



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro Biomédico
Instituto de Medicina Social

Delphim Soares Nogueira Neto

**O mal-estar no trabalho:
um estudo sobre suas formas de expressão no contexto do
individualismo contemporâneo**

Rio de Janeiro
2010

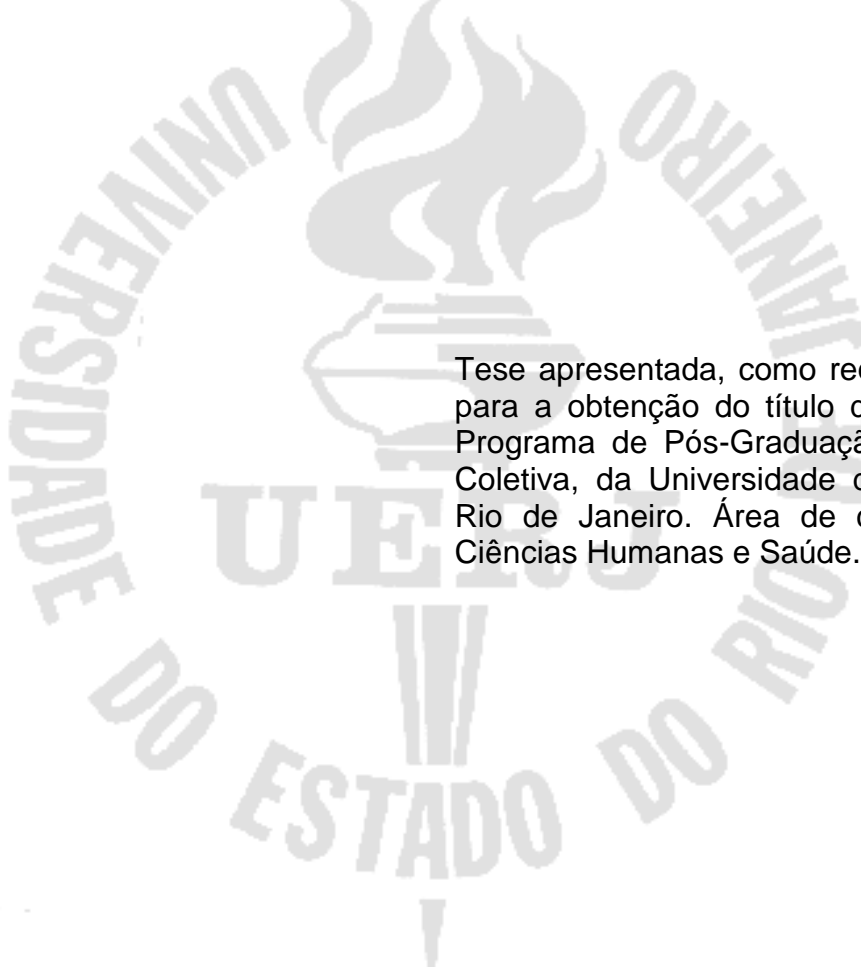
Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

Delphim Soares Nogueira Neto

**O mal-estar no trabalho:
um estudo sobre suas formas de expressão no contexto do individualismo
contemporâneo**



Tese apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Ciências Humanas e Saúde.

Orientador: Prof. Dr. Jurandir Sebastião Freire Costa

Rio de Janeiro

2010

CATALOGAÇÃO NA FONTE

UERJ/REDE SIRIUS/CBC

N778 Nogueira Neto, Delphim Soares.
Mal-estar no trabalho – Um estudo sobre suas formas de expressão no contexto do individualismo contemporâneo / Delphim Soares Nogueira Neto. – 2010.
190 fls.

Orientador: Jurandir Sebastião Freire Costa.
Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Medicina Social.
Bibliografia: f. 182-190.

1Trabalho – Aspectos psicológicos – Teses. 2. Dever – Teses. 3. Auto-realização (Psicologia) – Teses. 4. Individualismo – Teses. Comportamento Organizacional – Teses. I. Costa, Jurandir Freire. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Medicina Social. III. Título.

CDU 616-057

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Delphim Soares Nogueira Neto

**O mal-estar no trabalho:
um estudo sobre suas formas de expressão no contexto do individualismo
contemporâneo**

Tese apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Ciências Humanas e Saúde.

Aprovada em 14 de maio de 2010.

Orientador:

Prof. Dr. Jurandir Sebastião Freire Costa
Instituto de Medicina Social – UERJ
(Livre Docência – IMS/UERJ)

Banca Examinadora:

Prof^a. Dr^a. Anna Maria de Souza Monteiro Campos
Instituto de Medicina Social – UERJ

Prof. Dr. Benilton Carlos Bezerra Júnior
Instituto de Medicina Social – UERJ

Prof. Dr. José Otávio de Vasconcellos Neves
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio

Prof. Dr. Leandro Pinheiro Chevitarese
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio

Rio de Janeiro
2010

DEDICATÓRIA

À minha mãe, *in memoriam*, que me ensinou tanta coisa e sempre me incentivou a seguir adiante.

Ao meu pai, *in memoriam*, que me ensinou outras coisas e me apoiou em momentos decisivos.

Aos amigos e amigas, cuja presença e companheirismo tornam a vida melhor.

À Tereza, sempre presente, com quem compartilho tantas coisas especiais da vida.

AGRADECIMENTOS

A Jurandir, não só pela orientação sempre competente e generosa, mas também pelo acolhimento do tema deste estudo no seu esforço de pesquisa.

Ao Banco Central do Brasil, pela inclusão desta pesquisa no âmbito do Programa de Pós-graduação Stricto Sensu – PPG, sem o quê a sua realização não seria possível.

A José Otávio, pelo apoio e pelas longas conversas sempre estimulantes, que tornaram a elaboração desta tese mais interessante e seu resultado mais rico.

A Leandro, pela ajuda inestimável com as revisões teóricas e pela capacidade crítica, sem a qual este estudo não teria a mesma qualidade.

A Paulo Sérgio, pelo incentivo, pelas leituras sempre atentas do texto e pelas horas de discussão teórica, que tanto me ajudaram na elaboração do trabalho.

A Tereza, pelo apoio e parceria, pela compreensão nos momentos mais difíceis, pelas longas conversas e pelas sucessivas revisões.

A Lucinha Araújo, pelas infundáveis discussões teóricas, pela escuta e incentivo nos momentos angustiantes e pelo resgate de uma amizade preciosa.

Aos meus colegas, orientandos do Jurandir, cuja participação nas reuniões de orientação muito contribuíram para o enriquecimento do tema.

Aos amigos do grupo Paladinos, especialmente a José Leite, pelos longos almoços regados com muito trabalho.

Aos participantes da Banca Examinadora, titulares e suplentes, pela disponibilidade em aceitar um convite motivado pela relevância de seus pensamentos para este trabalho.

A Elvira Cruvinel, pela disponibilidade e pela ajuda como orientadora técnica, que muito me ajudou a pensar nas articulações do tema com a realidade Banco Central.

Aos muitos amigos que me incentivaram a enfrentar este desafio, cuja presença e companheirismo foram fundamentais para torná-lo mais ameno nos momentos difíceis e mais instigante ao longo de todo o percurso.

Ao corpo docente do IMS, que torna a freqüência ao Instituto uma experiência que vale a pena.

Aos funcionários da secretaria do IMS, pelo indispensável cuidado e atenção que dedicam ao trabalho, sem os quais a vida no Instituto seria mais difícil.

Quando trabalhamos só com mira nos bens materiais, construímos nós próprios a nossa prisão. Encarceramo-nos, sozinhos com as nossas moedas de cinza, que não compram nada que valha a pena viver.

Saint-Exupéry.

O desenvolvimento da sociedade [...] abre caminho para formas específicas de realização e formas específicas de insatisfação, chances específicas de felicidade e contentamento para os indivíduos e formas específicas de infelicidade e incômodo que não são menos próprias de cada sociedade.

Norbert Elias.

RESUMO

NOGUEIRA NETO, Delphim Soares. *O mal-estar no trabalho: um estudo sobre suas formas de expressão no contexto do individualismo contemporâneo*. 2010. 190 f.

Tese (Doutorado em Saúde Coletiva) – Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

Esta pesquisa se insere no campo da saúde coletiva, mais especificamente da saúde mental, tendo como tema as relações entre trabalho e produção de subjetividade. Toma como pressuposto a centralidade cultural do trabalho, destacando duas formas pelas quais ele se insere no imaginário contemporâneo: a do dever e a da auto-realização. Considera que as práticas de gestão do trabalho, que incluem os discursos e ações dos agentes que determinam os modos de organização social do trabalho, tais como instâncias governamentais, instituições de ensino e de pesquisa, corporações e organizações, produzem efeitos enquanto instâncias reguladoras da inserção social do sujeito. Neste sentido, esta pesquisa teórica e de caráter exploratório pretende contribuir para a compreensão dos modos pelos quais o trabalho promove a estruturação (ou desestruturação) subjetiva no contexto social contemporâneo, em que se destaca um imperativo de felicidade individual baseado em valores que se afastam do bem comum e mantêm uma relação de legibilidade precária com a dimensão da transcendência. Toma o mal-estar como elemento inerente à condição humana, relativo ao que resta insatisfeito da interação do homem com o mundo. Das formas de expressão do mal-estar, interessam as que o sujeito produz diante das demandas colocadas pelas liturgias da produtividade e da vitalidade, elementos dos ideários capitalista e individualista contemporâneos, respectivamente, que capturam as dimensões do dever e da auto-realização no trabalho. A análise do mal-estar é organizada em torno de quatro categorias concebidas como tipos fenomenológicos da inserção do sujeito no trabalho. São elas: (1ª) a dos excessos, que abrange as respostas que vão além das demandas colocadas; (2ª) a das inibições, que abrange as respostas que ficam aquém do que é esperado dos sujeitos nas posições que ocupam; (3ª) a das incongruências, que abrange as respostas deslocadas em relação às demandas incidentes; e, finalmente, (4ª) a das cisões, que abrange rupturas do sujeito na sua relação com tais demandas. A pesquisa não visa, portanto, figuras específicas da psicopatologia, mas modalidades de experiências do sujeito no trabalho. Com a identificação e análise dessas formas de subjetivação, delimita-se um campo de estudo que pode ser explorado em pesquisas de campo, pela aplicação de entrevistas e questionários, estudos de casos e outras modalidades metodológicas.

Palavras-chave: Trabalho. Subjetividade. Mal-estar. Dever. Auto-realização.

ABSTRACT

This survey falls within the field of collective health, more specifically of mental health, and focuses the relations between work and production of subjectivity. It takes for granted the cultural centrality of work, highlighting two forms in which it appears in the contemporary imaginary: duty and self-realization. It takes into account that the practices of work management, including the speeches and actions of agents that determine the modes of social organization of work, such as government agencies, educational and research institutions, corporations and organizations, shall produce effects as they are instances that regulate the subject's social inclusion. Therefore, this theoretical and exploratory research aims to contribute to the understanding of the ways in which work promotes subjective structuring (or de-structuring) within the contemporary social context, which highlights the imperative of individual happiness, based on values that deviate from the common good and maintain a relationship of poor legibility with the dimension of transcendence. It takes the malaise as inherent to human condition, associated to what remains unsatisfied of man's interaction with the world. The forms of expression of the malaise object of interest of this study are those produced by the subject in face of the demands raised by the liturgies of productivity and vitality, elements of the contemporary capitalist and individualist ideologies, respectively, which capture the dimensions of duty and self-realization in work. The analysis of the malaise is organized around four categories designed as phenomenological types of insertion of the subject at work. They are: (1st) the excesses, which cover the responses that go beyond the demands made; (2nd) the inhibitions, which cover the responses that fall short of what is expected of individuals in the positions they occupy; (3rd) the incongruities, which cover the displaced responses in relation to the raised demands; and at last, (4th) the splits, which include the subject's disruptions in his relation with such demands. Therefore the research does not aim specific diseases, but modes of the subject's experiences at work. With the identification and analysis of these forms of subjectivity, it is defined a field of study that can be explored in field research, with interviews and application of questionnaires, case studies and other methodological procedures.

Keywords: Work. Subjectivity. Malaise. Duty. Self-realization.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	11
1	A CENTRALIDADE CULTURAL DO TRABALHO NA MODERNIDADE	40
1.1	Antecedentes pré-modernos	41
1.1.1	<u>O lugar do trabalho na antigüidade grega</u>	49
1.1.2	<u>Maldição e santificação do trabalho no cristianismo</u>	57
1.2	O trabalho na modernidade	66
1.2.1	<u>A ética protestante do trabalho</u>	66
1.2.2	<u>A centralidade econômica e social</u>	71
1.3	Valor axial do trabalho na cultura moderna	76
1.3.1	<u>A hierarquia de valores</u>	77
1.3.2	<u>O trabalho como dever</u>	82
2	O TRABALHO NO CONTEXTO DO INDIVIDUALISMO CONTEMPORÂNEO	87
2.1	Sobre o contexto e o léxico organizacional	89
2.2	A ascensão da produtividade	98
2.2.1	<u>Trabalho e esfera pública: a ascensão do social</u>	99
2.2.2	<u>Trabalho e mercado</u>	107
2.2.3	<u>A crise da racionalidade econômica</u>	112
2.3	A escassez de trabalho e o individualismo contemporâneo	115
2.4	O trabalho como auto-realização	126

3	O MAL-ESTAR NO TRABALHO	131
3.1	Trabalho e constituição subjetiva	134
3.1.1	<u>O mal-estar do sujeito</u>	134
3.1.2	<u>Trabalho e formas de subjetivação</u>	135
3.1.3	<u>Sobre as relações do sujeito com as instâncias ideais</u>	141
3.2	O mal-estar no trabalho e as formas de subjetivação	152
3.2.1	<u>Excessos e inibições</u>	155
3.2.2	<u>Figuras de excessos</u>	158
3.2.3	<u>Incongruências</u>	166
3.2.4	<u>Cisões</u>	169
4	CONCLUSÃO	174
	REFERÊNCIAS	182

INTRODUÇÃO

A principal característica desta vida especificamente humana, cujo aparecimento e desaparecimento constituem eventos mundanos, é que ela, em si, é plena de eventos que posteriormente podem ser narrados como história e estabelecer uma biografia (ARENDDT, 2005, p.108-109).

Há muito tempo o trabalho tem sido uma das principais referências quando se trata de falar da vida de um homem. De algumas décadas para cá, por conta de inúmeras conquistas no campo político e social, o mesmo se passa em relação à mulher. Dificilmente uma narrativa biográfica deixaria de incluir depoimentos relativos às realizações e às conquistas alcançadas pelo trabalho. Essa posição de relevância que o trabalho ocupa em nossas vidas é uma realidade tão arraigada em nosso cotidiano que não raro chegamos a nos esquecer de que nem sempre foi assim. Trata-se de uma espécie de naturalização de hábitos, costumes e outras construções históricas e culturais, inclusive as nossas formas de pensar, que nos protege, por assim dizer, de uma situação que certamente tornaria nossas vidas insuportáveis: a de um ininterrupto questionamento de cada um de nossos atos ou pensamentos – estamos mais acostumados a questionar somente aquilo que nos traz algum desconforto. Contudo, quando nos propomos a investigar com profundidade alguma dessas construções, não podemos fazê-lo sem abrir mão deste porto-seguro existencial, se assim podemos chamá-lo. É preciso então uma certa disposição para nos colocarmos diante de tudo o que a nós se apresenta cotidianamente de forma estável e normalmente inquestionável com o espírito aberto para a diferença. Uma forma geralmente eficaz para a preparação do espírito neste sentido é a que tem a história como guia.

Não se trata, no entanto, de fazer uma história do trabalho. Este empreendimento, tomado no sentido de uma história conceitual, seria difícil, se não impossível, visto que seria necessário inicialmente estabelecer com precisão o objeto de tal pesquisa, de forma que se pudesse perscrutar os registros da história em busca dos vestígios por ele deixados, na esperança de encontrá-lo aqui e ali, mesmo que sob vestes diferentes nas várias épocas percorridas. A dificuldade estaria em delimitar uma espécie de núcleo que permanecesse invariável ao longo do tempo, algo que se aproximaria de uma essência do trabalho, e permitisse

encontrá-lo no material pesquisado. O melhor a fazer, neste caso, é deixar que a própria história fale pelas vozes dos textos pesquisados de modo a revelar conexões que só “uma testemunha muito eloqüente e obstinada”, nas palavras de Arendt (2005, p.90), como a língua, pode manter. Neste sentido, retoma-se, ainda que parcialmente, os discursos sobre o tema em épocas remotas, visando a compreensão das relações de forças políticas e sociais que sustentavam a sua formulação, assim como das transformações sofridas por tais relações, que levaram a sucessivas reformulações discursivas, mantendo-se assim nos limites do método genealógico de pesquisa histórica, de acordo com Martins (2004).

Essa dificuldade de fixar em conceito o objeto central desta pesquisa faz-se presente hoje na própria palavra *trabalho*, um termo vago que se presta a inúmeras conotações. É um daqueles casos que, como diz Bauman (1997, p.205) referindo-se à religião, “pertence a uma família de curiosos e às vezes embaraçantes conceitos que a gente compreende perfeitamente até querer defini-los”. Não poderia ser de outro modo, visto que abrange crenças e idéias que concernem a várias dimensões da vida humana, e que podem ser descritas a partir de inúmeras perspectivas. Pode-se, por exemplo, perguntar se o processo de criação do artista, que resulta numa obra de arte, é trabalho. Ou se as tarefas de uma mulher ou de um homem que, ao chegar em casa depois de um dia fatigante no emprego, ainda tem de cuidar dos estudos do filho ou de outros afazeres domésticos, também constituem trabalho. O rol de perguntas desse tipo torna-se infundável, evidenciando a dificuldade de se definir de forma precisa o que é trabalho.

Os próprios termos primos-irmãos do *trabalho* – *labor*, *ocupação*, *vocação* e *profissão* (deixando de lado o termo *emprego*, que surge somente na modernidade¹) – vêm acrescentar um pouco mais de complexidade ao tema, especialmente se considerarmos suas versões nos idiomas em que foram escritos originalmente muitos dos textos consultados. Assim, em grego temos: (trabalho), (labor), μ (ocupação), μ (vocação) e μ

¹ Neste estudo, o termo “modernidade” é tomado num sentido geral que abrange duas acepções. A filosófica, emblematicamente representada por Bacon (1561-1626) e Descartes (1596-1650), se refere às transformações operadas no pensamento ocidental como fruto, em linhas gerais, das grandes navegações e das atividades científicas dos séculos XV e XVI, que romperam com os limites do mundo conhecido até então, assim como das mudanças no pensamento religioso colocadas em curso pelas iniciativas reformistas de Lutero (1483-1546) e Calvino (1509-1564). A acepção político-social se refere ao surgimento do pensamento liberal que afirma os direitos individuais à vida, à liberdade e à propriedade privada. Pode ter o seu momento inaugural representado por Locke (1621-1704), para quem o direito à propriedade resultaria da relação concreta entre os homens e as coisas através do processo de trabalho. O liberalismo veio a se consolidar no campo da economia, em termos teóricos, com Adam Smith (1723-1790).

(profissão). Em alemão, os termos de nosso interesse são: *Arbeit* (trabalho ou labor), *Herstellung* (fabricação ou obra), *Beschäftigung* (ocupação) e *Beruf* (profissão ou vocação). Finalmente, em inglês (*work, labor, occupation, call* e *profession*), em espanhol (*trabajo, labor, ocupación, vocación* e *profesión*), em francês (*œuvre, travail, occupation, vocation* e *profession*) e em italiano (*travaglio, lavoro, occupazione, vocazione* e *professione*).

Obviamente, esses termos não têm uma correspondência direta nos diferentes idiomas como pode parecer quando os listamos numa mesma ordem. Os seus usos guardam peculiaridades que concernem às distintas histórias culturais de cada grupo lingüístico: não usamos mais o termo *labor*, em português, por exemplo, como o italiano usa *lavoro*; e menos ainda podemos tentar corresponder o significado que os gregos antigos davam ao termo *(ergásia)* ao que nós damos hoje ao termo *trabalho*. Mas é justamente a partir dos entrelaçamentos das suas trajetórias, pelas conexões que se estabelecem na história de suas criações e no seu devir, que podemos, por outro lado, presumir que eles compartilham de algo além dos próprios nomes, pois se remetem uns aos outros pelas vias das transformações culturais que testemunham.

O nosso termo *trabalhar*, por exemplo, assim como o castelhano *trabajar*, o francês *travailler* e o italiano *travagliare*, tem ascendência etimológica no latim *tripaliare* (substantivo *tripalium*), vocábulo ao qual se associam vários significados. Primeiramente, teria denotado um instrumento de tortura usado pelos romanos antigos, formado por três paus atados entre si, aos quais eram presos os condenados (gladiadores e escravos). Por volta do século XI, seria usado para denotar um lugar onde se prendiam bois e cavalos para serem ferrados, assim como um instrumento usado por agricultores para bater o trigo e as espigas de milho (ALBORNOZ, 1986).² São freqüentes as especulações em torno da possível relação de derivação do termo *trabalho*, como o utilizamos hoje, do *tripalium*, instrumento de tortura romano, apesar da possibilidade de relações também diretas com o que teriam sido instrumentos de trabalho de pecuaristas e agricultores. Não se pode saber com precisão as razões pelas quais o mesmo vocábulo era usado com aqueles significados – talvez pela semelhança dos instrumentos ou das técnicas

² Há ainda quem sugira outra origem para o termo, a partir de outra raiz latina. A versão apresentada por Celso Leite (1994, apud Santos, 2003, p.43) aponta como origem o termo latino *trabaculu*, com a mesma raiz presente no vocábulo português *trava*, e que em latim denotava uma espécie de canga colocada nos escravos para obrigá-los a trabalhar.

empregadas. Mas o que importa, por ora, é a presença desta conexão entre trabalho e sofrimento no imaginário daqueles que escreveram e escrevem sobre o tema.

Uma definição considerada clássica é a que toma o trabalho como uma interação entre o homem e a natureza na forma de um metabolismo pelo qual se dão as trocas necessárias para a subsistência da vida. Neste processo haveria a produção de algo a que se atribui um valor de uso. Trata-se de uma definição de origem hegeliana, como veremos adiante, redescrita em seguida por Marx (1818-1883) e Engels (1820-1895) e, posteriormente, por outros autores de filiação marxista.

Mas, em vez de tentar estabelecer uma definição precisa de trabalho, convém adotar uma visada mais panorâmica, a título de “reconhecimento do terreno”, retendo, a princípio, a idéia de trabalho como um modo específico de ação do homem no mundo. Os contornos de tal especificidade, contudo, variaram ao longo do tempo, assumindo na modernidade, ainda que levando em conta a polêmica sobre o lugar que o trabalho ocupa nas sociedades contemporâneas³, o estatuto de elemento fundante da própria condição humana e de suas formas de sociabilidade. Esperamos que, ao longo do desenvolvimento da tese, torne-se evidente o que tomamos como trabalho, uma noção que não se pretenderá conclusiva ou definitiva, mas apenas uma contribuição para o que se tem pensado sobre o tema.

Adotando então uma perspectiva panorâmica, observa-se que o trabalho é freqüentemente tomado como sinônimo de emprego, quando, em termos econômicos, denota um modo de geração de riqueza consolidado na modernidade tanto no plano individual quanto no social. Em termos sociais, por sua vez, o trabalho-emprego é uma forma contratual assumida, também na modernidade, pela relação entre o trabalhador, que vende a sua força de produção, e o detentor dos meios de produção ou empregador, que a compra.

³ A noção de “contemporaneidade” adotada neste estudo é a de um contexto caracterizado por transformações de cunho social, político, tecnológico e econômico, ocorridas a partir da década de 70 do século passado, que tensionam ou colocam em crise os referenciais da tradição moderna, afetando tanto as estruturas concretas de organização social, como as suas dimensões subjetivas. Evitamos, deste modo, as polêmicas, que não interessam diretamente a este estudo, relativas ao estágio em que se encontra a modernidade. Em linhas gerais, de um lado estão as posições que sustentam o seu esgotamento e introduzem a noção de pós-modernidade, destacando a dimensão de ruptura pelo fim das “grandes narrativas” (LYOTARD, 2002) e seus desdobramentos, como quando se fala na correlata falência dos ideais modernos. Do outro, estão as que enfatizam a dimensão de continuidade, reconhecendo, no entanto, o amadurecimento da reflexividade institucional da alta modernidade ou modernidade tardia (GIDDENS, 1991) ou o acirramento de características da própria modernidade, quando se fala em hiper-modernidade (LIPOVETSKY, 2005).

Em termos políticos, a palavra trabalho diz respeito a direitos e deveres, que assumem configurações específicas na modernidade, especialmente com o advento do liberalismo, que afirma o direito individual à livre iniciativa. Nas perspectivas psicológica e sociológica, o termo remete à questão da significação que o trabalho tem para cada um que o realiza, como efeito da sua trajetória de vida singular, assim como para uma sociedade como um todo, sendo, portanto, tomado como uma atividade que deve ser interpretada, que adquire um valor simbólico de acordo com um modo de divisão e organização social historicamente determinado. Durkheim (1999), há um século, concebeu a divisão do trabalho como o elemento central da coesão social, pois entendeu o trabalho como fonte de solidariedade, cimento fundamental de uma organização social em que cada indivíduo tinha o seu lugar definido em função do seu trabalho. Na perspectiva ética, o trabalho concerne aos valores que norteiam a conduta dos homens e mulheres em uma determinada sociedade. Neste sentido, está também historicamente ligado a fatores culturais, tais como as crenças religiosas de uma comunidade, como foi evidenciado por Weber (2005), também há um século, ao analisar o rápido e intenso desenvolvimento do *ethos* capitalista em regiões cujas culturas foram marcadas pelas reformas protestantes.

Na perspectiva filosófica, o trabalho só adquiriu cidadania ontológica⁴, ou seja, o ser do homem passou a não mais poder ser pensado sem ele, na modernidade, quando foi concebido por Hegel (1770-1831) e, posteriormente, Marx e Engels, como uma atividade pela qual o homem se realiza⁵ ou produz-se a si mesmo, assim como as próprias formas sociais nas quais se produz. Se Locke (1621-1704) já havia superado a tradição que mantinha o trabalho num plano secundário, até mesmo indigno de ser tomado como objeto de reflexão filosófica, fundamentando naquela categoria o direito natural à propriedade, é Hegel que vai lhe atribuir valor ontológico. Ele também pensa o trabalho como modo de interação do homem com a natureza

⁴ Derivado da palavra grega *ontos*, que significa *ser*, o termo ontologia em sentido específico denota a disciplina filosófica que estuda o *ser* e em sentido geral refere-se ao que tem valor de fundamento para se pensar todos os entes. Em linhas gerais, na perspectiva ontológica predominante no pensamento filosófico pré-moderno, o *ser* é o da natureza, da qual o homem faz parte. Com a introdução da dicotomia entre natureza e cultura na modernidade, torna-se relevante discutir a relação do homem com a natureza e o trabalho adquire o estatuto de fundamento para se pensar o *ser* do homem ou, em outras palavras, assume estatuto ontológico. É neste sentido que empregamos, neste texto, a noção de ontologia aplicada à esfera antropológica, referindo-a àquilo que é fundamental para se pensar o *ser* humano.

⁵ O uso do termo auto-realização aqui não seria adequado pelo caráter auto-referenciado que o processo a que se refere aquele termo tem hoje. Quer dizer, o sentido que a noção de auto-realização apresenta hoje pressupõe o homem no centro do processo de realização de si mesmo, pelos seus pendores e preferências, o que não é o caso em Hegel, que tem a Razão neste lugar.

para extração dos meios de subsistência, mas vai além. Toma-o como elemento básico do processo de formação da consciência de si, ao lado de outros dois: as relações morais, isto é, a família ou a vida social, e a linguagem ou os processos de simbolização (MARCONDES, 2002, p.219). Neste sentido, o trabalho é também, para Hegel, mediador entre a natureza e o Espírito, já que a consciência de si é uma das fases da realização do Espírito, cuja vida, na sua concepção, é “perpétuo aprofundamento de si” (LANGER, 2009). Assim, é pelo trabalho que o homem se afasta da natureza e se faz sempre mais humano, sendo também pelo trabalho que ele exterioriza a si mesmo, a sua própria essência (a Razão), e não somente o produto material resultante (BUSH, 2005, p.88-94).

Marx reconheceu, nos Manuscritos Econômico-Filosóficos, escritos em 1844, que “o grande mérito da Fenomenologia de Hegel e do seu resultado final [...] reside, em primeiro lugar, no fato de Hegel conceber a auto-criação do homem como processo, [...] e no fato de ainda apreender a natureza do trabalho e conceber o homem objetivo (verdadeiro, porque real) como resultado de seu trabalho” (MARX, 2006, p.178). Da perspectiva marxista, então, a própria natureza do homem é dependente das condições materiais que determinam a sua produção. Se essas condições estão de algum modo distorcidas, como pensava Marx em relação às condições que caracterizavam o capitalismo da sua época, o resultado é a deformação do homem produzido: um homem alienado. Obviamente, estão presentes nesta concepção os ideais humanistas que marcaram aquele momento histórico.

O estatuto do trabalho na concepção marxista do ser social é o de um “salto ontológico que retira a existência humana das determinações meramente biológicas” (LESSA, 2002, p.27).⁶ Deriva-se daí a perspectiva antropológica que, nas palavras de Engels, afirma o trabalho como “a condição básica e fundamental de toda a vida humana. E em tal grau que, até certo ponto, podemos afirmar que o trabalho criou o próprio homem” (ENGELS, 2008). Ou seja, partindo do princípio de que qualquer ser vivo tem uma vinculação de metabolismo com a natureza, pela qual se dá o

⁶ Arendt (2005, p.97, nota), em nota de rodapé, lembra ter sido Hume (1711-1776) o primeiro filósofo a afirmar que o trabalho (e não a razão) distinguiria os homens de outros animais. Acrescenta que, diante da pouca relevância deste tema no seu pensamento, este fato desperta pouco interesse, a não ser pelo seu aspecto histórico. Hume, na verdade, fala do homem como ser racional, social e ativo. Contudo, parte significativa do seu trabalho é dedicada a criticar a insistência com que se postula a racionalidade como uma busca por regras de causalidade na natureza, o que aproximaria o homem a muitas outras espécies animais, também capazes de antecipar movimentos com base na experiência passada, o que deixa em segundo plano suas concepções sobre a sociabilidade e a atividade do ser humano.

processo de troca com vistas à obtenção do que é necessário à vida, no caso do homem essa relação é mediatizada pelo trabalho. Assim, seria através dele que os seres humanos se distinguiriam de outras espécies de seres vivos. É pelo trabalho que o homem, sem deixar de ser parte da natureza, tomada aqui no sentido do ambiente em que vive, por existir neste planeta e não em outro, alarga cada vez mais os limites que tal condição impõe. A espécie humana, que há alguns milhares de anos se via às voltas com ameaças por parte de predadores, ocupa atualmente uma posição de tal forma dominante – apoiada no poder de criação e destruição que, com o trabalho, pôs em ação ao longo do último século especialmente –, que coloca em perigo não somente outras espécies (para não falar daquelas cuja extinção efetivamente promoveu), mas também o próprio planeta. Mais ainda, já se cogita a possibilidade de, em breve, não mais dependermos do próprio planeta para sobrevivermos como espécie.

No entanto, se é legítimo reconhecer no trabalho, entendido neste sentido de intercâmbio orgânico com a natureza, uma categoria fundante daquilo que seria propriamente humano, é preciso acrescentar que só podemos concebê-lo de tal modo porque somos seres falantes. Assim, aquela relevância antropológica, no sentido de ser tomado como o atributo pelo qual nos distinguimos de outras espécies de seres vivos, é relativizada em nome do privilégio atribuído à linguagem, inclusive por parte de pensadores que se destacaram do próprio pensamento marxista.⁷

Arendt, por exemplo, dá destaque à linguagem quando toma o discurso como indispensável para se pensar a ação, no sentido político, que ela define como “a única [atividade humana fundamental] exercida diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria” (ARENDR, 2005, p.13). Quanto a outras atividades também concebidas como fundamentais, ela critica Marx por uma omissão: ele teria perdido a distinção entre o labor e o trabalho. Na primeira categoria estariam contempladas as atividades voltadas para as necessidades de manutenção da vida, enquanto na segunda, aquelas pelas quais o homem constrói coisas que, por sua durabilidade, permitem que uma geração deixe para a que a sucede o mundo recebido da que a antecedeu, agora modificado pela sua

⁷ A posição marxista, na verdade, não dispensa a primazia do trabalho em termos ontológicos. Neste sentido, a palavra vem depois, pela própria necessidade de se trabalhar junto, como para dizer “já!” na hora de rolar a pedra.

intervenção. Habermas, por sua vez, apoiado na virada lingüística⁸ do pensamento filosófico em meados do século XX e no gênero de pensamento que ficou conhecido como pragmática da linguagem⁹, propõe que “a linguagem é em si o único pressuposto da interação social humana [...], um pressuposto também do trabalho social, o qual está inserido numa rede de interações” (HABERMAS, 1997, p.31).

Essas alusões evidenciam a relevância ontológica que o trabalho adquire na modernidade, quando se torna um dos referentes fundamentais do pensamento ocidental sobre o ser humano. Trata-se de uma posição que reflete a importância do pensamento de filiação marxista, que consolidou a conotação assumida pelo trabalho como um modo específico de ação do homem no mundo, que, por sua vez, produz as condições nas quais ele próprio – o homem – é produzido. No sentido marxista, a ênfase recai sobre o caráter determinante do trabalho social na produção do próprio modo de pensar humano, ou seja, do próprio trabalho do pensamento, tanto na sua dimensão de consciência de classe, quanto na de alienação. Posteriormente, outros desdobramentos do pensamento marxista, especialmente aqueles realizados por autores da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt, como Adorno (1903-1969), Horkheimer (1895-1973) e Marcuse (1898-1979), exploram esses entrelaçamentos entre cultura e subjetividade, levando em conta o que se pode tomar como uma ontologia de raízes freudianas, que concerne ao papel do trabalho psíquico no processo de produção do inconsciente e seus efeitos. Quer dizer, na abordagem que fazem sobre os fenômenos culturais de seu tempo, entre os quais está a forma de organização social do trabalho, investigam as profundas conexões entre tais fenômenos e a dinâmica psíquica inconsciente, evidenciando a relevância dessa última na organização dos vínculos estabelecidos entre os indivíduos, portanto dos próprios fenômenos sociais. Pode-se dizer, portanto, que, em termos de subjetividade, sua atenção recai prioritariamente sobre o sujeito do inconsciente¹⁰, categoria que a psicanálise introduziu como contribuição fundamental

⁸ A expressão “virada lingüística” se refere a uma mudança paradigmática no pensamento filosófico, que tem em Wittgenstein (1889-1951) um representante emblemático, a partir da qual a linguagem se tornou a chave para a abordagem às questões filosóficas de toda ordem, inclusive para uma ontologia da condição humana.

⁹ A pragmática da linguagem crítica, entre outras coisas, a concepção representacional da linguagem. Nas palavras de Costa (1994, p.7), “reúne tendências teóricas e pensadores com tradições intelectuais distintas [...] [cujo] núcleo semântico comum reside na idéia de que a linguagem nada mais é do que uma habilidade particular dos organismos humanos, desenvolvida na interação com o ambiente”.

¹⁰ A noção de sujeito é muito cara àqueles que participam do campo da psicanálise, especialmente depois da conceituação elaborada por Lacan (1998b) a partir do final dos anos 50. O sujeito da psicanálise não equivale ao indivíduo, noção corrente na sociologia e outras disciplinas das ciências sociais, basicamente por ser marcado por uma cisão estrutural, que Freud apontara ao afirmar que o “eu não é senhor na sua própria casa” (FREUD, 1917b, p.178), esvaziando assim a relevância da dimensão consciente na determinação dos rumos

para se pensar o ser humano, cujos desdobramentos pós-freudianos conduziram a novas formas de se conceber o laço social. É nesta possibilidade de se pensar os entrelaçamentos entre trabalho e subjetividade que reside o interesse desta tese.

Além de apresentar esta profusão de conotações que lhe são hoje inerentes, o trabalho ocupa também o lugar de um objeto sobre o qual incidem inúmeros saberes especializados. É tema de interesse por parte das ciências humanas e sociais, que o abordam de várias perspectivas. Nos campos das ciências políticas e econômicas, é tomado como fator de geração da riqueza de uma nação, assim como objeto de políticas públicas voltadas, em geral, para a criação de empregos com vistas à estabilidade social que, aliás, parece cada vez mais distante. No campo da administração, é tomado no sentido de atividade produtiva passível de racionalização, visando valores típicos do liberalismo econômico, vigentes no Ocidente de forma praticamente independente em relação às preferências ideológicas dos governantes, tal como a maximização dos desempenhos com vistas ao aumento da produtividade. Para Dufour (2005, p.82), esta seria a regra fundamental de funcionamento do Mercado, representante maior do neoliberalismo: “é preciso que as mercadorias sejam produzidas em quantidade crescente a custos cada vez menores”.

Nos campos da psicologia e da sociologia do trabalho, o interesse recai sobre os inúmeros desdobramentos das relações trabalhistas, tanto daquelas estabelecidas pelos indivíduos com o trabalho como atividade cotidiana, quanto das que são desenvolvidas no âmbito das instituições envolvidas com o mundo do trabalho, tais como as empresas, sindicatos e instâncias governamentais, entre outras.

Os campos da saúde mental e da saúde coletiva, por sua vez, se voltam, também a partir de diversas perspectivas, para as relações entre o trabalho e a doença ou o mal-estar dos indivíduos, e adquirem importância especial num momento da nossa história em que a idéia de qualidade de vida ganha uma relevância até agora nunca experimentada. Mais especificamente, no campo da psiquiatria, pode-se tomar o interesse de pesquisas na Inglaterra e na Holanda, na

dos processos psíquicos (para maiores detalhes sobre o descentramento que caracteriza o sujeito da psicanálise, ver Bezerra Jr., 1994). Neste estudo, procuraremos usar os dois termos guardando a distinção a que nos referimos. Contudo, sempre que considerarmos que ela não é significativa para o argumento, poderemos tratá-los como equivalentes.

década de 1940, nas questões da “neurose industrial” e da “frustração no trabalho”, como um momento inaugural da área. Posteriormente, na década de 50, a França entra no debate com a publicação de dois trabalhos importantes no período de dois anos: o de Le Guillant (1984, *apud* SOUZA; ATHAYDE, 2006), sobre psicopatologia social, e o de Sivadon (1952, *apud* SOUZA; ATHAYDE, 2006), sobre psicopatologia do trabalho.

Cada um a seu modo procurava compreender quando as contradições e conflitos presentes na organização do trabalho e nas condições sociais que eram impostas ao sujeito adquiriam o caráter patogênico. Sivadon tinha uma visão organicista da doença mental, sem, contudo, deixar de tentar integrá-la à dimensão psíquica e social da vida do paciente, visando compreender a constante busca de equilíbrio entre o que seriam as forças estruturantes da personalidade e as forças estruturantes do meio. É curioso lembrar que seu interesse começou pelo caráter terapêutico que atribuía ao trabalho, para alguns pacientes psiquiátricos, nomeando de ergoterapia a abordagem que explorava as intervenções neste sentido. Parece ter sido ele que usou pela primeira vez a expressão “psicopatologia do trabalho” no texto mencionado.

Le Guillant, por sua vez, era mais alinhado com a perspectiva da sociogênese, priorizando o papel do contexto laboral na produção de distúrbios mentais. Este texto não faria justiça à riqueza do pensamento desses autores se, numa apresentação tão sucinta de ambos, deixasse de mencionar que, enfrentando as dificuldades que tinham em relacionar as causas de certas doenças mentais às ocupações dos pacientes pesquisados, fundaram uma corrente de pensamento sobre as relações entre saúde mental e trabalho, que começou a investigar mais a fundo o poder patogênico do trabalho.

Posteriormente, nas décadas de 70 e 80, o psiquiatra francês, Christophe Dejours, seguido do sociólogo canadense Jean-François Chanlat, notabilizou-se por suas pesquisas na área. Dejours (1992) introduziu um novo modelo teórico, que chamou de Psicodinâmica do Trabalho, numa tentativa de romper com a tradição da Psicopatologia do Trabalho. O modelo visa compreender as relações entre trabalho e sofrimento psíquico pelo estudo das dinâmicas da relação do sujeito com a organização do trabalho, tomando como base recursos teórico-conceituais da psiquiatria social, da psicanálise, da fenomenologia e da sociologia. Recusa nexos causais diretos entre as ocupações e as doenças mentais, afirmando que

“contrariamente ao que se poderia imaginar, a exploração do sofrimento pela organização do trabalho não cria doenças mentais específicas. Não existem psicoses do trabalho, nem neuroses do trabalho. [...] As descompensações psicóticas e neuróticas dependem em última instância da estrutura das personalidades, adquirida muito antes do engajamento na produção.” (1992, p.122). Pode-se dizer que esse modelo de abordagem trata as relações entre trabalho e sofrimento psíquico da perspectiva da gestão de risco, no sentido de que as condições sociais e a organização do trabalho poderiam “no máximo favorecer as descompensações psiconeuróticas” (1992, p.122), por uma espécie de fragilização mental dos indivíduos submetidos às pressões por produtividade crescente num ambiente fortemente marcado pela competição predatória, dentre outras demandas de um mercado que tem a mudança como uma de suas principais características.

Essas pesquisas que investigam com profundidade as relações entre trabalho e doença mental, visando patologias específicas, são relevantes por várias razões, inclusive pelos importantes efeitos políticos e jurídicos que acarretam¹¹. Contudo, este estudo não pretende tratar diretamente da doença mental de acordo com qualquer nosografia estabelecida¹². A definição de doença mental, do ponto de vista clínico-jurídico, se dá, em geral, pela presença de sintomas que, de acordo com determinada nosologia, caracterizam uma situação de distúrbio psíquico, que adquire assim o estatuto de entidade clínica. A ausência desses sintomas, contudo, não conduz necessariamente à constatação da saúde mental. Neste sentido, esta pesquisa se propõe a dar voz ao sofrimento, ainda que o mesmo não corresponda a uma doença reconhecidamente manifesta, não se restringindo aos sintomas previamente definidos em tais nosografias.

¹¹ O Ministério da Saúde brasileiro, no seu Manual de Procedimentos para os Serviços de Saúde (Brasil, 2001), reconhece vários contextos de trabalho geradores de sofrimento. Dentre eles, destacamos, a título de ilustração, parte da seleção feita por Faria e Vasconcelos (2008, p.455): falta de trabalho ou ameaça de perda de emprego; o trabalho desprovido de significação, sem suporte social, não reconhecido; situações de fracassos, acidente de trabalho ou mudança na posição hierárquica; ambientes que impossibilitam a comunicação espontânea, manifestação de insatisfações e sugestões dos trabalhadores em relação à organização; fatores relacionados ao tempo, ritmo e turno de trabalho; pressão por produtividade; níveis altos de concentração somados ao nível da pressão exercida pela organização do trabalho.

¹² Ainda com referência ao Manual de Procedimentos do Ministério da Saúde (Brasil, 2001), os transtornos mentais e do comportamento relacionados ao trabalho estão compilados em 12 grupos de doenças mentais, dentre as quais pode-se destacar o alcoolismo crônico, episódios depressivos e a síndrome do *burnout* (traduzido como síndrome de esgotamento profissional), entre outras.

Objetivos

Mantendo tal cenário como pano de fundo, esta pesquisa pretende contribuir para a compreensão dos modos pelos quais o trabalho promove a estruturação (ou desestruturação) subjetiva no contexto social contemporâneo. Tomando o mal-estar como elemento inerente à condição humana, relativo ao que resta insatisfeito da interação do homem com o ambiente, analisa as respostas produzidas pelos sujeitos diante das demandas colocadas pela liturgia da produtividade¹³ e pela liturgia da vitalidade¹⁴, elementos do ideário capitalista e do individualismo contemporâneo, respectivamente, que capturam as dimensões do dever e da auto-realização no trabalho, num contexto em que o imperativo da felicidade individual como bem maior se organiza em torno de valores que se afastam da transcendência e do bem comum.

Com a expressão *liturgia da produtividade*, referimo-nos ao papel do trabalho como modo principal, para a grande maioria das pessoas, de inserção no sistema de consumo, num cenário em que se atribui ao consumo o estatuto de condição para a conquista da felicidade. A lógica predominante nesse âmbito é a do “fazer sempre mais com cada vez menos”, levando a uma busca desenfreada pela otimização de desempenhos. Sua irracionalidade está em tornar o trabalho imprescindível para o acesso ao consumo, negando-o simultaneamente para um número crescente de pessoas.

Com a expressão *liturgia da vitalidade*, referimo-nos ao imperativo da saúde na forma definida por Luz (2003), que se reflete na busca de bem-estar, boa qualidade de vida, juventude, longevidade etc., como elementos constitutivos da felicidade individual. A irracionalidade presente aqui é tomar o trabalho como lugar de saúde e bem-estar num cenário em que prevalece a produtividade como valor ao qual tudo mais deve estar subordinado.

¹³ Fazemos um uso livre da expressão “liturgia da produtividade”, cunhada por Lipovetsky (2005, p.150) para se referir à celebração do trabalho como força produtora do progresso, que caracterizou a ideologia moralista do trabalho até poucas décadas atrás. Com seu uso, pretendemos nos referir a uma ideologia pós-moralista do trabalho, mas mantendo o destaque para a dimensão ritualística que permanece.

¹⁴ Referimo-nos ao ideal constituído a partir do que Luz (2003, p.90-97) chamou de “monólito saúde”, concebido como “um verdadeiro mandamento para os cidadãos de todas as classes, todas as idades, ocupações e gênero”, abrangendo “dois paradigmas que atravessam culturalmente as práticas e representações concernentes à conservação, expansão ou ampliação da saúde, ou mesmo à prevenção da doença: o da normalidade-patologia, ancorado no saber biomédico [...], hegemônico em nossa cultura [...], e o da vitalidade-energia, ligado a tradições e saberes médicos e não-médicos, ocidentais e não ocidentais”.

Os discursos totalizadores no campo da gestão do trabalho, em geral, omitem-se quanto a essas irracionalidades. Acabam, assim, por atribuir aos seus imperativos um teor quase mítico: produtividade e vitalidade são tomadas como elementos de uma fórmula que conduz à felicidade. Por esta razão, destacamos o caráter litúrgico da adesão ou submissão a tais imperativos, como ato de culto muitas vezes reduzido à sua dimensão de fé em algo desconhecido, em nome da promessa de felicidade que veiculam.

A análise das formas de expressão do mal-estar resultantes da incidência de tais demandas é organizada em torno de quatro categorias concebidas como tipos fenomenológicos da inserção do sujeito no trabalho. São elas: (1ª) a dos excessos, que abrange as respostas que vão além das demandas colocadas; (2ª) a das inibições, que abrange as respostas que ficam aquém do que é esperado dos sujeitos nas posições que ocupam; (3ª) a das incongruências, que abrange as respostas deslocadas em relação às demandas incidentes; e, finalmente, (4ª) a das cisões, que abrange as rupturas do sujeito na sua relação com tais demandas.

A pesquisa não visa, portanto, patologias específicas, mas modalidades de experiências do sujeito no trabalho. Aborda a questão da centralidade do trabalho¹⁵ no mundo contemporâneo da perspectiva dos processos de constituição de subjetividade, tomando como objeto o mal-estar como elemento estruturante dos modos de ser ou das formas de subjetivação no trabalho. O tema é abordado a partir de duas dimensões do trabalho que destacamos como organizadoras dos vínculos estabelecidos pelos sujeitos nesta área de suas vidas, a saber, a do dever e a da auto-realização. As formas de subjetivação colocadas em movimento pelas práticas de gestão são evocadas para ilustrar o mal-estar do sujeito.

O nosso interesse nesse tema vem sendo construído há muitos anos, e provém de experiências diversas no campo da gestão de pessoas em organizações,

¹⁵ Fazemos um uso livre da expressão “centralidade do trabalho”, que se consagrou nas ciências sociais em vários sentidos, entre os quais destacamos dois que consideramos principais: o primeiro denota a posição que o trabalho ocupa ao lado do capital na crítica social marxista; o segundo se refere à posição do trabalho como fundamento da coesão social na análise sociológica de Durkheim. Referimo-nos, contudo, a uma idéia mais geral que abrange a relevância adquirida pelo trabalho na modernidade em diversos aspectos da vida humana, para o qual ainda não se encontrou um substituto, o que tem sido tema de intensos debates nos últimos anos. Continua sendo, por exemplo, o elemento demarcador dos quadros de temporalidade das sociedades industrializadas. Trata-se de uma posição que nem sempre corresponde a uma centralidade *stricto sensu*, mas a uma ‘concentralidade’, ou seja, uma centralidade compartilhada com outras categorias. Por exemplo, se falamos de centralidade social do trabalho, referindo-nos ao seu lugar de fundamento dos processos de integração social, estamos cientes que ela é compartilhada com as posições também ‘centrais’ ocupadas pela família e pela religião.

assim como no da clínica psicanalítica. Estamos cientes de se tratarem de campos distintos, cada um com seus próprios valores, interesses, regras de funcionamento e até mesmo linguagem, cuja articulação constitui um espaço em que a psicanálise, onde encontramos um importante referencial teórico, tropeça nos seus limites. Temos, contudo, interesse na busca de uma articulação possível entre as questões de ordem subjetiva que encontramos na clínica e os impasses de ordem político-social que observamos no trabalho com gestão de pessoas, que também são, afinal, agenciados no plano da subjetividade.

Mesmo que na gestão de pessoas em organizações o foco recaia sobre os interesses dessas últimas, não nos é possível abrir mão de certo tipo de escuta que valoriza a dimensão do sujeito nos discursos enunciados. Assim, os interesses desta pesquisa vão além da já importante função do trabalho de assegurar as condições materiais e sociais para a manutenção da vida. Referimo-nos ao seu caráter de fundamento para a construção de narrativas identitárias e de espaço privilegiado para construção e manutenção do equilíbrio – ou do desequilíbrio – psíquico. Destaca-se, neste sentido, o papel central do trabalho na dinâmica pulsional¹⁶ do sujeito, que assume configurações específicas ao articular, em linhas gerais, organizações singulares do campo pulsional do sujeito, que delimitam suas estratégias desejanças, com modelos de conduta socialmente aceitáveis. Tais configurações são forjadas nas relações estabelecidas e sustentadas pelo discurso, que constituem maneiras de fazer laço com o outro – laço social, que conecta ao mesmo tempo em que separa, pois inclui a singularidade do sujeito.

Com relação aos modelos ideais da esfera do trabalho, há, por exemplo, aqueles que gozam de boa aceitação pelos agentes e discursos legitimadores da lógica da competição, predominante no âmbito do capitalismo contemporâneo, mas produzem, por outro lado, efeitos indesejáveis em outras áreas da vida do indivíduo. É o caso do *workaholic*, uma categoria bem recebida no meio das organizações que valorizam a produtividade, mas se omitem quanto aos efeitos físico-mentais da dimensão compulsiva que caracteriza uma adicção – *addiction*. Se, por outro lado, o vício fosse pelo jogo ou por drogas ilícitas, por exemplo, a posição da empresa seria outra.

¹⁶ O atributo *pulsional* pode ser compreendido no sentido que propõe Costa (2004, p.50), que diz respeito àquilo que tem potencial para a atividade, como “sinônimo de causas racionais ou a-rationais de atos intencionais”. Referimo-nos, em termos psicanalíticos, à dinâmica das relações entre as instâncias psíquicas, que configuram o campo do desejo.

Das questões que dizem respeito às práticas contemporâneas de gestão do trabalho – que nem sempre são condizentes com os discursos que deveriam legitimá-las –, destacamos as que consideramos mais instigantes. Elas devem ser pensadas considerando-se o cenário em que predomina a situação de escassez e precarização do trabalho¹⁷ e a busca desenfreada por ganhos de produtividade. Assim, o indivíduo se vê, por um lado, diante da constante ameaça da perda do emprego ou do lugar ocupado na organização, o que aponta para a dimensão supérflua da sua própria existência. Por outro, tem de sustentar o peso da responsabilidade por manter-se empregado e, principalmente, empregável, diante da irônica figura da *empregabilidade*, na sua forma atual, que imputa ao indivíduo a cruel e degradante função de se tornar ‘atraente’ aos olhos das organizações.

Nesse contexto, alguns elementos característicos da gestão do trabalho configuram um tipo de perfil profissional ideal visado até mesmo por aqueles cujo trabalho não seja condizente com tal perfil. Isso ocorre por ele ser adotado de forma genérica nos discursos de agentes que têm papel determinante dos rumos de tais práticas, tais como os executivos e palestrantes das áreas de administração e economia. Os efeitos subjetivos das práticas de gestão do trabalho são analisados levando-se em conta estes elementos.

O primeiro é a ênfase na dedicação, correspondente ao apelo à submissão do tempo da vida ao tempo do trabalho, ou seja, à disponibilidade total para o trabalho e, principalmente, para a adoção dos valores da organização. Está condensada na expressão “vista a camisa” e associada à evolução tecnológica nas áreas de comunicações e informática, produzindo efeitos também no âmbito do convívio familiar e na própria experiência da temporalidade. O indivíduo, após ter experimentado a cisão entre tempo de trabalho e tempo de vida, vê-se agora numa situação em que o tempo de vida tende a ser absorvido pelo tempo de trabalho. São ilustrativos neste sentido os casos, tão freqüentes nos nossos dias, de mulheres que adiam a gravidez em nome de um momento mais conveniente em relação ao trabalho.

¹⁷ A precarização do trabalho se caracteriza pela desregulamentação e perda de direitos trabalhistas e sociais e abrange a legalização dos trabalhos temporários, assim como o trabalho informal. Se, num contexto recente, que visava a implantação do Estado do bem-estar social, as relações de trabalho são reguladas pelo Estado, a perspectiva liberal, que prevalece com mais ou menos força dependendo das opções políticas adotadas, conduz a negociações não regulamentadas, com menor ou nenhuma intervenção do Estado, entre capital e trabalho.

O segundo é a ênfase na autonomia individual, com forte apelo para a criatividade, refletindo-se, em geral, na retórica “seja você mesmo”. Aparece nos discursos oficiais da gestão do trabalho em várias formas, como, por exemplo, a do *empowerment*, um processo pelo qual se descentraliza o poder de decisão ao longo dos vários níveis hierárquicos de uma organização. Como se trata de uma habilidade que não se aprende com meros treinamentos, já que envolve questões da ordem do caráter de cada um, pode levar a uma experiência de desamparo por parte daqueles que não estão preparados para exercê-la. Adicionalmente, a noção de autonomia em questão deve ser colocada entre aspas, pois está limitada ao âmbito dos interesses da organização.

Há ainda a ênfase na flexibilidade, que apela para o desapego e está refletida nos discursos do tipo “seja capaz de mudar”. É promovida, entre outras razões, pela introdução incessante de novas tecnologias, que demandam constante atualização de conhecimentos e adaptação às novas formas de fazer e chegam com o rótulo de modernização, avanço, progresso etc., colocando o indivíduo diante de impasses relativos à sua própria obsolescência, à constante necessidade de renovação e reconstrução pessoal, trazendo um sentido de provisoriedade à experiência do sujeito no trabalho.

Finalmente, destacamos a ênfase na coletividade do trabalho em equipe, que apela para um tipo de sociabilidade baseada em relações superficiais, com vistas ao estabelecimento de uma dinâmica intersubjetiva que possa garantir um fluxo ininterrupto dos processos de trabalho: uma sociabilidade funcional. Trata-se de uma política que enfatiza a responsabilidade pela visibilidade das atividades realizadas e vem acompanhada de técnicas de “integração” patrocinadas pela organização. Visa, em última instância, o rígido controle sobre os processos e seus resultados.

Obviamente, a relevância desses fatores varia em relação ao grau de desenvolvimento da forma capitalista de organização social nas regiões consideradas e ao nível de qualificação demandado para os diferentes tipos de trabalho. Em regiões com altos índices de desenvolvimento, em que prevalece o que Sennett (2003, 2006) chamou de “capitalismo flexível”, a organização social do trabalho favorece o tipo de gestão caracterizado acima. Em regiões pouco desenvolvidas, em que o volume de trabalho dedicado à manutenção das condições mais básicas de subsistência é em geral muito maior do que nas regiões mais

desenvolvidas, a organização social do trabalho caracterizada como “capitalismo flexível” é restrita a uma elite profissional. Contudo, como lembra Gorz (2003, p.77), “o mesmo acontecia com os operários profissionais do século XIX, o que não os impediu de construir o movimento operário e de se transformarem em vanguarda de suas lutas”.

A realidade política contemporânea não nos autoriza mais a falar de lutas de classes do mesmo modo que então, mas as figuras ideais na dinâmica social em que o profissional valorizado é aquele capaz de responder àquelas demandas têm um poder normativo relevante. Ele começa quando os ideários associados a essas formas de trabalho são disseminados pelos dirigentes organizacionais em nome da necessidade de mudanças para fazer frente à concorrência acirrada. Os assim chamados ‘gurus’ da administração de empresas têm papel fundamental nesse processo que conduz à construção de perfis profissionais ideais a serem buscados por aqueles que pretendem se manter no mercado de trabalho. Neste sentido, prevalecem valores como flexibilidade, agilidade, abertura a mudanças a curto prazo, disposição para assumir riscos, dentre outras características pessoais. Eles serão relevantes, neste cenário, para a definição dos impasses colocados para os indivíduos nas suas relações com as instâncias ideais.

No mundo ocidental, dominado pela racionalidade instrumental, em que predominam as categorias econômicas, tais como produtividade, eficácia, eficiência etc., os indivíduos são, com frequência e como resultado, considerados pelas organizações meros recursos, assim como o são os recursos materiais e financeiros. Mesmo nas teorias mais recentes de gestão organizacional, em que os recursos humanos deixam de ser apenas recursos e passam a ser também capital humano, quando são considerados portadores de conhecimento que agrega valor à mercadoria produzida ou ao serviço prestado, o saber específico sobre a dimensão pulsional do sujeito no trabalho, que está na base das dinâmicas psíquicas pelas quais se configuram e se estabelecem os vínculos sociais naquela esfera de vida, não faz parte do repertório teórico usualmente disponível no âmbito dos saberes sobre as práticas de gestão do trabalho.

Essas dinâmicas são compreendidas neste estudo a partir de uma concepção do homem como ser de ação no mundo, sendo a linguagem um modo específico de ação que produz efeitos também específicos. Assim, sendo também ser de linguagem, o homem não pode escapar da injunção de dar significação à sua

experiência. Visto que a produção de significação, da perspectiva psicanalítica, articula circuitos de satisfação pulsional, tratando-se de um processo que se dá no âmbito das relações com seus semelhantes e com sua cultura, pode-se dizer que o homem se torna uma espécie de refém de uma busca incessante de satisfação pulsional.

Diante da inexorável distância entre a experiência e o que dela pode ser significado, ele tenta equilibrar-se entre as construções imaginárias e simbólicas pelas quais ascende ao campo das significações e o real da experiência que escapa àquele campo e se impõe como um sem-sentido que segue buscando alguma forma de inscrição subjetiva (daí advêm as organizações psíquicas que correspondem a modos distintos de ser, a formas distintas de organização das experiências que compõem uma vida). Nesse processo, a produção de significação, ainda que marcada pela singularidade da trajetória de vida do sujeito, não se dá de forma independente do contexto social e cultural em que ele se insere. Ao contrário, estará referida a instâncias psíquicas (*ego, id, superego, ideal de ego, ego ideal*) que se constituem no próprio processo da inserção social e cultural do sujeito, via família especialmente, mas também pelas outras relações importantes que estabelece ao longo da vida.

Portanto, pode-se dizer que os modos distintos de dinâmica pulsional são estabelecidos pela articulação entre as formas possíveis de relações intersubjetivas, forjadas nos espaços sociais freqüentados pelos indivíduos, e as estratégias subjetivas de natureza desejante. O indivíduo, na sua relação com o mundo (constituído por aqueles que, de alguma forma, fazem parte da sua vida; pela cultura em que se insere, com seus valores e suas instituições; pelo ambiente que o cerca, que estabelece contornos econômicos e ecológicos para a sua experiência; e pelo seu próprio corpo, que lhe impõe limites e forja potencialidades), constrói a sua realidade subjetiva de acordo com uma dinâmica pulsional atualizada a cada momento da sua vida, tendo como suporte as marcas deixadas pelas relações com figuras fundamentais da sua história, configurando assim um modo singular de ser no mundo.

No entanto, a preocupação com questões referentes à economia psíquica e, portanto, à singularidade do desejo não é usual na esfera do trabalho em organizações. Ao contrário, é vista com restrições por grande parte dos que ocupam posições de influência naquela esfera, que geralmente concebem o desejo como um

problema de cunho estritamente pessoal, devendo ser, portanto, tratado fora dos limites temporais e espaciais da organização. Conseqüentemente, uma dimensão fundamental na constituição da dinâmica do trabalho e, portanto, para os seus resultados, fica esquecida, relegada a um plano secundário. E, como diz Bauman (1998, p.11), referindo-se em termos genéricos à globalização, “o preço do silêncio é pago com o sofrimento humano. [Portanto], questionar as premissas supostamente inquestionáveis do nosso modo de vida é provavelmente o serviço mais urgente que devemos prestar aos nossos companheiros humanos e a nós mesmos”. Neste sentido, esta pesquisa pretende fazer falar a dimensão do mal-estar do sujeito, visando o reconhecimento de possíveis entrelaçamentos com o lugar social do trabalho na contemporaneidade.

O mal-estar do sujeito, cujas formas de expressão podem levar ao desenvolvimento de patologias graves ou, nos casos mais extremos, à prática do suicídio¹⁸, além do sofrimento e de efeitos indiretos que pode produzir nas vidas dos que mantêm algum vínculo com a organização (como, por exemplo, os familiares dos seus membros), tem ainda implicações nos resultados corporativos. Assim, trata-se de uma questão que concerne não somente às disciplinas dos campos da saúde mental e da saúde coletiva, como também àquelas que se ocupam das práticas contemporâneas de gestão.

Nosso percurso começa, no primeiro capítulo, por uma abordagem genealógica da centralidade cultural do trabalho na modernidade, ressaltando-se as diferenças em relação ao seu lugar nas condições pré-modernas. São destacadas duas formas de inscrição cultural do trabalho. A primeira é a do dever, que tem nas reformas protestantes um momento de inflexão importante, quando o trabalho é elevado à categoria de virtude: trata-se da fundação da ética protestante do trabalho. Em linhas gerais, pode-se dizer que, nas condições pré-modernas, as atividades consideradas mais dignas não podiam ser classificadas como trabalho por ser este

¹⁸ No Japão, o ministério do trabalho, desde os anos 90, trata como epidemia a “morte por excesso de trabalho” (*karoshi*) e o “suicídio por excesso de trabalho” (*karojisatsu*). No primeiro caso, trata-se de jovens adultos japoneses, mortos por infarto do miocárdio ou acidente vascular cerebral precoce, que nunca apresentaram outros fatores de risco. Sua *dedicação total* ao trabalho passou a ser considerada fator de risco pelo ministério. No segundo caso, trata-se de aproximadamente 1.300 suicídios anuais no trabalho, cometidos por pessoas que trabalham, em média, 10 a 12 horas por dia, sem descanso semanal, folgas ou feriados (NARDI, 2006, p.70-71). Na França, após uma série de suicídios nos quadros da Renault e da EDF no ano de 2007 (artigo de Mário Cesar Ferreira, publicado pela *Folha de S. Paulo*, 07/02/2008), em que aqueles que os praticaram explicitaram o trabalho como causa, intensificou-se o debate sobre o tema.

concebido como algo da ordem da necessidade, contrário, portanto, à liberdade ou autonomia moral. Por isso, ao trabalho ficava reservado o sentido de obrigação – algo que se impunha àqueles que precisavam lutar pelas necessidades de subsistência. Esta obrigação ao trabalho é então legitimada em termos morais pelos discursos míticos e religiosos vigentes. Na tradição judaica, por exemplo, o trabalho aparece como a atividade pela qual o homem é convocado a finalizar a obra divina pela construção de um reino de justiça social para o povo eleito (RUFFINO, 2000, p.191). No Ocidente, os discursos mítico-religiosos acabam subjugados pela doutrina cristã que se tornou a oficial da Igreja Católica, e, portanto, predominante, na qual o mundo é concebido como de acordo com os desígnios de Deus, na sua onipotência e onisciência. Neste cenário, o trabalho não tem relevância como categoria para se pensar a vida ou a história humana e fica relegado a um lugar de expiação de pecados e preparação para a vida eterna. Submeter-se à ordem da necessidade pela via do trabalho significa sujeitar-se aos desígnios de Deus ou aceitar a Sua graça.

Somente no alvorecer da modernidade ocidental, esse sentido é redescrito pelas reformas protestantes, que mitigam a dimensão de expiação do pecado original, presente no dito bíblico “comerás o pão do suor do teu rosto” (Gênesis, 3,19), e valorizam a da realização, no sentido de uma compensação a ser usufruída no futuro (a salvação eterna), emblematicamente representada por outro dito bíblico: “retribuirás a cada um segundo as suas obras”¹⁹. Essa elevação do trabalho ao estatuto de virtude acaba por transformar substancialmente a face do mundo. Tomamos como referência para compreender essa mudança a leitura weberiana sobre a construção do espírito do capitalismo, concebido como correlato do desenvolvimento da ética protestante (WEBER, 2005). Além de se constituir num meio de subsistência e de outras conquistas, o trabalho se torna um fim em si mesmo, como valor pelo qual o protestante avalia a si próprio diante de Deus, como merecedor da Sua graça.

O outro modo de inscrição cultural do trabalho destacado é o da auto-realização, abordado no segundo capítulo. Tomamos a noção de realização do

¹⁹ O protestantismo, na verdade, valorizou em seu discurso a fé, em detrimento da obra: importava mais ter fé do que fazer o bem. No entanto, a valorização moral do trabalho, elemento fundamental da ascese protestante que identificava os eleitos à salvação eterna, resultou numa valorização da realização pelo trabalho, em termos da ética cotidiana.

homem pelo trabalho, introduzida por Hegel, como condição de possibilidade para o seu surgimento nas condições do individualismo moderno. O trabalho passa a ser pensado como um modo de ação do homem no mundo, que atualiza aquilo que nele está em potência. Hegel inaugura esta forma de pensar com a sua concepção de trabalho como parte da realização da essência do ser. Trata-se de uma atividade pela qual o ser humano se produz e se torna senhor de si mesmo, mais do que da natureza. As relações familiares e a linguagem compartilham do mesmo estatuto que tem o trabalho no sistema hegeliano.

Para o autor, há uma hierarquia das obras humanas que corresponde ao processo evolutivo de auto-formação do espírito humano, através da produção ou formação de uma objetividade que se revela, conservando nela, ao mesmo tempo, a subjetividade daquele que a gerou. Esta alteridade que conserva a propriedade subjetiva do agente do trabalho “atende não mais o desejo natural de consumo, mas a satisfação já espiritual de reconhecimento de si através da obra” (GONÇALVES, 2005, p.263). Como, para Hegel, a mais elevada manifestação do espírito humano é a obra de arte, é como se todo artista fosse um ser humano mais realizado do que, por exemplo, um artesão. Se tomarmos esta concepção hegeliana como precursora da noção contemporânea de auto-realização no trabalho, podemos dizer que esta é constituída, na sua forma original, como inerente ao dever de agir no sentido da realização plena da essência humana, que, naquele caso, era a Razão.

Da realização da essência do ser, este sentido de realização do homem pelo trabalho desloca-se, posteriormente, para a realização de um ser sem essência, a ser preenchido com conteúdos morais de acordo com a hierarquia de valores vigente. Marx é o primeiro a inverter a equação hegeliana: em vez do trabalho como realizador da essência humana, que, em última instância, é dada por Deus, tem-se o trabalho como aquilo que produz a própria natureza humana: imanência, no lugar da transcendência. Prevalece, contudo, a dimensão ética do trabalho, pela aspiração ao universal. Portanto, o dever e a realização do homem pelo trabalho na tradição moderna não podem ser dissociados, na medida em que a segunda, que diz respeito ao processo individual de realização de potencialidades, só é possível pela sua sujeição à primeira, que visa o universal.

Posteriormente, no campo da realização do homem pelo trabalho, acrescentam-se aos valores de natureza ética, os conteúdos de natureza estética, estabelecidos de acordo com as preferências e interesses individuais. O homem,

com seus pendores, suas inclinações, torna-se o centro de um processo de realização auto-referenciado: deve se realizar tomando-se a si mesmo como referência, o que o deixa em situação bastante difícil. A partir daí, a auto-realização no trabalho começa a ter a sua face ética embotada. Não se trata, contudo, de um embotamento pela falta de valores morais, mas pela precária legibilidade daqueles referidos ao bem comum ou a algum enunciado de caráter transcendente, por um lado, e a correlata visibilidade daqueles de natureza individualista, sendo o prazer e o bem-estar importantes referências neste sentido. Neste cenário, destaca-se a dimensão afetiva da auto-realização no trabalho, como algo que diz respeito a um sentimento íntimo de plenitude.

No plano das dinâmicas psíquicas, pode-se pensar neste sentimento pela perspectiva da relação do sujeito com seus ideais, mais especificamente da aproximação entre a representação que se tem da própria imagem e a representação de uma imagem ideal ou, em termos de instâncias psíquicas, entre o *ego* e o *ideal de ego*. Na medida em que essas imagens são aproximadas na experiência do sujeito, ele se diz realizado, neste sentido da experiência de plenitude. Assim, a noção de auto-realização aqui adotada privilegia as potencialidades individuais em termos da economia psíquica do sujeito, mais do que das habilidades cognitivas, dentre outras que são usualmente consideradas na abordagem ao tema.

No segundo capítulo, o cenário contemporâneo é analisado no sentido de evidenciar a captura da dimensão do dever do trabalho pela liturgia da produtividade, num contexto em que o imperativo da felicidade individual é marcado pelo afastamento em relação à transcendência e ao bem comum. Destacam-se três transformações sociais que produzem efeitos em termos da organização social do trabalho e, portanto, em termos do seu lugar nos processos de produção de subjetividade. São elas: (1^a) a *laborização* do trabalho, no sentido que Arendt (2005) dá ao termo, que tomamos como condição de possibilidade para a ascensão da racionalidade econômica e instauração de uma liturgia da produtividade; (2^a) a escassez e precarização do trabalho, que degradam as condições nas quais ele é exercido e permite a Castel (2005) falar de um “individualismo negativo”; e, finalmente, (3^a) a fragmentação das instituições do capitalismo moderno, como pensada por Sennett (2006), que desloca o papel do trabalho como lugar de

construção de narrativas identitárias, levando à perda das referências tradicionalmente significativas naquele sentido. Tudo isso conduz a uma exacerbação da racionalidade econômica, no sentido que Gorz (2003) a concebe, como a razão que se pretende capaz de oferecer o caminho mais apropriado para a verdade e leva à captura, por inteiro, dos sentidos do trabalho pela lógica do mercado.

Considerando que as origens religiosas do dever do trabalho são diluídas no ‘caldeirão’ da razão iluminista, observa-se que outras figuras da transcendência, enquanto instância de legitimação e transmissão da tradição e, portanto, de fundação do sujeito, adquirem relevância cultural. Trabalha-se, então, não só em nome de Deus, mas também no da Razão, da Pátria, do Progresso etc. Contudo, nota-se, com o tempo, o esvaziamento da obrigação ao trabalho baseada no seu valor de virtude, ou seja, daquilo que “dignifica o homem”. A face de Deus fica escassa. O mesmo se dá com a da Razão, a da Pátria, a do Progresso e com todas as outras representativas dos valores da tradição moderna. No seu lugar, fica o culto a um dever cujos princípios são precariamente legíveis. Assim, o dever do trabalho, cujos sentidos de salvação da alma ou da nação ou da humanidade já não têm eficácia como legitimação do sacrifício inerente, tende a se tornar um ritual neurótico, uma espécie de lei morta, ou ainda uma “lei natural das coisas”, no sentido kantiano²⁰, que chamamos de liturgia da produtividade. O discurso liberal que a legitima como meio de acesso à felicidade visa promover a adesão dos indivíduos aos valores que sustentam a ordem vigente (tais como a dedicação ao trabalho e a busca desenfreada por melhores desempenhos, entre outros).

A liturgia da produtividade, portanto, é uma expressão do imperativo de participação nos sistemas produtivos como forma de acesso ao consumo, que é condição de possibilidade para a própria existência social. Os que não participam, estando em idade de fazê-lo, só têm acesso ao reconhecimento social pelo consumo se pertencerem ao grupo dos “bem-nascidos”, uma possibilidade que se restringe a poucos, ou se pertencerem aos grupos dos que são amparados por redes de proteção social cada dia mais escassas em países como o Brasil, e ameaçadas em sociedades nas quais o Estado do bem-estar social chegou a ser implantado. Aos

²⁰ Para Kant, o homem não se contenta com o que é (expressão das leis da natureza), mas busca sempre o que deve ser (expressão da lei moral). “A legislação da razão humana – filosofia – tem dois objetos, a natureza e a liberdade, e abrange tanto a lei natural como também a lei moral, ao princípio em dois sistemas particulares, finalmente num único sistema filosófico.” (KANT, 1999, p.598).

restantes, destina-se a condição de excluídos sociais. A inserção no sistema produtivo e conseqüentemente na lógica da produtividade equivale, portanto, ao credenciamento existencial para os que almejam “ser alguém na vida”.

Assim, no cenário contemporâneo, a dimensão moral da obrigação ao trabalho já não goza do mesmo lugar que ocupava até poucas décadas atrás na hierarquia de valores ocidentais, diante do embotamento da ética do trabalho e do resultante enfraquecimento do seu peso normativo para as condutas individuais. Trata-se de um contexto de incertezas, em que se toma o trabalho como um imperativo justamente numa sociedade cuja organização promove sua escassez e precarização, negando a um grande contingente de cidadãos o acesso à dignidade até então dele dependente. Isso implica um preço a pagar em termos subjetivos, para além dos trágicos efeitos em termos de exclusão social e suas conseqüências econômico-financeiras.

A auto-realização no trabalho, por sua vez, é reduzida nesse contexto a um processo da ordem da construção do ser, da ordem do agrado, referindo-se à exploração dos gostos, e tem como correlato afetivo o sentimento de contentamento ou de plenitude. Situa-se assim no terreno da estética, das preferências individuais, que não são mais secundárias em relação à obrigação moral ao trabalho, que guardava total independência em relação ao pendor de cada um – trabalhava-se por dever e não por gosto, *mesmo em termos ideais*. Este apelo às particularidades individuais é um dos aspectos da constituição do sujeito sentimental produzido pela modernidade (COSTA, 2004, p.142-161). Está nas origens do consumismo contemporâneo, onde a coerção ao trabalho se dá num cenário em que predomina a obrigação de ser feliz, que caracteriza o individualismo dos nossos dias e constitui um dever sem referência a qualquer transcendência de contornos claramente definidos.

Com relação às mudanças sociais que se refletem no campo do trabalho, destacamos primeiramente as tentativas de minimizar, naquele campo, os efeitos do próprio fator humano. Isso é levado a termo pela transformação do sistema de produção. O ciclo produtivo em que o trabalho visa a produção de um bem durável e tem como característica a sua apropriação por aquele que o executa é reduzido a processos que visam a produção de bens de consumo, cujos resultados são desapropriados, por parte do capital, daqueles que os executam – o artesão é

substituído pelo operário da fábrica. Trata-se do que Arendt (2005) concebeu como a transformação do trabalho em labor.

No rastro desse processo de industrialização, surgem as formas ditas 'científicas' de gestão do trabalho, que pretendem minimizar as incertezas trazidas ao processo de produção pelo fator humano: os processos de trabalho são transformados de tal forma que qualquer um, com um mínimo de treinamento, pode executá-los. O conhecimento que o artesão detinha é transferido para os gestores das fábricas e submetido ao controle do capital. Este fenômeno promove a lógica do mercado como substituta da lógica da necessidade, vigente até então. É, portanto, correlato à ascensão da racionalidade econômica, que se torna predominante em muitas áreas da vida humana, e se pretende válida até mesmo naquelas cujos princípios resistem à lógica do mercado, como a sexualidade e a espiritualidade.

Esse processo se dá num cenário de enfraquecimento dos discursos de enunciadores coletivos que legitimavam a dimensão do sacrifício imposto. Diante desse enfraquecimento, investe-se na autonomia individual como recurso para se superá-lo. Contudo, a lógica do "ser si mesmo" deixa os sujeitos muito mais à mercê dos valores dominantes, que disputam a adesão de cada um, do que livres para escolher de acordo com critérios próprios. Este fenômeno é abordado por Lasch (1983) em sua análise sobre a constituição de uma cultura do narcisismo, em que destaca as transformações promovidas no ceio da família moderna, a começar pelo que chamou de "proletarização da paternidade". Trata-se da desapropriação, por parte de agentes de vários saberes especializados (educação, psiquiatria e assistência social, dentre outros), de inúmeros aspectos da formação da criança, até então restritos à família, agora considerada incompetente.

Valoriza-se a idéia de que os indivíduos deveriam começar cedo, desde a infância, a sua preparação para se tornar, quando adulto, um profissional em alguma área de atuação. A educação começa a ser colocada a serviço do mercado. Posteriormente, a forma assumida pela educação nas escolas, aliada à disseminação de versões muitas vezes desvirtuadas de idéias originadas na própria teoria psicanalítica, como a da "suspensão da repressão sexual", provoca uma reação no sentido da permissividade. Se os pais já tinham que buscar nos saberes especializados aquilo que era melhor para os filhos, o que caracteriza agora esses mesmos saberes é a ênfase na liberdade da criança para exprimir as suas necessidades. Este colapso da autoridade dos pais promove, enfim, um culto à

“autenticidade”, em que é valorizada a espontaneidade dos “verdadeiros sentimentos”.

Neste cenário, os valores individualistas são investidos de tal forma que produzem o que Castel (2005) chama de “individualismo negativo”, caracterizado pela falta, e não pelo excesso de conteúdos subjetivos: onde deveria estar o sujeito, encontra-se o vazio. É nesse contexto de falta de referenciais que possibilitem certa estabilidade à existência do indivíduo, em termos da sua narrativa identitária (“quem sou” e “quem devo ser”), que a corporação se anuncia como provedora de conteúdos morais, afetivos e estéticos. Não é por acaso que surgem, nas décadas de 70 e 80 do século XX, práticas de gestão organizacional que enfatizam a dimensão da ética na empresa pelo estabelecimento, no início de todo o processo do planejamento organizacional, dos valores empresariais que orientariam aquele processo e deveriam ser “assumidos” por todos os seus colaboradores ou funcionários. A expressão “vestir a camisa”, muito usada nesse meio, tem também tal conotação: a de assumir como pessoais os valores da empresa.

No terceiro capítulo, a análise do mal-estar no trabalho é organizada em torno de quatro categorias: excessos, inibições, incongruências e cisões. Enquanto os conteúdos valorativos do dever do trabalho estão referidos a um transcendente cujos enunciados têm poder normativo, os conflitos produzidos pelas demandas colocadas sobre o indivíduo podem encontrar no *ideal de ego* um critério maior, capaz de discernir entre valores que disputam a prioridade. Neste caso, as exigências colocadas pelo trabalho social ao trabalho psíquico encontram na sublimação ou nos sintomas neuróticos uma saída possível, de acordo com as possibilidades de cada um em termos de deslocamento dos componentes libidinais. Por outro lado, se os valores que visam o bem comum são secundários em relação à obrigação de ser feliz, a instância psíquica que prevalece é a do *superego*. O imperativo superegógico do gozo se impõe na medida em que a felicidade individual se constitui como o valor que fundamenta os critérios de julgamento ético. As saídas encontradas são outras, e novas formas de sofrimento são engendradas, dentre as quais destacamos, na esfera do trabalho, as depressões e as compulsões.²¹

²¹ Segundo estimativa da OMS, os transtornos mentais menores acometem cerca de 30% dos trabalhadores ocupados, e os transtornos mentais graves, cerca de 5 a 10%. No Brasil, dados do INSS sobre a concessão de benefícios previdenciários de auxílio-doença por incapacidade para o trabalho superior a 15 dias e de aposentadoria por invalidez por incapacidade definitiva para o trabalho mostram que os transtornos mentais,

Nesse cenário, o trajeto a ser percorrido por cada um é pavimentado pelo consumo, como condição de possibilidade da própria existência social, e iluminado pela noção de saúde, travestida de vários modos, como a qualidade de vida, o bem-estar físico e mental, a paz espiritual, a forma física etc., como signos da boa vida psicológica.

Pelo lado do consumo, o sujeito se submete ao que se chamou liturgia da produtividade, como via de inserção social. O trabalho é fundamental não só como fator de produção de bens e serviços, mas também como via de transformação do trabalhador em consumidor.

Pelo lado da saúde, como consequência da ênfase contemporânea nas tecnologias do corpo, observa-se a multiplicação de dispositivos sociais – que agrupamos na expressão liturgia da vitalidade – que investem na valorização da vida no âmbito do que Lucien Sfez chamou de Grande Saúde, a utopia do século XXI, “que ainda não podemos vislumbrar em todas as suas implicações, em sua totalidade de duas faces: a do corpo humano e a do planeta” (SFEZ, 1996, p.25). Com relação à saúde do planeta, enfrentam-se as dificuldades, muitas vezes insuperáveis, de compatibilizar os interesses do capital e os ecológicos. Pelo trabalho, as sociedades visam alcançar uma condição de bem-estar social, mas correm o risco de produzir um mundo devastado, degradado enquanto ambiente adequado para a vida humana em condições de bem-estar.

Com relação à outra face da Grande Saúde, pode-se dizer que o trabalho, além de perder suas conexões históricas com o sentido de salvação da alma do indivíduo, entra também em conflito com a própria salvação do seu corpo, em termos da sua saúde física e mental. Neste sentido, destacamos a valorização do bem-estar como reação ou resistência a este estado de coisas. A imagem ideal do profissional demandado pelo mercado, que Sennett (2003, 2006) chamou de “homem flexível”, e a do “homem saudável”²², que busca o bem-estar e a boa qualidade de vida, criam demandas que se fundamentam em valores normativos distintos, quando não opostos. Tem-se então, de um lado, a riqueza, com o padrão de consumo que

com destaque para o alcoolismo crônico, ocupam o terceiro lugar entre as causas dessas ocorrências. Adicionalmente, admite-se a incidência de situações variadas como fracasso e mudança de posição na hierarquia, entre outras, como determinantes de quadros psicopatológicos diversos, entre os quais as depressões graves (BRASIL, 2001, p.161).

²² Referimo-nos aos paradigmas que orientam as práticas sociais relativas à conservação e expansão da saúde, como descritos por Luz (2003) – o da normalidade-patologia e o da vitalidade-energia – dos quais destacamos os aspectos relativos ao bem-estar e à qualidade de vida.

possibilita, como meio de acesso a uma existência investida de sentido social, sendo a adesão ou submissão à lógica da produtividade o modo principal de sua conquista. De outro, a saúde, sob várias formas ideais das quais destacamos a do bem-estar físico e mental. Ambas como condições indispensáveis para a manutenção de uma vida digna de ser vivida, na qual se tem a felicidade individual como bem maior a ser alcançado.

Com relação aos efeitos advindos dos conflitos que surgem neste contexto, não é postulada uma vinculação de causalidade direta dos sintomas em relação ao trabalho. Em outras palavras, não se quer dizer que o indivíduo desenvolve, por exemplo, uma distímia *por causa* do trabalho. Trata-se de um modo de subjetivação – neste caso, uma subjetividade distímica – que, em função das características singulares daquele sujeito, produz-se como possibilidade diante das condições que definem aquele lugar social específico, que, por um lado, inibe e, por outro, potencializa características subjetivas constitutivas. Ou seja, o sujeito não existe – ou não é – deste ou daquele modo unicamente de acordo com determinada constituição subjetiva, independentemente dos circuitos sociais em que se insere. Também não é exclusivamente fruto das condições que caracterizam tais circuitos. Portanto, não se trata de afirmar simplesmente que as condições que organizam o espaço social do trabalho *causam* o mal-estar do sujeito, mas que este constitui um modo singular de ser ou de estar num mundo que é caracterizado por condições específicas. É nesse entrelaçamento que reside o interesse deste estudo.

As condições contemporâneas de trabalho têm no mercado, tomado como uma rede de trocas de mercadorias e valores, um elemento fundamental, que se apresenta como a ‘verdadeira’ racionalidade. Sua regra mais básica de funcionamento visa a produção de mercadorias em quantidade crescente a custos cada vez menores porque, em sua narrativa, “cada desejo deve encontrar seu objeto”, ou seja, a economia de mercado deve estar conectada à economia pulsional (DUFOUR, 2005, p.76). Para Gorz, esta racionalidade econômica “jamais esteve [...] a serviço de nenhuma finalidade *determinada*. Tem por objeto a maximização desse tipo de eficiência que se sabe medir pelo cálculo. O principal indicador dessa eficiência é a taxa de lucro. E a taxa de lucro depende, em última análise, da produtividade do trabalho” (GORZ, 2003, p.114, grifos do autor).

As práticas de gestão do trabalho são, portanto, voltadas para a adequação dos processos produtivos, incluindo as pessoas que deles tomam parte, a esses

objetivos do mercado. O trabalho se situa nessa lógica de mercado em dois lugares fundamentais. Em primeiro lugar, é uma atividade ainda imprescindível para o funcionamento do sistema produtivo, a despeito de todos os avanços tecnológicos alcançados até aqui, que levaram Rifkin (1995) a anunciar o “fim dos empregos”. A produção, por sua vez, está atrelada ao consumo de um modo simbiótico, se assim se pode dizer. Produz-se o que é consumido; consome-se o que é produzido. Toda a produção é voltada para o mercado de consumo, acelerado artificialmente pela publicidade. O trabalho, portanto, tem de atuar no sentido da sincronização dos ritmos de consumo e de produção. Em segundo lugar, o trabalho é imprescindível como produtor dos próprios consumidores. Sem a figura do consumidor, todo o sistema desmorona e é pela inserção no sistema produtivo que o indivíduo se credencia como tal.

A gestão do trabalho visa, portanto, manter os fluxos produtivos em operação de forma ininterrupta e sincronizados aos ritmos do consumo que, por sua vez, são artificialmente produzidos. Não é por acaso que prevalece esta busca desenfreada por ganhos de produtividade. O trabalho não somente não pode ser um obstáculo ao ritmo alucinante de consumo. Preferencialmente, deve ser capaz de acelerá-lo. Para tanto, as práticas de gestão operam pela racionalização e otimização do funcionamento organizacional, constituindo-se num sistema de organização do poder em que os indivíduos são tomados como recursos consumíveis.

Enfim, os contornos do lugar social ocupado pelo trabalho têm sofrido deslocamentos por conta de transformações relativas ao processo de globalização e ao desenvolvimento tecnológico. O trabalho tornou-se hoje, para alguns, apenas um dos meios pelos quais podem atingir certos objetivos individualistas, tais como a notoriedade ou o sucesso financeiro – e nem sempre é considerado bom em termos de eficácia. É comum, por exemplo, a expressão “quem trabalha não tem tempo para ganhar dinheiro”. Para muitos, o trabalho é uma necessidade que se impõe como meio de subsistência, muitas vezes indesejado e gerador de sofrimento. Esperamos, com esta pesquisa, contribuir para uma melhor compreensão sobre o lugar do trabalho na vida humana e seus efeitos em termos subjetivos, particularmente no que se refere às formas de expressão do mal-estar do sujeito.

1 A CENTRALIDADE CULTURAL DO TRABALHO NA MODERNIDADE

No conceito de *Beruf* [profissão], ganha expressão aquele dogma central de todas as denominações protestantes que reconhece que o único meio de viver que agrada a Deus não está em suplantando a moralidade intramundana pela ascese monástica, mas sim, exclusivamente, em cumprir com os deveres intramundanos, tal como decorrem da posição do indivíduo na vida, a qual por isso mesmo se torna a sua 'vocação profissional' (WEBER, 2005, p.72).

Este primeiro capítulo é uma tentativa de superar, com a ajuda da perspectiva histórica, os limites epistemológicos do olhar contemporâneo em relação à racionalidade econômica em geral e sobre a categoria trabalho. Para tanto, procuramos descrever os contornos desta categoria em determinados momentos históricos do mundo ocidental. O principal marco desse percurso é a inflexão causada pelas reformas protestantes, que elevam o trabalho ao estatuto de virtude, passando a ser um fim em si mesmo, mais do que um meio para qualquer outra coisa. Esta inflexão é fundamental para as mudanças sociais que o levam a ocupar, no imaginário cultural moderno, uma posição de centralidade que nunca teve.

A valorização moral do trabalho é, ainda, condição (necessária, mas não suficiente) de sua centralidade em, pelo menos, duas outras formas: a social, que corresponde à sua elevação à principal modo de socialização (nas condições pré-modernas, o lugar do trabalho, como fator de coesão social, é secundário e mesmo irrelevante), e a econômica, que corresponde à sua elevação ao estatuto de principal modo de produção de riqueza e de mobilidade social (nas condições pré-modernas, a riqueza é função da posse de terras, não havendo praticamente nenhuma mobilidade social).²³

Trata-se do surgimento do homem moderno, considerado livre por ser dotado de um espírito cuja vontade deve prevalecer sobre o corpo. O trabalho será tomado como expressão maior deste domínio da vontade do espírito sobre o corpo máquina. Veremos, contudo, que esta valorização do trabalho não se dá de forma igualitária. Alguns trabalhos são mais valorizados que outros. Portanto, a obrigação ao trabalho

²³ A título de ilustração, mencionamos a ideológica e a política como outras formas que a centralidade do trabalho assume na modernidade. A primeira é fundamental na crítica social marxista, enquanto a segunda está presente como elemento constitutivo do liberalismo.

manterá, para um grande contingente de pessoas, que Marx chamou de proletários, o sentido de maldição ou de indignidade. Mas para o burguês, detentor dos meios de produção, o trabalho ganha um novo estatuto, relativo à liberdade associada ao exercício da vontade do espírito sobre as limitações do corpo. Do seu ideário capitalista, configuram-se os ideais que prevalecerão como referências na cultura moderna, o que é muito relevante, visto que o imaginário cultural se constitui em importante mecanismo de regulação social ao oferecer regimes de sentido para as experiências vividas cotidianamente, especialmente as que são acompanhadas de sofrimento. Portanto, a questão do lugar do trabalho no imaginário cultural será introduzida neste capítulo e aprofundada posteriormente, no segundo, a partir das duas dimensões consideradas mais relevantes para os fins deste estudo: o trabalho como obrigação, dimensão já presente nas condições pré-modernas, mas ressignificada pelas reformas, e como auto-realização, dimensão que só se torna possível na modernidade.

1.1 Antecedentes pré-modernos

Antes não estivesse eu entre os homens da quinta raça, mais cedo tivesse morrido ou nascido depois. Pois agora é a raça de ferro e nunca durante o dia cessarão de labutar e pensar e nem à noite de se destruir; e árduas angústias os deuses lhes darão (HESÍODO, 1996, p.33).

[...] pois a fome é sempre do ocioso companheira; deuses e homens se irritam com quem ocioso vive; na índole, se parece aos zangões sem dardo, que o esforço das abelhas ociosamente destroem, comendo-o; que te seja caro prudentes obras ordenar, para que teus celeiros se encham do sustento sazonal. Por trabalhos os homens são ricos em rebanhos e recursos e trabalhando, muito mais caros serão aos imortais. O trabalho, desonra nenhuma, o ócio desonra é! (HESÍODO, 1996, p.43).

Colocar este tema em perspectiva histórica requer alguns cuidados em função dos riscos assumidos quando são usadas noções tão genéricas quanto “pré-modernidade” ou “antigüidade”²⁴, agrupando sob esses termos épocas, lugares,

²⁴ Adotamos neste estudo o termo “antigüidade” no seu sentido já convencional, para nos referirmos a um período que começa com o surgimento da escrita em algumas civilizações (aproximadamente a partir do 4º milênio a.C.), que por isso mesmo se tornaram históricas, e vai até o fim do Império Romano (séc. V d.C.), quando se inicia o que se convencionou chamar de Idade Média. Mais especificamente, a expressão “Grécia Antiga” abrange o período que começa na primeira metade do segundo milênio a.C. e se estende até o séc. IV a.C., com a vitória de Alexandre da Macedônia.

contextos, situações e realidades tão diversas, e também pela natureza da literatura pesquisada. De fato, o que se sabe sobre o trabalho na Grécia Antiga, que é por onde começa este percurso, é fruto de registros deixados principalmente por filósofos e historiadores – especialmente os próprios gregos e posteriormente os romanos, seguidos de pensadores do cristianismo, como Agostinho (354-430) e Tomás de Aquino (1225-1274) – que, em geral, não têm esta categoria no campo de interesse das suas reflexões. As alusões ao trabalho feitas por tais autores estão, em geral, relacionadas às suas reflexões sobre temas que consideram mais importantes, como o da liberdade, tomada como um bem a que só se tem acesso pela superação das necessidades vitais. Neste caso, o trabalho aparece na forma de atividades cotidianas relativas à subsistência, em geral repudiadas como inferiores. Mais interessante seria se também tivéssemos acesso a registros deixados por escravos ou por pessoas comuns sobre o que pensavam ou como concebiam esse tipo de atividade cotidiana de sobrevivência a que se dedicavam.

Portanto, é preciso certa precaução para repetir noções tidas quase como consensuais sobre os sentidos do trabalho naqueles contextos, como quando se afirma que “os gregos desprezavam o trabalho, tido como um obstáculo à liberdade”. Essas são as posições daqueles pensadores cujos textos chegaram até os dias atuais, direta ou indiretamente. Sabe-se, por eles, o valor que tinha a liberdade de poder dispor de seu tempo para a contemplação do mundo e para a dedicação ao que tinham como as grandes questões da existência humana. Mas não se tem como saber o que diriam, por exemplo, os cidadãos comuns ou os “metecas”, como eram conhecidos os estrangeiros que viviam nas cidades gregas, onde encontravam um modo de inserção social, ou ainda os escravos que se dedicavam às tarefas domésticas. Ou seja, a significação do trabalho, isto é, o seu sentido para a vida de quem a ele se dedica, raras vezes mereceu consideração.

Quanto a fazer uso de noções genéricas do tipo “pré-modernidade” e “antigüidade”, procuramos restringi-las, para os fins deste estudo, aos contextos em que o trabalho ou os trabalhos eram considerados em termos valorativos. É do caráter geralmente secundário desses lugares e, portanto, da sua pouca relevância cultural, que trata a primeira parte deste capítulo.

O que se pode afirmar, com certa segurança, é que o que era considerado trabalho naqueles contextos, tem, em geral, o caráter de coerção. Na maioria dos casos, trata-se mesmo da coerção pela força da espada a que eram submetidos os

escravos. Mas há também outros modos de coerção, como a que corresponde à submissão a proprietários de terras pela força das necessidades de subsistência. O que não encontramos na literatura que descreve essas organizações sociais e suas realidades cotidianas é o trabalho como elemento capaz de forjar ideais que pudessem constituir formas de subjetivação, como se vê hoje em nossa “sociedade do trabalho”²⁵.

Além disso, não se trata também de supor que as configurações dos estratos sociais na pré-modernidade fossem todos similares. A escravidão na Grécia Antiga, por exemplo, não tem a mesma forma da escravidão no Império Romano. Assume formas distintas mesmo entre cidades gregas. Em Esparta, por exemplo, o escravo é propriedade da cidade-estado, enquanto em Atenas é propriedade do cidadão. Aliás, as formas de escravidão na história da humanidade são muito mais diversas do que se costuma admitir. Um escravo de um cidadão grego, por exemplo, poderia ter tarefas tão importantes quanto cuidar da educação das crianças (pedagogia = *paidós* ou criança + *agogé* ou condução) ou da economia, que era, por definição, o modo de funcionamento da casa (economia = *oikos* ou casa + *nomos* ou lei). Por outro lado, um índio aprisionado por uma tribo tupiniquim em terras que posteriormente se tornariam brasileiras poderia ser escravizado para tomar o lugar de um guerreiro morto no combate, passando, inclusive, a usar o seu nome. E é bem conhecida a forma de escravidão de negros africanos adotada nas Américas, que os tomava como força de trabalho de uma “raça humana inferior”. Assim, tomando esses cuidados para não fazer de certas generalizações mera arbitrariedade, podemos tratar dos distintos modos pelos quais o trabalho existiu e foi concebido em momentos e lugares tão distantes dos nossos.

Na verdade, as diferenças não se resumem a concepções distintas de trabalho. A primeira dificuldade com que temos que lidar está na ausência, na Grécia Antiga, de uma idéia geral e abstrata de trabalho, como a que temos hoje, que foi teorizada por Marx (2003) de forma seminal. Tomamos a importante análise de Vernant (1990) como guia para expor tal ausência, assim como a necessária relação que têm as exigências impostas pela vida com as atividades concebidas como trabalhos, que são, na maioria das vezes, realizadas por escravos e outras pessoas

²⁵ A noção de “sociedade do trabalho” tem, neste estudo, o sentido durkheimiano adotado por Castel (2005), em que as regulações sociais tecidas em torno do trabalho são suficientemente fortes para promoverem coesão social.

pertencentes aos estratos inferiores das sociedades. Envolvem sempre algum grau de coerção, sendo vividas como uma obrigação da qual não se pode escapar. Impera neste cenário a noção de que o trabalho embrutece o espírito, devendo por isso ser evitado pelos homens de valor. A escravidão de povos conquistados para sustentar essa forma de organização social do trabalho – o *trabalho forçado* – chega ao seu auge durante o Império Romano, no período de 50 a.C. até 150 d.C., quando o contingente de escravos nos territórios romanos chega a 10 milhões de pessoas, numa população total de 50 milhões (BRADLEY *apud* DE MASI, 1999, p.82).

Mas há também um número expressivo de pessoas que se dedicam às atividades artesanais, produzindo bens duráveis que fazem parte do cotidiano das famílias. Uma parcela significativa dessa produção, contudo, é também realizada por escravos no âmbito da própria *oikos*, termo que equivale ao que chamamos de casa, que é a célula básica de produção nas cidades gregas. Dentre esses bens estão os objetos de uso doméstico, como jarros e vasos, e outros de uso pessoal, como o vestuário. Os tipos distintos de atividades laborativas – a saber, as de natureza extrativa, como a mineração, conduzida pela cidade-estado, e a agricultura, conduzida pela família, que produziam bens consumíveis, e outras, que produziam bens duráveis – têm lugares distintos na hierarquia dos trabalhos daquele contexto e exprimem duas dimensões do trabalho, como o concebemos hoje: *a dimensão do labor, do esforço realizado, que consome aquele que o realiza, e a dimensão da obra, do resultado produzido, que realiza aquele que o produz*. Todas, contudo, são associadas ao reino da necessidade, não ao da liberdade.

O advento do cristianismo produz profundas transformações no mundo ocidental, a ponto de fundar uma nova era da história humana. Em termos de produção de subjetividade, dois aspectos merecem destaque para os fins deste estudo. O primeiro se refere aos deslocamentos sofridos, desde a fundação do cristianismo até os nossos dias, pela noção de transcendência, que se refere à instância organizadora do campo simbólico, dispositivo de sustentação e transmissão da Lei. Veremos (item 1, p.59-62) que, da perspectiva aqui adotada, a relação do sujeito com a transcendência é fundamental para a sua própria constituição ou, em outras palavras, que falar de sujeito é falar de transcendência. Em linhas gerais, com o cristianismo, o transcendente fica por muitos séculos sobreposto à própria divindade, reduzindo-se assim à sua dimensão religiosa. A modernidade traz, contudo, outras possibilidades em termos de modos de se pensar

a transcendência. O homem deixa de ser apenas criatura destinada a cumprir os desígnios de Deus, de quem todas as verdades emanam, assumindo um espaço maior no seu próprio mundo, assim como alguma autonomia para se pensar a si mesmo, para além da sua origem divina.

Assim, outras categorias adquirem estatuto ontológico, no sentido de serem fundamentais para se pensar o ser humano, entre elas o trabalho e a linguagem. Surgem versões laicizadas dos dispositivos garantidores da Lei e de sua transmissão, que deslocam a própria noção de transcendência, tomada como instância que nos determina como humanos, como, por exemplo, os modos de produção, na concepção marxista. Atualmente, esta instância parece dispersa pelas figuras que a acolheram na tradição moderna. Mais do que isso, diante da valorização da imanência, correlata à própria evolução da ciência, especialmente no que se refere ao campo da genética, o transcendente sofre um processo de enfraquecimento que leva Costa a propor a hipótese da “transcendência escondida” (COSTA, 2007, p.8), com a qual pretende enfatizar a idéia de uma “nova relação” do sujeito com o transcendente, na qual ele reavalia o nível do sacrifício a que se dispõe, em contraposição à de “ruptura”.

Ao longo dos séculos do cristianismo que constituem o período medieval, o trabalho se mantém reservado às camadas inferiores das populações e a forma de organização social que o caracteriza é a da servidão, outra modalidade de trabalho forçado. No auge do feudalismo, os servos se submetem aos senhores feudais em troca de um pedaço de terra para trabalhar e da segurança que lhes é prometida, e pagam com o produto de seu trabalho. O catolicismo, que se tornou o discurso oficial da Igreja, agora comprometida com as relações em torno do poder soberano, legitima no texto bíblico – “comerás o pão do suor do teu rosto” (Gênesis, 3,19) – o caráter de expiação que tem o trabalho para os menos favorecidos, que sofrem aquela forma de coerção. Naquele contexto, não é do trabalho que provém a riqueza, mas da posse das terras, em torno das quais se organizam os interesses da aristocracia e do clero, levando a uma situação de pouquíssima ou nenhuma mobilidade social.

Contudo, ainda que os critérios de estratificação social continuem baseados no nascimento, o cristianismo introduz a noção de igualdade entre os homens, até então simplesmente impensável, talvez a mais importante transformação do mundo ocidental, e este é outro aspecto a destacar. Dumont (1991) situa neste fenômeno

“os primórdios cristãos do individualismo”. Para ele, a religião cristã se apropria de certos aspectos da concepção grega do mundo, como a valorização da contemplação como parte de uma vida verdadeiramente digna, deslocando o próprio sentido da noção de dignidade humana, que não mais se restringe à aristocracia. Se na Grécia Antiga a vida contemplativa é destinada aos filósofos, no cristianismo ela é idealmente destinada a todos. A igualdade adquire estatuto universal, pois é concretizada em Deus: “a alma individual recebe valor eterno de sua relação filial com Deus e nessa relação se funda igualmente a fraternidade humana” (DUMONT, 1991, p.42). A conversão para o cristianismo é acessível a todos, sem distinções étnicas, sociais ou de qualquer outra natureza. O pronome *nós* dos cristãos passa a abranger um contingente cada vez maior de pessoas, formando uma massa de fiéis até então inédita, cada um dos quais buscando a certeza de ser um dos merecedores da graça de ter, na vida eterna, um lugar junto ao Criador.

Cada momento do cristianismo vê critérios distintos para a salvação eterna, chegando à institucionalização de um mercado de indulgências, cuja lógica promove uma espécie de negociação entre o pecador e a Igreja a respeito do tempo de condenação ao purgatório a ser cumprido pelo primeiro. Visa a redenção dos pecados pelo pagamento da indulgência, o que provoca a revolta de muitos cristãos que vêem nessa forma de privilégio dos mais ricos um insustentável desvirtuamento dos ensinamentos do filho de Deus. A doutrina da predestinação das reformas protestantes visa justamente essa prática da Igreja Católica, afirmando que de nada adianta a obra (a doação de dinheiro para a Igreja) visto que não é ela - a Igreja - que decide o destino da alma: isso já está decidido por Deus de uma vez por todas, desde o início dos tempos. É o limiar dos movimentos reformistas do cristianismo, que produziram uma importante inflexão no lugar social do trabalho, conduzindo-o ao alto da escala de valores da modernidade.

A diversidade de modos pelos quais o trabalho pode ser descrito, que procuramos ilustrar na introdução deste estudo, evidencia uma complexidade semântica que reflete a sua posição central para a vida humana ao longo de séculos da modernidade, em termos dos modos de organização social estabelecidos, com efeitos no imaginário cultural que caracteriza cada momento desse período histórico. Essa centralidade pode ser abordada a partir de perspectivas distintas, assumindo então diferentes formas, de acordo com a que for adotada. Da perspectiva da

organização social, optamos, para os fins deste estudo, por destacar as formas de centralidade econômica e social, que, tomadas em conjunto e formuladas a partir de certa tradição filosófica, evidenciam rupturas em relação às formas sociais pré-modernas, dando visibilidade a esses dois aspectos que caracterizam os modos de organização social modernos, e configuram o cenário no qual o trabalho passa a constituir uma realidade com força simbólica para se fazer presente nos ideais sociais.

O investimento moral no trabalho concerne aos valores normativos das condutas individuais, que forjam, ao longo de séculos da história moderna, modos de subjetivação dos quais ressaltamos algumas características principais, a fim de esquematizá-los a título de introdução. Trata-se de um processo pelo qual, ao longo do tempo, o trabalho é alçado ao topo da escala moderna de valores. Começa pela tradição pré-moderna cristã, que condena o “homem pecador” ao trabalho, como castigo divino. Mesmo que se leve em conta a ambigüidade refletida em algumas tentativas de valorização do trabalho, presentes em Hesíodo (1996) e em Platão (1999), em momentos distintos da antigüidade grega, e posteriormente em Agostinho (*Apud* MATTHEWS, 2007), que o considera uma graça divina, a dimensão de expiação é a que prevalece.

No encontro do ideário das reformas protestantes, por cuja doutrina da predestinação o homem é coagido ao trabalho como forma de provar sua inserção entre os eleitos à salvação eterna²⁶, com o advento do pensamento liberal, dá-se o surgimento do “homem liberal” ou “homem econômico” das origens do capitalismo, atraído ao trabalho, não mais apenas pelas necessidades de subsistência, mas agora também pela possibilidade de acesso à riqueza e, portanto, à mobilidade social. Essa transformação é detalhadamente descrita pela análise weberiana das profundas relações entre o *ethos* protestante e o *ethos* capitalista (WEBER, 2005). A ética do trabalho, fundada naquele processo, sofrerá posteriormente os deslocamentos correspondentes à transição do “homem acumulador” do capitalismo protestante para o “homem consumidor” do capitalismo contemporâneo (CAMPBELL *apud* COSTA, 2004), que é instado ao trabalho pela possibilidade de acesso ao consumo.

²⁶ A crença que fundamenta esta atitude é a de que Deus deseja a ordenação racional do mundo, que seria construída em conformidade com aquela ascese puritana de dedicação ao trabalho. Assim, o sucesso obtido por cada um que contribui para fazer reinar no mundo dos homens a ordem divina é a maneira pela qual Ele manifestaria à criatura a sua condição de eleita para a vida eterna.

Vejam, contudo, com um pouco mais de detalhes, alguns desses momentos que antecederam a valoração moral do trabalho na modernidade, começando pelas formulações que recebeu na Grécia Antiga, até as redescições feitas pelo pensamento cristão medieval, de forma a evidenciar o lugar de desvalor que ocupava, especialmente por ser reduzido às atividades impostas pelas necessidades da vida, em geral repudiadas como inferiores. Mas será possível evidenciar também, considerando que a categoria trabalho nem sempre teve os mesmos conteúdos ao longo da história, que os trabalhos, sob esta ou outra denominação, sempre foram elementos estruturantes de toda forma social humana.

Se o cidadão grego não se considerava trabalhando quando se dedicava aos assuntos da *polis*, não quer dizer que as atividades que realizava não fossem relevantes em termos de organização social. O que lhe falta, aos nossos olhos obviamente, é a noção geral de trabalho no sentido abstrato como a que se tem hoje – uma invenção moderna. Quando se fala de trabalho na antigüidade, engloba-se neste termo diversas atividades que não têm qualquer relação entre si para aqueles que as realizam. Melhor seria falar de trabalhos, no plural, mas ainda assim se tomariam atividades dispersas em seus sentidos sociais como um conjunto de elementos que guardariam algo em comum. As atividades agrícolas, por exemplo, envolvem sempre uma boa dose de esforço e são organizadas em função dos ciclos da natureza; são voltadas para o atendimento das necessidades da vida (*os erga*). O artesanato, por outro lado, voltado para a produção de bens como roupas, artefatos de cozinha, de caça e de guerra, entre outros, é também exercido na maioria das vezes no âmbito da *oikos*. Mas os gregos não diriam que ambas fossem trabalho, no sentido de serem concebidas como engrenagens de um mesmo sistema.

Contudo, a sua distribuição entre aqueles que compõem um agrupamento social é fator determinante da organização do grupo. Um grupo social que valoriza as conquistas pela guerra terá um lugar privilegiado para as atividades militares. Na verdade, em qualquer momento da história humana pode-se pensar a valorização de determinada atividade considerando a sua finalidade de acordo com uma hierarquia de valores vigentes, ou seja, de acordo com critérios que fazem sentido naquele contexto. A polarização entre trabalho e lazer, por exemplo, em que o primeiro está associado ao sacrifício e o segundo ao prazer, só é possível quando o processo de industrialização ocupa grande parte da população nas plantas das fábricas, impondo horários cada vez mais rígidos, deixando pouco tempo para que os trabalhadores se

dediquem a outros interesses, e estabelecendo uma cisão entre *tempo de trabalhar* e *tempo de viver*. Portanto, não só na Grécia Antiga, como antes na Mesopotâmia, no Egito e na Pérsia, os modos pelos quais as atividades se distribuem entre as populações são fundamentais para a constituição das formas de organização social que regeram a história daqueles povos.

1.1.1 O lugar do trabalho na antigüidade grega

Começar pela Grécia Antiga é uma arbitrariedade que consideramos razoavelmente justificada pela noção consensual de que se trata do berço do Ocidente ou do modo de ser ocidental. Ainda assim, não deixa de ser uma arbitrariedade porque significa abrir mão de pesquisar outras culturas como, por exemplo, a Mesopotâmia, considerada o berço da própria civilização, pois teria inventado a cidade, como mostra a antropóloga Gwendolyn Leick (2003), no seu livro *Mesopotâmia: a invenção da cidade*. Contudo, essa opção acaba por se justificar também por outra razão: uma breve visada panorâmica em material alusivo a períodos anteriores mostra que a coerção, mais especificamente a escravidão, caracteriza a relação com o trabalho de um modo geral.²⁷ Aliás, não causa nenhuma estranheza a constatação de que, numa época de conquistas e dominação pela força da espada, em que o poder é exercido soberanamente em nome de uma divindade, a escravidão das tribos e povos subjugados seja utilizada para permitir aos conquistadores a liberdade de dispor dos seus movimentos e ações com relativa independência em relação às necessidades da vida. Assim, o trabalho como obrigação diante das necessidades impostas pela subsistência individual e pela sobrevivência coletiva é em geral reservado às parcelas menos favorecidas das populações, especialmente aos escravos. Mas não só aos escravos. O artesanato,

²⁷ A título de ilustração, mencionamos a administração de Churupaque, uma cidade-estado suméria que durou, em números redondos, os mil anos correspondentes ao terceiro milênio a.C. Ela tinha uma estrutura econômica e social que combinava um sistema coletivo (baseado numa administração central operada por um templo) e um privado (baseado no equivalente ao *oikos* grego, a célula de produção privada correspondente a uma família extensa e seus dependentes, que incluía as terras e as instalações produtivas). É um cenário em que “as pessoas sem vínculos familiares eram, com freqüência, os membros mais pobres da sociedade e empregadas pelas grandes organizações como templos e palácios. Os prisioneiros de guerra formavam um considerável contingente de tais pessoas.” (LEICK, 2003, p.102). Esses ‘empregados’, contudo, viviam também em condições de escravidão, recebendo como pagamento apenas rações de cereais.

por exemplo, que já é concebido na Grécia Antiga como profissão, ocupa grande parte da população estrangeira, os metecas.

Isso não significa, obviamente, que aqueles que se encontram livres da luta cotidiana pela subsistência fiquem restritos ao ócio, como é concebido hoje. Contudo, as atividades a que se dedicam, que dizem respeito, em geral, à condução dos negócios de interesse da *polis*, não são concebidas da mesma forma que se pensa o trabalho hoje. O lugar que ocupam naquelas sociedades e, principalmente, o lugar que têm em termos psicológicos, relativo ao sentido que cada homem dá à atividade a que se dedica, está longe da centralidade adquirida pelo trabalho na modernidade.

Além disso, aquelas condições são marcadas pela diferença fundamental relativa à ausência de um sentido geral, correspondente ao que Marx definiu como trabalho abstrato, criador de valor de troca, diferente do trabalho concreto, criador de valor de uso, que, “pela forma e pela matéria, decompõe-se em maneiras de trabalho infinitamente diversas” (MARX, 2003, p.30). A noção de trabalho abstrato só se torna possível com o pleno desenvolvimento do mercantilismo, que se dá nos séculos XIII a XV, quando se constituem os mercados de trocas e os sistemas de produção passam a visar a inclusão dos produtos naqueles mercados e não mais a utilidade que cada um deles teria para um usuário específico – uma transformação decorrente da conquista da liberdade de uso e arrendamento (e posteriormente de propriedade) de terras, por parte dos camponeses, dando início ao fim do sistema feudal (HUBERMAN, 1986, p.39-87).

Vernant (1990, p.247-284) também aponta esta ausência, na Grécia Antiga, de uma idéia abstrata de trabalho, como a que temos hoje: “Não se vê aparecer a idéia de trabalho como grande função social, como tipo de atividade humana específica” (VERNANT, 1990, p.257). Em vez de um único termo que denotasse uma grande função humana, geral e abstrata, havia termos que cobriam diferentes grupos compostos por uma pluralidade de atividades, cada uma constituindo um tipo particular de ação. O que Huberman havia concluído sobre a necessidade de um sistema geral de trocas como condição para o surgimento de um sentido geral e abstrato de trabalho é aqui corroborado por Vernant em relação à Grécia Antiga e explorado no sentido da ausência de uma função psicológica unificada do trabalho:

Para que as diversas atividades de trabalho integrem-se umas às outras e componham uma função psicológica unificada, é preciso que o homem, sob as formas particulares a cada tarefa, possa apreender a sua própria atividade como trabalho em geral. Isto só é possível no quadro de uma economia plenamente mercantil em que todas as formas de trabalho objetivam igualmente criar produtos em vista do mercado. [...] Por intermédio do mercado, todos os trabalhos efetuados no conjunto da sociedade são postos em relação uns com os outros, confrontados uns com os outros, igualados. Daí, duas conseqüências. Em primeiro lugar, a atividade de trabalho [...] aparece [...] como fundamento da relação social. Em segundo lugar, essa confrontação universal de produtos do trabalho no mercado transmuta também os trabalhos humanos, sempre diversos e particulares, em uma mesma atividade de trabalho, geral e abstrata (VERNANT, 1990, p.282).

No texto grego mais antigo a que se tem acesso em que o trabalho é tematizado, *Os trabalhos e os dias* de Hesíodo (1996), de fins do século VIII a.C., ele aparece como uma conseqüência de um conflito entre Zeus e Prometeu. Em linhas gerais, o roubo do fogo, perpetrado pelo segundo, para entregá-lo em seguida ao homem, teria o seu preço cobrado pelas divindades: doravante, toda riqueza teria a labuta (o trabalho que demanda esforço e consome quem o realiza) como condição. Trata-se do fim da Idade de Ouro, e do estabelecimento de uma relação de co-dependência entre a fecundidade que a caracteriza, quando todas as riquezas nascem da terra espontaneamente, e o trabalho, pelo qual, a partir de então, toda riqueza terá que ser arduamente conquistada.

Já nesta versão mítica grega sobre a origem do homem, o trabalho aparece como fundamental para a própria condição humana. Mas além desta dimensão de maldição que o caracteriza (e será mantida posteriormente na moral cristã: “comerás o pão do suor do teu rosto”), o trabalho adquire também uma relação ambígua com a fecundidade. Por um lado, a oposição entre a fecundidade espontânea da terra na Idade do Ouro e a posterior imposição do esforço do trabalho para acesso à sua riqueza. Por outro, a doravante inseparável associação entre fecundidade e trabalho, pela imposição ao homem do ciclo de nascimento e morte, no qual a fecundidade da mulher tem um papel fundamental e é concretizada no trabalho do parto.²⁸

O trabalho e a fecundidade são então funções opostas e complementares e a condição humana fica marcada por este caráter duplo e ambivalente. “Toda vantagem tem sua contrapartida, todo bem, seu mal” (VERNANT, 1990, p.252). E, para Hesíodo, neste mundo de duplicidade, “só uma coisa não engana porque implica a aceitação da nossa condição de homem e nossa submissão à ordem

²⁸ Na versão de Hesíodo, é o mito de Pandora que estabelece o relato sobre a primeira mulher, a partir da qual os homens, que até então nasciam diretamente da terra, conhecem o nascimento por geração e, conseqüentemente, o sofrimento e a morte.

divina: o trabalho” (Ibidem). Não fica claro, pelo texto, se ele se refere apenas ao trabalho agrícola, mas, de qualquer modo, a originalidade da sua concepção, e é isso que mais nos interessa, está em conceder àquela atividade um lugar no pensamento mitológico, atribuindo-lhe assim, já na Grécia Antiga, o núcleo originário do valor religioso que virá a adquirir com o advento do cristianismo.

Esta valoração do trabalho-labuta pela via do pensamento mítico e intuitivo curiosamente não se reflete no pensamento grego representado pelos filósofos que surgiram poucos séculos depois de Hesíodo. A contemplação ganha prioridade em relação à ação no pensamento filosófico e o trabalho fica praticamente interdito como objeto de reflexão. Nem por isso, contudo, deixa de ter relevância para o modo de organização social.

O Livro II da República de Platão (428/27 – 347 a.C.) estabelece, nas palavras atribuídas a Sócrates, as razões pelas quais surge a cidade: “O que causa o nascimento de uma cidade, penso eu, é a impossibilidade que cada indivíduo tem de se bastar a si mesmo e a necessidade que sente de uma porção de coisas” (PLATÃO, 1999, p.54). Os homens se unem numa cidade então primeiramente para fazer frente às necessidades impostas pela vida, que são, portanto, os seus alicerces: são aquelas relativas à produção de bens e serviços para subsistência material, acrescidos daqueles voltados aos prazeres do corpo e do espírito. Na seqüência dos Livros III, IV e V, Platão acrescenta ainda as funções relativas à defesa e proteção da cidade e à própria condução dos seus destinos. Seu objetivo é estabelecer uma estrutura de ‘classes sociais’ de uma cidade organizada. Na base dessa estrutura situam-se os camponeses, artesãos, comerciantes e outros homens dedicados a atividades que hoje chamaríamos de trabalho. Na camada imediatamente superior estão os guardiães, responsáveis pela defesa e proteção da cidade. E, finalmente, no topo, escolhidos entre os guardiães, encontram-se os filósofos, responsáveis pela sua direção. Platão, portanto, concebe uma hierarquia em termos das atividades que hoje chamaríamos de trabalho, como forma de organização social da cidade.

É interessante notar que os escravos não têm um lugar definido naquela hierarquia pelo simples fato de não serem tomados como seres da mesma natureza humana que os gregos. Aristóteles (1999, 2000), posteriormente, com um pensamento marcado pela atribuição de qualidade ao espaço, no qual cada coisa tem o seu lugar natural (“o fogo sobe porque o seu lugar natural é nas alturas”),

afirma que a servidão é o lugar natural dos escravos. Assim, como Platão, ele também esteve longe de valorizar o trabalho. A sua concepção de trabalho na *Política* evidencia o repúdio às atividades que se pode abranger nesta categoria: “[...] desde o momento em que nascem, os homens estão determinados uns para a sujeição, outros para o comando. [...] onde um homem manda e outro é mandado, pode-se dizer que existe um trabalho. [...] Essa dualidade existe nas criaturas vivas como conseqüência de sua natureza” (ARISTÓTELES, 1999, p.150).

Essa concepção do ser humano submetido a uma dualidade dessa natureza explica por que não importava, para fins de determinação do seu lugar social, o fato de que as atividades realizadas pelos escravos não se restringiam aos trabalhos mais pesados como, por exemplo, a mineração, mas incluíam também atividades como a *pedagogia* (o acompanhamento de jovens na sua preparação para a cidadania). O problema não está no tipo de atividade, mas no fato de ser portador de uma natureza que o define como “comandado”. Por isso ele não poderia nunca ter acesso à liberdade de escolha, à soberania moral. E isso vale também para as mulheres. Vale a pena trazer tais concepções nas suas próprias palavras:

Do mesmo modo, o homem é superior e a mulher inferior, o primeiro manda e a segunda obedece; este princípio, necessariamente, estende-se a toda humanidade. Portanto, onde houver essa mesma diferença que há entre alma e corpo, ou entre homens e animais (como no caso dos que têm como único recurso usar o próprio corpo, não sabendo fazer nada melhor), a casta inferior será escrava por natureza, e é melhor para os inferiores estar sob o domínio de um senhor. [...] Sem dúvida, o uso dos escravos e dos animais domésticos não é muito diferente, uma vez que em ambos o corpo atende às necessidades da vida (ARISTÓTELES, 1999, p.150-151).

A questão que orienta tais reflexões é, na verdade, a da liberdade. E o que impõe uma grande dificuldade aos olhos ocidentais contemporâneos, cuja visão é tão comprometida com a concepção cristã da igualdade entre os homens diante de Deus, é a concepção aristotélica de natureza, incluindo a natureza dos homens, em que cada coisa e cada homem tende para o seu “lugar natural”.

Da perspectiva aristotélica, apenas três modos privilegiados da vida grega são caracterizados pela liberdade. Deixemos de lado, por ora, o primeiro deles, que é a vida dedicada aos prazeres do corpo, pois não vem ao encontro dos nossos interesses mais imediatos. Os outros dois são a *bios politikos* e a *bios theoretikos*.²⁹

²⁹ Essas noções de *bios politikos* e *bios theoretikos* não guardam uma correspondência direta com as noções latinas de *vita activa* e *vita contemplativa*, cujos deslocamentos em termos das suas relações valorativas foram analisados por Arendt (2005), no sentido de evidenciar a inversão ocorrida. A *vita activa*, que Arendt analisa,

Ambas têm importância na vida grega, mas é somente pela *bios theoretikos*, ou seja, pela contemplação da infinita quietude do *kosmos*, que o homem grego poderia chegar à verdade das coisas e de sua existência – só a filosofia, portanto, tem este privilégio. Para ele, essa seria a melhor forma de vida humana porque seria a mais próxima do modo de existência de Deus. Essa valorização da contemplação já está presente na *República* idealizada por Platão, em que toda a organização da vida na *polis* é submetida ao modo de vida do filósofo, que se encontra no topo da pirâmide e inclui a cessação de toda atividade, inclusive a política³⁰. Nos dias de hoje, ao contrário, aprendemos a valorizar a dimensão ativa de nossas vidas em detrimento da contemplativa. A expressão “vida contemplativa”, que não chega a ser freqüente no senso comum, quando ocorre, é, em geral, confundida com ócio, passividade ou coisa parecida, com conotação sempre negativa em termos morais. Ao contrário, a expressão “vida ativa”, esta sim mais presente no senso comum, sugere iniciativa, ocupação e outras idéias opostas à passividade.

O trabalho e o labor, por sua vez, que obviamente não estão incluídos no âmbito da *bios theoretikos*, não fazem parte também da *bios politikos*. Esta constitui a esfera dos assuntos “especificamente humanos”, segundo Aristóteles (1999), com ênfase na “ação, *praxis*, necessária para estabelecê-la e mantê-la” (ARENDDT, 2005, p.21), e é reservada aos cidadãos, uma parcela mínima da população, que exclui as mulheres, as crianças, os estrangeiros e os escravos. Para ter acesso à *bios politikos*, ou seja, à participação na vida pública da *polis*, o cidadão tem de estar livre de qualquer engajamento “inferior” em atividades que seriam classificadas hoje como trabalho. Dentre elas, aquelas que dizem respeito à subsistência individual ou da família, portanto, da ordem do labor (como, por exemplo, cozinhar), são delegadas a escravos. A própria gestão da *oikos*, ou seja, a *oikonomia* é uma atividade menos importante diante da política na *agora*, local dos debates relativos aos assuntos da *polis*.

Assim, apesar de se poder perceber certa ambigüidade em relação ao valor do trabalho na antigüidade grega, quando, por exemplo, segundo Xenofonte, Sócrates, citando Hesíodo, afirma que “o trabalho não envergonha, mas sim a

abrange três atividades fundamentais, como veremos: o labor, o trabalho e a ação. Dentre elas, a *bios politikos* incluiria apenas a ação, excluindo as outras duas.

³⁰ O termo *skhola*, no grego, que denota essa cessação das atividades, corresponde ao *otium*, do latim, do qual deriva a palavra moderna ócio, cujo sentido usual contemporâneo é indicativo da inversão de valores ocorrida, analisada por Arendt (2005).

preguiça” (ARENDR, 2005, p.93, nota), as atividades concebidas como trabalho são apenas aquelas tidas como inferiores, até mesmo desprezíveis, na Grécia dos filósofos, a ponto de não ser um tema que merecesse maior atenção ou que mobilizasse o interesse daqueles que pensavam sobre as questões da existência humana. Mesmo nesta passagem de Xenofonte, trata-se, segundo Arendt (2005, p.93), de uma acusação que ele fazia a Sócrates de “instilar em seus discípulos um espírito de servilidade”.

Outro modo de distinguir os tipos de atividades então concebidas como trabalho seria pela especialização (*epistemia*) e pela constituição de uma profissão ou de um ofício. Neste sentido, o trabalho se acha mais estreitamente limitado ao domínio das profissões artesanais (*banausikai*). De um modo geral, contudo, as atividades relativas ao comércio e outras como a medicina ou até mesmo a adivinhação (relativa aos oráculos), que também apresentam graus de especialização ainda que distintos, também são tratadas como ocupações, no sentido que temos hoje de profissão (*technai*). Em grau menor, em termos da especialização necessária, o mesmo se passa com as atividades relativas à produção agrícola, que demandam um maior grau de esforço (*ponos*). Todas essas atividades podem ser tomadas como tipos distintos de trabalho, mas não no sentido de serem percebidas como “facetadas de uma noção global [de trabalho] comparável à nossa” (MERCURE; SPURK, 2005, p.18-20).

Finalmente, as próprias atividades administrativas, pelas quais os cidadãos cuidam da gestão dos interesses coletivos da *polis*, ou seja, os ofícios de Estado, não são tidas como trabalho, nem no sentido da produção de bens necessários à vida (*erga*), e menos ainda no de labuta (*ponos*), apesar de o serem aos nossos olhos. São exercidas no campo da política, da ação entre iguais, por cidadãos livres das imposições relativas ao atendimento das necessidades da vida. A despolitização que caracteriza já há algumas décadas a esfera do trabalho, promovida principalmente pelo discurso neo-liberal, que investe fortemente na racionalidade econômica e anuncia a superação de conflitos ideológicos e, portanto, se pretende apolítico, dificulta a nossa compreensão sobre o lugar de atividades cujo exercício esteja isento de interesses econômicos, sem qualquer relação com o lucro. O crescimento recente do trabalho voluntário, pelo qual alguns se dedicam à prática da solidariedade, talvez seja indicativo de uma mudança neste sentido. De qualquer

modo, quanto às atividades a que se dedicavam os cidadãos gregos, seria ingênuo supor que se tratava de mero altruísmo, apesar de que a noção de bem comum tinha uma força à qual também há muito nos desabituamos. Certamente as questões de poder estavam presentes nas relações pelas quais os interesses se confrontavam, mas o poder estava longe de se reduzir à dimensão econômica.

Assim, as atividades então concebidas como trabalho incluem todas aquelas voltadas para as necessidades da vida, mas excluem outras que hoje consideraríamos trabalho, como é o caso da condução dos negócios da *polis*. Isso não quer dizer, contudo, que aquelas atividades do trabalho e do labor, tidas como inferiores, deixam de ter importância relativa à organização social da vida nas cidades. Ao contrário, vimos que a República de Platão era organizada a partir das ocupações e responsabilidades de cada um dos seus membros, o que nos permite falar de uma hierarquia dos trabalhos, mas não do trabalho.

Destacam-se, portanto, três aspectos que caracterizam o lugar do trabalho naquele cenário. O primeiro se refere à ausência de uma idéia geral e abstrata de trabalho como a que temos hoje. O segundo diz respeito, por um lado, à irrelevância política da racionalidade econômica, que valoriza a lógica da maximização dos ganhos individuais, e, por outro, à prevalência do processo político da *polis*, que enfatiza a lógica do interesse comum. E, finalmente, o terceiro concerne à sua relevância para a forma de organização social que caracteriza a cidade-Estado grega. Na medida em que não se restringe o trabalho no sentido das atividades “inferiores” do labor, da luta pela sobrevivência, mas se inclui também as da fabricação de bens e provisão de serviços necessários à vida, assim como as atividades dignas do cidadão, como as administrativas, os ofícios de estado, pode-se dizer que se trata de uma categoria fundamental na determinação do modo de organização social. Tal relevância é atestada, não só pela *República* de Platão, mas também pela *Política*, de Aristóteles, que afirma ser “consenso que num Estado *bem organizado*, os cidadãos devem liberar-se de todas as tarefas inferiores” (ARISTÓTELES, 1999, p.194, grifo nosso). Aos trabalhos, contudo, ficava reservada uma posição de pouca ou nenhuma importância para a produção de riqueza e menos ainda para a geração de poder, o que fazia com que tais atividades não fossem determinantes na formação dos ideais sociais. Em outras palavras, os trabalhos não importavam para a constituição do ideal de homem grego.

1.1.2 Maldição e santificação do trabalho no cristianismo

Os primórdios do cristianismo assistem à derrocada do até então fabuloso Império Romano. Uma das facetas da degradação dos vínculos que mantêm a coesão do Império diz respeito ao trabalho, então baseado na escravidão dos povos conquistados. Na verdade, a escravidão é apenas uma das formas de trabalho compulsório que a antiguidade romana conhece, tendo convivido com outras formas de dominação de pessoas e de exploração de trabalho. A escravidão representa apenas uma das pontas de todo um espectro de situações de dependência que envolvem alguma forma de coerção ao trabalho. Há, por exemplo, a modalidade de colonato, que pode ser comparada à servidão feudal, surgida posteriormente, pois envolve elementos da plebe que buscam a proteção dos senhores de grandes propriedades denominadas vilas: recebiam, além da proteção, um pedaço de terra para trabalhar e davam, em troca, parte do produto de seu trabalho. De qualquer modo, a escravidão é a forma dominante de trabalho forçado por vários séculos, em particular na Itália dos séculos I a.C. a II d.C., quando os escravos somam uma parcela significativa da população, constituindo-se como um dos pilares da riqueza romana e penetrando maciçamente no próprio tecido social das várias regiões do Império. Quando as guerras de conquista arrefecem ao final do século II d.C., a disponibilidade de mão de obra escrava é significativamente reduzida, provocando uma crise inédita em muitos setores da economia romana dependentes daquele tipo de trabalho.

O fim do Império Romano marca o início do período medieval da história do Ocidente, em que o cristianismo ganha a forma católica que caracteriza o seu discurso oficial e modo de organização. No decurso desse longo período pouca coisa muda quanto ao valor atribuído ao trabalho pelas sociedades de então. Continua correspondendo a atividades rejeitadas pelas camadas superiores dos estratos sociais, reservadas portanto às camadas inferiores de forma coercitiva. Com o desenvolvimento dos sistemas de feudos, a forma de coerção, além da escravidão, é a da corvéia, pela qual o indivíduo ganha acesso a um pedaço de terra com direito à proteção oferecida pelo senhor feudal, dando em troca parte do que é produzido.

Desde suas origens mais remotas, a tradição cristã foi ambígua em relação ao lugar do trabalho. Por um lado, trata-o como uma maldição, como vimos anteriormente (item 1, p.45-46). O Velho Testamento condena a ociosidade e toma o trabalho como consequência do pecado original: “comerás o pão do suor do teu rosto” (Gênesis, 3,19). No Novo Testamento, uma passagem da segunda Epístola de Paulo aos Tessalonicenses reforça aquela maldição: “quem não quiser trabalhar, não tem o direito a comer” (II Tessalonicenses, 3,10), diz ele, referindo-se aos “vadios e desordeiros” que não se dedicam ao trabalho.

Por outro lado, algumas passagens da primeira epístola de Paulo aos coríntios ilustram outra concepção do trabalho, não mais como maldição, mas como instrumento da justiça divina, que será retomada nas reformas protestantes do século XVI: “O que planta ou o que rega são iguais; cada um receberá a sua recompensa, segundo o seu trabalho” (I Coríntios 3,8); “A obra de cada um aparecerá. O dia (do julgamento) demonstrá-lo-á. Será descoberto pelo fogo; o fogo provará o que vale o trabalho de cada um” (I Coríntios 3,13).³¹ As reformas vão então valorizá-lo pela sua conexão com o chamamento divino para a profissão da fé cristã³²,

Nas culturas que emergem na história do Ocidente a partir do advento do cristianismo, o elemento fundamental em termos de organização das formas de subjetivação é o religioso, ao qual se reduzem as questões relativas à transcendência, no sentido de sede ou lugar da alteridade em relação à qual o sujeito se refere nos processos de subjetivação, apreendendo assim um modo de ser e de dever ser. Sem esta instância de alteridade, não saberíamos quem somos ou quem devemos ser³³.

³¹ Citações disponíveis em <http://www.bibliacatolica.com.br/>, acesso em 21/12/2006.

³² Veremos adiante (item 1, p.67-70) que se trata da questão relativa à tradução do termo grego *klêsis* (que pode ser vertido para o português como chamado, apelo ou convocação), na forma como ocorre nos textos paulinos, para *Beruf*, no alemão, feita por Lutero e analisada por Weber (2004). Em linhas gerais, a tese de Weber afirma que a tradução feita por Lutero de distintos sentidos da *klêsis* paulina para o alemão *Beruf* transferiu para o plano intramundano a sacralidade a eles inerente originalmente, abrindo espaço para o surgimento de um protestantismo ‘liberal’, no sentido de deflacionar a noção de Providência em benefício da intervenção humana.

³³ Outro modo pelo qual a dimensão de alteridade se apresenta, que foi também profundamente afetado pelo advento do cristianismo, é o da delimitação de fronteiras entre o ‘nós’ e o ‘eles’: ‘nós’, *judeus*, em relação a ‘eles’, *gentios*; ‘nós’, *gregos*, em relação a ‘eles’, *estrangeiros*; ‘nós’, *romanos*, em relação a ‘eles’, *bárbaros*; ‘nós’, *cristãos*, em relação a ‘eles’, *pagãos*; etc. A novidade cristã foi o princípio do amor ao próximo e a correlata facilidade com que pagãos podiam se converter. Na verdade, a conquista de novos fiéis foi promovida pela Igreja até o extremo de usar todo o seu peso político para tanto, incluindo o uso da força.

Cabe aqui um esclarecimento. O termo transcendência remete a inúmeras acepções que se constroem ao longo da própria história da filosofia ocidental. Um uso freqüente e coloquial que dele se faz concebe o transcendente como aquilo que “vai além”. Neste sentido, pode-se pensar na experiência da transcendência como uma experiência que vai além do campo sensorial, ou seja, que nos remete a uma outra ordem de coisas, diferente desta com que estamos acostumados a lidar através dos nossos sentidos corporais ou que nos é imediatamente acessível. Já nessa primeira aproximação ao tema, ainda que visando uma simplificação possível, não conseguimos evitar a complexidade que lhe é inerente, presente aqui numa questão que se coloca no seu horizonte filosófico, sobre as distinções entre experiência imediata e experiência mediata ou mediada por outra instância (como, por exemplo, a linguagem).

Outra dimensão importante da noção de transcendência é a que enfatiza a sua relação de oposição à imanência. Neste sentido, pode-se dizer que algo é de natureza transcendente quando não pertence à mesma região ontológica daquilo em relação ao qual ele transcende – uma forma mais elaborada de afirmar que transcender é “ir além”. Na história da filosofia ocidental, a partir do advento do cristianismo, o transcendente ficou superposto à própria idéia de Deus: referir-se à transcendência era o mesmo que se referir a Deus. Neste caso, em que o transcendente se refere também ao princípio criador (Deus criou todas as coisas e fez o homem a sua imagem e semelhança), a relação entre transcendência e imanência torna-se ainda mais polêmica. Boff tenta superar os impasses teóricos colocados por esta perspectiva propondo a noção de transparência:

Deus não pode ser tão transcendente, pois se assim fosse, como saberíamos dele? Ele deve ter alguma relação com o mundo. Anunciar um Deus sem o mundo faz fatalmente nascer um mundo sem Deus. Também não pode ser tão misturado com as coisas que acaba sendo uma parte deste mundo. Se Deus existe como as coisas existem, então Deus não existe. Ele é o suporte do mundo não porção dele. É aqui que tem sentido a transparência. Ela afirma que a transcendência se dá dentro da imanência sem perder-se nela, caso contrário não seria realmente transcendência. E a imanência carrega dentro de si a transcendência porque comparece sempre como uma realidade aberta a intermináveis referências. Quando isso ocorre a realidade deixa de ser transcendente ou imanente. Ela se faz transparente. Encerra dentro de si a imanência e a transcendência (BOFF, 2009).

A nosso ver, a noção de transparência não supera o problema da tensão entre transcendência e imanência, que talvez não deva mesmo ser superado. Se tomamos a noção de transparência como propõe o autor e afirmamos a

transcendência dentro da imanência, teremos que perguntar se a primeira estaria toda dentro da segunda, ou se haveria um resto. No primeiro caso, as duas noções colapsam numa só, o que não parece ser a intenção do autor, pois as tornaria desnecessárias: Deus e o homem seriam apenas transparentes. No segundo caso, se há um resto de transcendência fora da imanência, voltaríamos ao início do problema.

De qualquer modo, nossa intenção, com essas alusões a questões que compõem a complexidade da noção de transcendência, é tão somente de delinear o quadro a partir do qual destacamos aquilo que mais nos interessa, da perspectiva do sujeito, pois é nesta perspectiva que reside o nosso interesse, ainda que ela imponha uma interlocução com o campo da filosofia. Mais especificamente, o centro de nosso interesse está no próprio processo de constituição subjetiva, que, da perspectiva aqui adotada, pressupõe uma instância à qual nos referimos como o Outro, que organiza o campo simbólico no qual o sujeito tem de se inserir para se constituir como tal, que corresponde, portanto, à Lei. Nas palavras de Bezerra Jr.:

Ninguém nasce sujeito. Para que a criança atinja este ponto de sua trajetória existencial (que pode não ser alcançado, ou pode ser perdido) ela precisa ser inserida no campo da linguagem. Neste momento se produz sobre a criança um duplo efeito: ao mesmo tempo se assujeita ao Outro, às leis que ordenam a operação do campo simbólico e, ao fazê-lo, emerge como um sujeito que se constitui ao responder, de um [modo] singular, às interpelações e ditames a ele dirigidos por este Outro. Em outras palavras, a constituição do sujeito e a instituição da sociedade têm como fundamento comum o reconhecimento da existência de uma ordem normativa que *transcende* o plano imediato de cada indivíduo. Como dizem os psicanalistas, a ordem social só opera na medida em que os sujeitos reconheçam sua filiação à Lei, a um conjunto de normas e regras que instituem prescrições e proscricções, limites entre bem e mal etc. (BEZERRA Jr., 2009, p.27, grifo nosso).

Assim, o termo transcendência pretende designar aqui essa instância organizadora do campo simbólico, à qual o sujeito necessariamente se refere ao se constituir como tal, pois é às demandas por ela colocadas que ele responde singularmente. Em outras palavras, trata-se da instância em nome da qual falamos e organizamos a vida em sociedade, que “dá sentido à nossa existência, como seres livres e autônomos” (COSTA, 2007, p.8).

Historicamente, o pensamento mítico-religioso se apresentava ao imaginário social com uma cosmogonia e uma teogonia que ofereciam respostas à questão das origens, constituindo-se em força aglutinadora das coletividades. Tornavam-se assim elemento estruturante do próprio modo de pensar das sociedades humanas em que eram predominantes, pois se constituíam como valor fundamental do qual

emanavam os sentidos da vida e do mundo. Os deuses, portanto, eram os referentes aos quais se ligava a noção de transcendência. Naqueles cenários, o interesse e a vontade de cada um se subordinavam aos fins sociais, pois a sociedade importava mais que o indivíduo. As religiões monoteístas que prevaleceram no Ocidente – o judaísmo e, principalmente, o cristianismo – fizeram de Deus a referência maior da transcendência até o séc. XVIII, quando surgem outras instâncias de sustentação e transmissão da Lei: a Razão, a Ciência, o Estado, a Natureza, ou seja, todas as modalidades discursivas de legitimação dos modos de organização social que predominaram na modernidade e passaram a disputar a hegemonia até então concedida à religião.

No cenário a que se chega atualmente pela radicalização da lógica individualista, quando se proclama a autonomia do sujeito, que é instado a fazer-se a si mesmo, a religião se tornou apenas uma dentre outras modalidades discursivas sobre o mundo. Vários enunciadores coletivos convivem como postulantes ao lugar de instância última à qual nos referimos para organizar os valores pelos quais nos orientamos, mas nenhum apresenta a credibilidade ou a estabilidade suficientes para tanto. Esta seria a crise da transcendência a que se refere Dufour ao postular o desaparecimento desta “instância que interpela e se dirige a todo sujeito, à qual ele deve responder e que a história sempre conheceu e colocou em operação” (DUFOUR, 2005, p.26). Neste contexto, o grau de liberdade sem precedentes na história do sujeito, que poderia corresponder à felicidade almejada ao longo de séculos, acaba por fazer dele um ser à deriva, como o define Sennett (2003), cujas forças são insistentemente minadas pela experiência da insuficiência, segundo Ehrenberg (2000), um sujeito, enfim, desorientado e abandonado à sua própria sorte.

Contudo, como afirma Bezerra Jr., “recusar a existência de Deus não implica recusar o lugar que ele ocupa (Ibidem, p.27). É neste sentido que adotamos a hipótese de Costa (2007, p.8-9) sobre a “transcendência escondida”, no sentido de afirmar os cânones da sabedoria grega e da tradição judaico-cristã como constituintes daquela instância última a que recorremos como organizadora dos valores pelos quais nos conduzimos na vida. No primeiro caso, trata-se da adoção da persuasão como modo moralmente correto para se lidar com o confronto de interesses conflituosos. No segundo, trata-se da igualdade entre os homens como valor incontestável nas sociedades ocidentais. O atributo “escondida”, considerado

pelo autor como provisório, diz respeito à precária legibilidade de seus códigos tradicionais num mundo marcado pela inflação individualista. Em termos da constituição subjetiva, trata-se de afirmar o lugar do Outro como elemento que tem caráter fundacional para o sujeito, que o provê com um campo no qual ele terá necessariamente que se inserir, oferecendo-lhe um repertório de modos possíveis de satisfação e cobrando-lhe o sacrifício de outros.

Retomando então a perspectiva ontológica da tradição cristã, esta instância era caracterizada pela auto-suficiência, no sentido de ser causa de si mesma e não causada, assim como por ser necessária e não contingente. Do ponto de vista axiológico, Deus é benevolente (doador da vida), onipotente e onipresente.³⁴ Pode-se dizer então que Ele constituiu o modelo fundamental da transcendência no Ocidente, ao longo de séculos de cristianismo, configurando uma dimensão de alteridade a partir da qual os cristãos se definem como humanos: criaturas que devem a sua existência ao Criador. Isso significa que a instância em que o homem medieval fundamenta a sua própria existência, assim como os sentidos que a ela dá, é de natureza religiosa.

Os trabalhos, enquanto atividades que constituem modos de existir humanos, têm também os seus sentidos fundamentados na experiência religiosa, uma realidade cujos vestígios estão presentes ainda hoje na língua, especialmente nos termos “vocação” e “profissão”, que aparecem com sentidos cuja abrangência extrapola o campo meramente mundano do trabalho contemporâneo. O termo “vocação” tem, por um lado, a conotação de “inclinação ou propensão natural para um estado ou profissão” ou de “talento”, de acordo com o dicionário da língua portuguesa³⁵, ou ainda de “*a strong impulse or inclination to follow a particular activity or career*” e “*a particular occupation, business, or profession; calling*”, de acordo com o dicionário da língua inglesa³⁶. Por outro lado, e de acordo com as mesmas fontes, respectivamente, temos para “vocação” os sentidos de “predestinação” e de “*a divine call to God’s service or to the Christian life*” ou de “*a function or station in life to which one is called by God*”. O mesmo ocorre com o termo “profissão”, cujas conotações vão, ainda de acordo com as mesmas fontes, de

³⁴ Apenas a título de ilustração de modelos distintos, pode-se citar o do estoicismo, de um divino impessoal, mais próximo de uma noção de divindade oriental (BREHIER, 1978).

³⁵ Disponível em <http://www.priberam.pt/>, acesso em 10/01/2007.

³⁶ Disponível em <http://dictionary.reference.com/>, acesso em 10/01/2007.

“ofício” ou “emprego”, ou “*any vocation or business*” e “*vocation requiring knowledge of some department of learning or science*”, até “modo de vida” ou “condição social”, e “*the declaration of belief in or acceptance of religion or a faith: the profession of Christianity*”.

Durante séculos do cristianismo, a tradição ontológica predominante não admitiu nenhum campo da experiência humana que constituísse uma região ontológica autônoma. Toda criação emana do Criador, e é isso que assegura à experiência humana, em todos os seus aspectos, o estatuto ontológico de ser: trata-se de uma ontologia em que a aceitação de Deus na Sua existência precede qualquer afirmação sobre o ser. O ser de Deus, é claro, não é acessível ao conhecimento humano, mas simplesmente posto pela Sua existência. Deus é causa de si mesmo, enquanto que sua criação é, em última instância, causada por Ele. É como se toda a criação, concebida como emanação do Criador, ficasse a Ele ligada à maneira de uma suspensão. Somente pela aceitação dessa verticalidade ontológica “Criador → criação” pode-se aspirar ao conhecimento do ser do homem, e quem faz a mediação necessária entre o mundano e o divino é, obviamente, a Igreja, que tem acesso à palavra revelada. Essa dependência ontológica e epistemológica de toda experiência humana em relação ao transcendente religioso prevalece até a secularização da vida na modernidade, cujas origens, no entanto, podem ser rastreadas até a primeira formulação da “univocidade do ser”, na era cristã, feita por Duns Scotus (1265-1308), no século XIII, filósofo escocês para quem a filosofia devia deixar de ser uma serva da teologia (SMITH, 2004).³⁷

Ao longo dos primeiros séculos do cristianismo até a alta Idade Média, portanto, o sentido do trabalho, qualquer que seja para cada indivíduo, está

³⁷ O tema da “univocidade do Ser” compõe uma problemática que pode ser ilustrada pela seguinte pergunta: porque a filosofia se comprometeu tanto com Deus até o século XVII? Esta pergunta é colocada por Deleuze, após denunciar que a filosofia, até então, “nos fala o tempo todo de Deus”. Ver *Les cours de Gilles Deleuze*, Cours Vincennes, Deleuze / Spinoza, 25/11/1980, disponível em <http://www.webdeleuze.com/php/index.html> acesso em 15/01/2007. Para o que interessa ao âmbito deste estudo, restringimo-nos à distinção relativa aos modos pelos quais o Ser se diz (ou se diz algo dele). Por um lado, o Ser pode se dizer ou ser dito de vários modos, que seriam, pela sua própria multiplicidade, equívocos ou análogos, donde as expressões “equivocidade do Ser” e “analogia do Ser”. Por outro lado, o Ser pode ser concebido de forma a apresentar um caráter unívoco. Em linhas gerais, se, por um lado, se concebe Criador e criação habitando regiões ontológicas distintas, está-se no território da equivocidade ou analogia do Ser, sendo o Criador causa emanante, mas não imanente, da criação. Nessas condições, a distinção entre a causa e seu efeito é clara. Se, por outro lado, se concebe o Ser de maneira unívoca, como propõe Scotus, tem-se o Criador como causa imanente da criação, o que torna menos clara aquela distinção. Trata-se agora de uma “causa bizarra que não apenas permanece em si para produzir, mas cujos produtos permanecem nela. Deus está no mundo, o mundo está em Deus [...] só existe uma única substância absolutamente infinita, ou seja, que possui todos os atributos. [...] Se a substância possui igualmente todos os atributos, não existe hierarquia entre os atributos, um não vale mais do que o outro.” Está assim preparado o terreno em que o processo de secularização frutificará na modernidade.

submetido à concepção religiosa da vida como graça ou desígnio divino, devendo ser aceita pelo cristão na forma em que lhe foi dada. O imobilismo social, por exemplo, é compreendido nos limites impostos por esta concepção de vida. Assim, nascer filho de camponês, de artesão ou de senhor feudal depende dos desígnios de Deus e, dessa forma, deve ser aceito com resignação e até mesmo com gratidão. Mais do que isso, tudo o que se passa no mundo dos homens é, em última instância, relacionado à causa divina, o que dá à experiência humana um grau absoluto de heteronomia. Não há, portanto, nada que possa ser concebido como resultado unicamente da intervenção humana.

O resgate da “univocidade do ser” no pensamento filosófico, feito por Scotus, dá início a uma espécie de horizontalização do esquema ontológico de concepção da vida. Para ele, é necessário que se possa antes compreender o ser, para depois se afirmar algo sobre o ser de Deus. Em outras palavras, tanto o conhecimento do Criador quanto o da criação ficam submetidos a uma exigência logicamente anterior que é a do conhecimento do ser: para dizer o que Deus e a criação são, é preciso antes que sejamos capazes de dizer o que significa ser. Esta horizontalidade ontológica, no entanto, vai resultar na divisão da experiência humana em dois territórios diferenciados. O primeiro deles, da ordem da revelação, é o da divindade, no qual o Criador continua sendo causa de si mesmo. O outro, da ordem da razão, é o território da criação, que passa a ser regido por outro tipo de causalidade e torna o homem agora sujeito às leis da natureza, que ganham algum grau de autonomia em relação ao Criador. Ao invés da ruptura ontológica e epistemológica pressuposta no esquema vertical da suspensão (Deus é causa emanante da criação, nada podendo ser dito sobre Ele; todo conhecimento se dá pela Sua revelação), tem-se então uma continuidade ontológica (univocidade do ser) com ruptura epistemológica entre o que se pode conhecer do homem e da natureza, por um lado, e de Deus, por outro: a palavra do padre não está mais ‘acima’ da palavra do cientista na disputa pelo valor de verdade. Nisso reside a força transformadora do processo de secularização ocorrido na modernidade.

A secularidade moderna é vista tradicionalmente como esse território epistemológico autônomo em relação ao religioso, que introduz a economia, a política e o social como instâncias em torno das quais se pode pensar os agrupamentos humanos, as sociedades. Abrem-se assim novas possibilidades de se pensar a transcendência, como instância de legitimação e transmissão da Lei, a

partir de outras perspectivas que não a reduzem à sua origem divina, como os modos de produção, em Marx, ou o inconsciente, em Freud, dentre outros.

Em suma, ao longo de séculos do cristianismo medieval, o trabalho, qualquer que seja a forma assumida em termos de ocupação cotidiana, é apenas um aspecto de uma realidade maior, concebida como parte dos desígnios de Deus, como tudo mais. Essa fronteira epistemológica só será superada a partir da retomada da univocidade do ser, representada emblematicamente por Scotus. Só a partir daí, quando o homem conquista, se assim se pode dizer, um território epistemológico autônomo em relação à sua origem divina, é que o trabalho poderá ser elevado ao estatuto de categoria ontológica.

O predomínio daquela tradição ontológica³⁸ ao longo daquele período está também na base da cisão, promovida pelo catolicismo, entre a vida mundana do trabalho e a vida religiosa. O catolicismo romano, até os tempos renascentistas, promove uma profunda ruptura entre essas esferas da experiência humana, que só foi parcialmente superada pelas reformas protestantes de Lutero (1483-1546) e, em seguida, Calvino (1509-1564). Por trás dessa questão está a concepção da virtude cristã por excelência. Antes das reformas protestantes, a caridade ocupa esse lugar³⁹. Constitui a via por excelência para a redenção da alma. Para ser praticada, demanda a existência daquele que ocupa o lugar de merecedor da caridade: o pobre. A pobreza constitui então a outra face daquela concepção da Providência. Assim, a condição social dos pobres, que poderia suscitar atitudes de comiseração ou de desprezo, tem um profundo sentido religioso: constitui “a metáfora do corpo padecente da Igreja” (CASTEL, 2005, p.66).

A pobreza, portanto, é aceita como fruto da vontade divina. Não chega a ser admirada por si mesma, a não ser aquela vivida por opção, um despojamento que é valorizado como componente de santidade, em referência aos modelos da *vita apostólica*. É o caso da ascese radical da vida monástica, dedicada exclusivamente à experiência religiosa. Por outro lado, para estar ao alcance da caridade daqueles que praticam tal virtude, o pobre comum deve ter uma credencial imprescindível: a

³⁸ Como já mencionado, trata-se de uma ontologia em que as coisas são concebidas como tendo uma relação de participação com o Criador, como se estivessem Dele suspensas. Isso preserva tanto a sua distinção em relação ao Criador quanto a sua dependência, pois só podem ser conhecidas pela sua palavra revelada.

³⁹ A *charitas* cristã havia sido reduzida à sua dimensão de caridade e esvaziada da sua dimensão de acolhimento do outro, de aceitação da diferença, como parece ter sido a sua concepção original (CASTEL, 2005).

incapacidade para o trabalho. Trata-se, portanto, de portadores de alguma deficiência física ou mental que os torna incapazes, assim como de velhos e crianças abandonadas. Assim, a pobreza mais digna de mobilizar a caridade é a que exhibe em seu corpo a impotência, na forma de um sofrimento decorrente da incapacidade involuntária para o trabalho.

Essa “economia da salvação” (CASTEL, 2005, p.64), enfim, estabelece um comércio entre o rico e o pobre em que ambos visam à redenção da alma, seja pela prática virtuosa da caridade, seja pela aceitação dos desígnios da Providência. O miserável, portanto, não é dispensável e, muito menos, um excluído (para usar uma categoria sociológica contemporânea, ainda que polêmica pela sua tendência à generalização de situações diversas), mas tem um lugar através do qual era socialmente reconhecido e até instrumentalizado como meio privilegiado pelo qual o rico pode se legitimar como cristão. A incapacidade para o trabalho aparece então como um critério fundamental para se distinguir o bom pobre (merecedor da caridade, desde que aceite o seu lugar nos planos de Deus) do mau pobre, como é considerado aquele que não aceita a sua condição⁴⁰. Este catolicismo tolerante com as práticas que caracterizam o espírito mercantilista acaba por se tornar permissivo com relação ao verdadeiro mercado das indulgências em que aquele sistema se transforma ao longo dos séculos: pagando a indulgência estabelecida pelo clérigo, o pecador (seja ele um camponês, um artesão ou um nobre) garante a redenção da sua alma no dia do juízo final. Este constitui um dos fatores que determinaram os rumos das reações ao poder da Igreja e culminaram nas reformas protestantes.

1.2 O trabalho na modernidade

1.2.1 A ética protestante do trabalho

Das transformações operadas pelas reformas protestantes no pensamento cristão ocidental, a que mais nos interessa se refere ao modo pelo qual o trabalho

⁴⁰ Esta última posição era ocupada pelo “vagabundo”, que, este sim, não era tolerado e podia chegar a ser excluído pelo banimento ou até sofrer a pena de morte (CASTEL, 2005, p.119-123).

passa a ser valorizado moralmente. Trata-se de uma mudança profunda, visto que, até então, o pensamento cristão, apoiado em inúmeras passagens da Bíblia, adota posições francamente contrárias à busca do lucro e à valorização do trabalho em si como algo relevante do ponto de vista da salvação⁴¹. É essa mudança que acaba por conferir consistência ética à conduta de vida que inclui uma atividade voltada puramente para a geração e acumulação de riquezas, à qual o indivíduo se sente vinculado pelo dever (WEBER, 2005, p.66). Ela se dá inicialmente em algumas regiões da Europa em que o protestantismo floresce. O valor moral atribuído ao trabalho tem então o aval do pensamento religioso. Posteriormente, faz-se presente em todo o mundo ocidental, sem precisar de conexões com quaisquer crenças religiosas. A dedicação à “vocação” de ganhar dinheiro é hoje tão comum como conduta e tão necessária à ordem capitalista que qualquer tentativa de regulação, seja por parte de normas religiosas ou daquelas articuladas pelo Estado, é prontamente repudiada⁴².

A idéia de que o fiel deve ter como dever o trabalho tem como corolário o interesse pelo aumento de suas posses como um fim em si mesmo, o que era simplesmente impensável até então. E não se trata de promover algum tipo de “perspicácia no negócio – algo que de resto se encontra com bastante freqüência”, como aponta Weber: “Com efeito: aqui não se prega simplesmente uma técnica de vida, mas uma ‘ética’ peculiar cuja violação não é tratada apenas como desatino, mas como uma espécie de falta com o dever: isso, antes de tudo, é a essência da coisa” (WEBER, 2005, p.45).

Essa disposição de executar o trabalho como um fim em si mesmo ganha conotação de “vocação” em consequência da tradução luterana do termo *klêsis*, no grego, vertido para o alemão *Beruf*, o que tem um papel fundamental no processo como um todo. É Weber que atribui às traduções protestantes da Bíblia a identificação da noção de vocação em seu matiz religioso com a vocação relativa às atividades profissionais de trabalho mundano a que se dedicam os fiéis. Nos textos paulinos do Novo Testamento, o termo aparece em geral com o sentido religioso de

⁴¹ Ver *Ética protestante e o espírito capitalista*, especialmente as notas 34, 35 e 50, do final do capítulo 2 – O ‘Espírito’ do Capitalismo – em que Weber expõe com detalhes a posição do pensamento cristão católico sobre o lucro e os modos pelos quais se lidava com questões relativas à usura, acumulação de riqueza etc. (WEBER, 2005, p.175-185).

⁴² Vejam-se hoje as dificuldades em se adotar medidas regulatórias para os mercados financeiros globais, mesmo depois da crise em que algumas economias nacionais mergulharam em 2008, por conta de seu funcionamento livre de restrições regulatórias.

chamamento, feito por Deus, à salvação eterna. Contudo, Paulo também o usa para exortar cada um que tenha aceitado o chamamento de Deus a permanecer em seu *status* presente.

Cada um permaneça na vocação em que foi chamado. Foste chamado, sendo escravo? Não te preocupes com isso; mas, se ainda podes tornar-te livre, aproveita a oportunidade. Porque o que foi chamado no Senhor, sendo escravo, é liberto do Senhor; semelhantemente, o que foi chamado, sendo livre, é escravo de Cristo. [...] Irmãos, cada um permaneça diante de Deus naquilo em que foi chamado (1 Cor 7:20, 21, 22, 24).

A tradução que Lutero faz também nestes casos, de *klêsis* para *Beruf*, acaba por acrescentar ao termo uma conotação relativa à posição do fiel em relação ao exercício de suas atividades cotidianas como forma de cumprir os desígnios de Deus. Assim, ele pôde identificar a vocação religiosa, chamamento de Deus dirigido a cada fiel, ao estado em que este se encontra em termos da sua posição no mundo dos homens. O mesmo se dá com relação à tradução para o inglês. Tanto a vocação no sentido religioso, quanto a vocação no sentido mundano, que ficam indicadas no alemão pelo termo *Beruf*, são vertidas para o inglês *calling*.

Neste sentido, as reformas trazem a possibilidade de se pensar o trabalho, não apenas como uma graça que o fiel deve passivamente aceitar, mas como um bem moral que deve ser buscado como forma de se certificar da sua própria inclusão na obra de Deus, ainda que esta certeza nunca seja alcançada. Ou seja, não se trata mais de aceitar passivamente os desígnios de Deus, mas também não se trata de negá-los – eles estão mesmo dados desde sempre. Trata-se agora de buscar o sinal de que se está incluído entre seus eleitos, o que é radicalmente diferente. As formas de subjetivação colocadas em movimento por essas transformações no pensamento religioso cristão têm reflexo no próprio desenvolvimento do capitalismo, como mostra Weber (2005). O sistema econômico moderno, no qual a ação econômica definida como capitalista se baseia na expectativa de lucro nas oportunidades de troca, é impulsionado pelas conseqüências daquela mudança fundamental no pensamento do século XVI.

O mais importante, para os fins deste estudo, é que, para além desse conceito de vocação como ordem divina à qual cada indivíduo deve se adaptar como cumprimento do seu dever diante do Senhor, Calvino acrescenta a concepção de trabalho como a própria finalidade da vida. Cada indivíduo deve agora encontrar uma vocação para o trabalho secular de forma a estabelecer um vínculo firme e

permanente com seu próximo, para que os princípios cristãos da solidariedade e fraternidade não se reduzam a conceitos vazios.

[...] o Senhor, a cada um de nós, em todas as ações da vida, ordena atentar para a sua vocação. Pois, [Ele] sabe com quão grande inquietude e efervescência o engenho humano, de quão inconstante volubilidade seja levado para cá e para lá, quão ávida lhe seja a ambição em abraçar diversas coisas a um só tempo. Portanto, para que, através de nossa estultice e temeridade de cima abaixo se não misturem todas [as coisas, Deus] ordenou a cada um os seus deveres em distintos gêneros de vida (CALVINO, J., 1989, p.186).

Weber aponta que, para o fiel, “a vida profissional de uma pessoa deve ser um consistente exercício ascético das virtudes, uma comprovação de seu estado de graça” (WEBER, 2005, p.147). O termo “profissão”, *Beruf*, passa também a conotar algo além do que seguir uma vocação por convocação divina e torna-se um plano para uma vida inteira, resumido nas palavras de Benjamin Franklin (1706-1790): “ganhar dinheiro dentro da ordem econômica moderna é, enquanto isso for feito legalmente, o resultado e a expressão da virtude e da eficiência de uma vocação” (*Apud* WEBER, 2005). Portanto, o aumento de capital torna-se um fim em si mesmo, como corolário do dever do fiel diante de Deus. Assim, a ascese monástica do catolicismo é trazida para o mundo, para fora dos muros dos conventos e mosteiros. Esta concepção do trabalho como vocação constante e sistemática, como instrumento da ascese cristã por excelência, que concerne ao surgimento do “sujeito protestante” ou “sujeito acumulador”, colocando-o como o mais seguro sinal de que o indivíduo é um dos escolhidos de Deus, constitui uma poderosa alavanca da expressão do “espírito do capitalismo”, engajando populações inteiras em atividades produtivas. Nas palavras de Weber:

De fato: essa idéia singular, hoje tão comum e corrente e na verdade tão pouco autoevidente, da profissão como dever, de uma obrigação que o indivíduo deve sentir, e sente, com respeito ao conteúdo de sua atividade “profissional”, seja ela qual for, pouco importa se isso aparece à percepção espontânea como pura valorização de uma força de trabalho ou então de propriedades e bens (de um “capital”) – é essa a idéia que é característica da “ética social” da cultura capitalista e em certo sentido tem para ela uma significação constitutiva (WEBER, 2005, p.47).

As reformas, portanto, operam uma transformação fundamental no pensamento ocidental: uma “inversão da ordem, por assim dizer, ‘natural’ das coisas, totalmente sem sentido para a sensibilidade ingênua”, pela qual se passa a tomar “o ser humano em função do ganho como finalidade de vida, não mais o ganho em função do ser humano como meio destinado a satisfazer suas

necessidades materiais” (WEBER, 2005, p.46-47). Na ética protestante do trabalho, o “*summum bonum* [...] é ganhar dinheiro e sempre mais dinheiro, no mais rigoroso resguardo de todo gozo imediato do dinheiro ganho, algo tão despido de todos os pontos de vista eudaimonistas ou mesmo hedonistas, que, em comparação com a ‘felicidade’ do indivíduo ou sua ‘utilidade’, aparece [...] como inteiramente transcendente e simplesmente irracional” (WEBER, 2005, p.46).

Mas essas mudanças não ocorreram da noite para o dia. Como observa Lasch (1983), nos primórdios da ética protestante “um homem temente a Deus trabalhava diligentemente por sua vocação, pelo chamamento, não tanto para acumular riquezas pessoais, mas para maior conforto e conveniência da comunidade”. Ou seja, o conteúdo moral do trabalho na ética protestante não se reduziu à sua dimensão individualista, pois estava originalmente referido ao bem comum. O enriquecimento pessoal era incidental em relação ao caráter social do trabalho. E “o verdadeiro cristão, de acordo com os conceitos calvinistas de uma existência honrada e devota, suportava tanto a boa como a má sorte com equanimidade, contentando-se com o que lhe chegasse às mãos” (LASCH, 1983, p.81). Há, portanto, nas origens da ética protestante do trabalho, que, afinal, o elevou a uma posição de centralidade na existência humana, um forte conteúdo moral relativo ao bem comum.

Os desdobramentos das transformações iniciadas pelas reformas são tais que a centralidade do trabalho assume várias formas, na perspectiva da organização social que caracteriza a modernidade, das quais destacam-se inicialmente a econômica e a social. A centralidade econômica concerne ao seu lugar como ordenador dos processos de geração de riqueza. A centralidade social diz respeito ao seu lugar como fundamento da coesão social e tem como correlato o deslocamento da lógica do prestígio, que passa a atribuir maior relevância à figura do produtor de riqueza em detrimento das credenciais referidas à tradição e recebidas como herança quando do nascimento, como é o caso, por exemplo, de títulos de nobreza. Esta relevância cultural coloca o trabalho no centro dos processos de criação de imagens ideais que constituem regras de subjetivação, pois passam a ser efetivamente desejadas pelos indivíduos. Em outras palavras, a constituição de um novo *ethos* é sempre correlata a transformações subjetivas – daí poder-se falar de uma subjetividade moderna, pensada em relação a outra, concebida como pré-moderna.

Posteriormente, outras modalidades discursivas referidas ao bem comum introduzem novas possibilidades de se pensar o dever do trabalho, tais como aquelas que investem a Razão, a Pátria, o Progresso, a Ciência e a Sociedade. O trabalho mantém, naqueles cenários, como inerente à sua própria natureza, a dimensão do sacrifício: é feito em nome de alguma causa maior, enunciada pelo Outro, que demanda a renúncia a outras formas de satisfação. Neste sentido, o trabalho como dever moral é da ordem da lei e, em termos psicanalíticos, carrega certamente um colorido superegóico. O caráter necessário que lhe é atribuído aspira ao universal, colocando-o, portanto, na dimensão ética. Trata-se do trabalho referido à transcendência, que fica aqui superposta à própria divindade: o homem criado à imagem e semelhança de Deus.⁴³

Paralelamente, em termos da organização social do trabalho, grande parte do sistema de produção é profundamente afetada por mudanças de vária natureza tecnológica. O esquema de produção têxtil domiciliar, por exemplo, que constitui, para muitos, um modo de vida regido por tradições, acaba por ser devastado pela conduta empreendedora dos novos capitalistas, sendo substituído pelo sistema de fábricas. O processo de racionalização do trabalho, visando maiores volumes de produção que permitiriam maiores lucros, é estendido, ao longo do tempo, por toda a cadeia produtiva, tornando a vida no trabalho um elemento a ser enquadrado pela racionalidade econômica.⁴⁴ O trabalho ascende à posição de centralidade no campo econômico e social.

1.2.2 A centralidade econômica e social

⁴³ A questão da relação do sujeito com a transcendência tem sido debatida de diversas perspectivas. Em linhas gerais, uma posição recorrente neste debate é a que afirma a descontinuidade entre o cenário moderno e o contemporâneo exatamente pelo declínio do transcendente. Dufour concebe o Outro como “a instância pela qual se estabelece para o sujeito uma anterioridade fundadora a partir da qual uma ordem temporal se torna possível” (DUFOUR, 2005, p.38) e afirma que “todos os Outros da modernidade continuam disponíveis, mas nenhum com o prestígio necessário para se impor” (Ibidem, p.59). Por outro lado, como já mencionado (ver item 1, p.61-62), Costa propõe a hipótese da ‘transcendência escondida’, expressão por ele considerada provisória, pela qual sugere que “continuamos referidos ao Outro transcendente, isto é, àquilo que dá sentido a nossa existência como seres livres e autônomos, e que este Outro se corporifica no cânone da racionalidade grega e da espiritualidade judaico-cristã”. Acrescenta que este transcendente, que retorna como recalçado, não se deixa reconhecer, não podendo inscrever seus imperativos na notação ética da tradição. (COSTA, 2007, p.8-9). É essa dimensão da relação do sujeito com a transcendência que interessa mais de perto a este estudo, pois diz respeito à precária legibilidade dos princípios éticos que fundamentam o dever do trabalho.

⁴⁴ Para maiores detalhes sobre o processo de dispersão do ‘espírito capitalista’, ver também Gorz (2003).

A centralidade econômica do trabalho diz respeito à sua função de geração de riqueza individual e social, o que só é possível a partir da superação das restrições impostas pelos modos pré-modernos de organização social, fundamentados principalmente em laços de filiação – um filho de camponês dificilmente deixaria de ser camponês. Até então, a medida da riqueza individual ou coletiva está na posse da terra, que é, em geral, propriedade de um soberano, cujo poder, nas condições do feudalismo medieval, é exercido de forma articulada ao clero e à nobreza locais⁴⁵. As condições materiais da vida de cada um, em termos do acesso a bens e serviços voltados tanto para a sobrevivência quanto para eventuais confortos do corpo e do espírito, já estão definidas desde o nascimento e não é pelo trabalho que se pode mudá-las. Este é uma injunção que recai sobre um grande contingente de indivíduos e tem como modo de organização social predominante o trabalho forçado, como vimos.

Na modernidade, o trabalho, principalmente quando adquire a forma assalariada e passa a ser tratado como uma mercadoria negociável em um mercado que obedece à lei da oferta e da procura, constitui-se como o modo principal de acesso a um quinhão, ainda que pequeno, da riqueza produzida. Inserir-se no mercado de trabalho, agora, em termos econômicos, transforma-se numa questão de subsistência para a grande maioria das pessoas, e, principalmente, ganha uma nova dimensão, impensável até então: a de instrumento de mobilidade social. O conteúdo dessa redescrição moderna do trabalho, que o promove a modo de acesso à riqueza e ao prestígio, transformando assim o seu lugar social, começa a ganhar forma com o advento do pensamento liberal. Um dos primeiros passos nesse sentido foi dado por John Locke (1621-1704), que fundamenta no trabalho o direito natural à propriedade, superando a tradição que mantinha essas duas categorias (trabalho e propriedade) em uma relação de oposição.

Embora a terra e todos os seus frutos sejam propriedade comum a todos os homens, cada homem tem uma propriedade particular em sua própria pessoa; a esta ninguém tem qualquer direito senão ele mesmo. O trabalho de seus braços e a obra das suas mãos, pode-se afirmar, são propriamente dele. Seja o que for que ele retire da natureza no estado em que lhe forneceu e no qual o deixou, mistura-se e superpõe-se ao próprio trabalho, acrescentando-lhe algo que pertence ao homem, e por isso mesmo, tornando-o propriedade dele. Retirando-o do estado comum em que a natureza o colocou, agregou-lhe com seu trabalho um valor que o exclui do direito comum de outros homens. Uma vez que esse trabalho é propriedade

⁴⁵ Para maiores detalhes sobre os modos de geração e distribuição de riqueza desde os períodos pré-modernos de organização feudal das sociedades ocidentais, o leitor pode se remeter à *História da Riqueza do Homem*, de Leo Huberman (1986).

exclusiva do trabalhador, nenhum outro homem tem direito ao que foi agregado, pelo menos quando houver bastante e também de boa qualidade em comum para os demais (LOCKE, 1978, p.45, grifo nosso).

Se, por um lado, a terra havia sido dada aos homens de modo comunitário, no sentido de que todos têm o direito “natural” a usufruir de seus frutos, por outro é o esforço de cada um, na forma de trabalho, que pode lhe dar direitos de propriedade sobre um pedaço específico de terra ou sobre coisas nela obtidas – como, por exemplo, uma caça⁴⁶. Estão lançadas as bases do liberalismo. Adam Smith consolida-o, em termos teóricos no campo da economia. Em suas palavras, “Deus, dando necessidades ao homem, tornando-lhe necessário o recurso ao trabalho, fez do direito de trabalhar a propriedade de todo homem, e esta propriedade é a mais sagrada e a mais imprescindível de todas” (*Apud* CASTEL, 2005, p.214-215). Esta afirmação solene do direito ao trabalho vai operar uma mudança paradigmática na compreensão da própria coesão social (MERCURE, 2005, p.13).

Com a forma social da sua centralidade, referimo-nos ao lugar ocupado pelo trabalho como fundamento da coesão social⁴⁷. O surgimento do pensamento liberal nas origens da modernidade traz uma importante mudança paradigmática na concepção da coesão social, que passa a ser fundamentada no princípio de uma “propensão natural à troca”, por parte do *homo oeconomicus*, pela qual ele está sempre em busca de melhores condições para sua vida. Assim, a coesão não pode mais ser reduzida ao produto de um pacto que resultaria de “um estado natural de guerra de todos contra todos”, pelo qual os homens abririam mão de um quinhão da sua liberdade em nome de um quinhão de segurança, concedendo o poder absoluto a um soberano, como propôs Hobbes (1588-1679). O mesmo valeria para a

⁴⁶ Note-se, contudo, a preocupação de Locke quanto aos limites deste princípio em termos de uma distribuição igualitária das oportunidades, quando condiciona a propriedade do que é retirado da natureza e trabalhado à existência de ‘bastante e também de boa qualidade em comum para os demais’.

⁴⁷ Adotamos, neste estudo, a expressão “coesão social”, no lugar de “laço social”, como aparece em alguns dos autores aqui citados, para denotar as relações estabelecidas pelos indivíduos, que produzem socialização e integração social. Alguns deles (Smith e Marx, por exemplo) privilegiam a dimensão econômica dessas relações, caso em que o próprio ato de produzir é concebido como “laço social”. Outra perspectiva é a que encontramos em Arendt, para quem o ‘laço social’ é produzido pela ação humana, que é baseada no discurso e traz a possibilidade do radicalmente novo, ou seja, algo que extrapola a ordenação simbólica da cultura e inclui o que é heterogêneo ao social. Deixamos a expressão “laço social” para nos referirmos ao conceito lacaniano de laço, que pressupõe o discurso não meramente como uma enunciação efetiva, mas sim como uma articulação significativa que constitui uma forma de tratar o gozo. O laço, assim considerado, se particulariza com as modalidades de gozo realizadas pelos sujeitos, podendo caracterizar uma época e uma cultura determinada. Esta perspectiva implica considerar na concepção do laço uma dimensão, concebida por Lacan como a do real, que não se reduz à simbólica. Assim, tomamos o trabalho como fundamento da coesão social no sentido amplo de um espaço privilegiado no qual, de maneira derivada, se dá certa forma de sociabilidade em que o laço social, no sentido lacaniano, pode ser produzido.

concepção também contratualista de Locke, que propõe a limitação constitucional do poder concedido ao soberano. Ou ainda para o contrato social não mais como resultante da concepção hobbesiana do “homem lobo do homem”, mas de uma concepção do homem como “naturalmente bom”, como propôs Rousseau (1712-1778) no seu *Contrato Social*, no qual o pacto passava a ter caráter mais de associação do que de submissão.

Com Adam Smith, a coesão social vem a ser concebida como resultado de uma harmonia não intencional dos interesses individuais – surge a idéia da “mão invisível” do mercado (MERCURE, 2005, p.13). Se, nas concepções contratualistas do pacto social, a dimensão coletiva ainda prevalece (quando os homens coletivamente se submetem a um poder externo, mesmo que seja por eles criado), na concepção liberal, os homens devem cuidar de seus próprios interesses, o que enfatiza a dimensão individual nos fundamentos da coesão social. Se levarmos em conta que os interesses individuais incluem não só a subsistência como também a ascensão social, a liberdade de cada um para trabalhar torna-se central no processo de integração social. Assim, se na pré-modernidade a coesão social é baseada nas condições definidas pelo nascimento, na modernidade, o trabalho, concebido agora não só como meio de acesso à subsistência, mas também como modo de geração de riqueza e de ascensão social, surge como um dos principais modos de engajamento dos indivíduos na vida social e adquire a forma de uma disciplina de caráter estruturante para as condutas humanas⁴⁸.

Este é um sentido que advém da análise weberiana, na qual as reformas protestantes constituem fator fundamental no processo de transformação do trabalho em algo mais do que uma injunção imposta pelas necessidades da vida. Todos esses desdobramentos no pensamento filosófico ocidental conduzem a um contexto em que não mais se precisa falar das conexões necessárias entre uma conduta de vida baseada na entrega ao trabalho como vocação e como forma de ganhar dinheiro, por um lado, e os valores religiosos presentes nas suas origens, por outro. Mas essas conexões foram fundamentais para o desenvolvimento do capitalismo na

⁴⁸ Retomamos as palavras de Freud, quando fala sobre a sublimação como uma das “técnicas” de que dispomos para lidar com o mal-estar: “nenhuma outra técnica para a conduta da vida prende o indivíduo tão firmemente à realidade quanto a ênfase concedida ao trabalho, pois este, pelo menos, fornece-lhe um lugar seguro numa parte da realidade, na comunidade humana” (FREUD, 1976, p.99, nota). Para ele, a constituição da família, concebida como o “limiar da civilização humana” (Ibidem, p.120, nota), fez com que a vida, por tornar-se vida comunitária, adquirisse um duplo fundamento: por um lado, a compulsão para o trabalho como obrigação imposta pelas necessidades exteriores; por outro, o poder do amor que impedia o homem de prescindir da mulher e esta do seu filho – Eros e Ananké tornam-se os pais da civilização humana (Ibidem, p.121).

Europa dos séculos XVII e XVIII. A chave de operação da ética protestante em favor do “espírito capitalista” foi

a concepção do “estado de graça” religioso [...] precisamente como um estado (*status*) que separa o homem do estado de danação em que jaz tudo quanto é criatura [...], cuja posse [do estado de graça] só se pode garantir [...] pela comprovação em uma conduta de tipo específico, inequivocamente distinta do homem “natural”. É daí que provém para o indivíduo o estímulo ao controle metódico de seu estado de graça na condução da vida e, portanto, à sua impregnação pela ascese. [...] Essa racionalização da conduta de vida no mundo, mas de olho no Outro Mundo, é o efeito da concepção de profissão do protestantismo ascético (WEBER, 2005, p.139).

O novo modo de organização do trabalho naquele cenário promove relações formais, burocráticas, como definiu Weber, no sentido de serem fundamentadas em contratos, e não mais no clientelismo e sujeições pessoais que caracterizavam o *trabalho regulado* pelas guildas e cooperativas de ofício, predominante nas cidades européias ao longo dos séculos XI a XVI, que começavam a apresentar uma população fixa cada vez maior. Esta forma de organização social do trabalho promovia um tipo de relação com o mesmo e entre os indivíduos que procurava evitar qualquer tipo de concorrência, não permitindo o desenvolvimento de um processo de acumulação capitalista.

Uma comunidade de ofícios persegue um duplo objetivo: assegurar para si o monopólio do trabalho nas cidades (abolição da concorrência externa) e também impedir que se desenvolva uma concorrência interna entre seus membros. [...] todas as precauções são tomadas para que seja impossível inovar e para que seja interdita a ambição de levar vantagem sobre o vizinho. O ideal é reproduzir identicamente uma estrutura tradicional, retirando dela bem poucos benefícios. [...] essa estrutura, que conheceu sua idade de ouro nos séculos XII e XIII, correspondia então às condições de organização do trabalho ‘industrial’ na cidade medieval (CASTEL, 2005, p.152-153).

Castel (2005, p.250) ressalta a dimensão de revolução da mudança operada pela transformação da relação trabalhista em uma simples convenção, que estabelece uma nova forma de organização social do trabalho, denominada *trabalho livre*. Uma das conseqüências da operação desse novo paradigma é o início da constituição do que posteriormente viria a ser chamado de mercado de trabalho: os indivíduos despossuídos de bens materiais passam a ser livres para vender o uso de seus corpos como força de trabalho.⁴⁹ O sentido do trabalho ganha novas

⁴⁹ Na verdade, a venda do corpo como força de trabalho já está presente na antigüidade, como é o caso de algumas cidades da Mesopotâmia como Churupaque, em torno de 3.200 a.C., onde “as pessoas sem vínculos familiares eram [...] empregadas pelas grandes organizações, como templos e palácios” (LEICK, 2003, p.102). A grande diferença produzida na modernidade, que foi consolidada na independência americana e na

perspectivas, cujo cerne, apreendido pelos teóricos do liberalismo, está na sua concepção como principal fonte de riqueza, ainda que por muito tempo, para a grande maioria das famílias, esta riqueza ficasse restrita ao necessário para a subsistência.

Em termos da sua inscrição no imaginário cultural, o deslocamento do lugar social do trabalho, correspondente à sua ascensão ao estatuto de virtude, traz outro desdobramento, derivado do seu estatuto de elemento central para composição dos ideais sociais. Trata-se da idéia de trabalho como modo de realização humana, que começa a ser construída a partir das possibilidades de se pensar o homem como algo além de criatura feita à imagem e semelhança de Deus. Essas são condições de possibilidade para que o individualismo moderno venha, posteriormente, a forjar a noção de auto-realização, que chega aos nossos dias como o processo auto-referenciado de construção do ser, baseado na realização de gostos, preferências e pendores individuais, em que o trabalho é tomado como possível fonte de prazer e bem-estar, portanto, parte imprescindível do caminho que leva à felicidade. Descortinam-se assim novas possibilidades para se pensar a centralidade do trabalho no imaginário cultural moderno.

1.3 Valor axial do trabalho na cultura moderna

O trabalho, que pendia ora para a maldição, ora para a indignidade, é alçado ao estatuto de virtude no âmbito da ideologia capitalista moderna, na qual ele precisa ser valorizado moralmente, visto que o capital não pode se acumular nem se reproduzir sem a exploração do trabalho, que é a sua fonte.

Trata-se de uma grande mudança, se nos lembrarmos que, nas condições pré-modernas da Grécia Antiga, o lugar do trabalho é de desvalor, por pertencer ao reino da necessidade. A própria teoria aristotélica das quatro causas pode ser compreendida como expressão ideológica das condições sociais que atribuíam valor aos homens, que, agindo por uma vontade pretensamente livre, constituíam o reino

Revolução Francesa, em termos de princípios mais do que políticos, é a defesa da igualdade entre os homens, ainda que, na prática, o escravagismo tenha persistido em muitos lugares.

da liberdade. Neste cenário, a causa final (razão pela qual a matéria adquire forma, como um objeto qualquer fabricado para servir ao seu dono) é a mais importante.

Das outras três causas, a material (relativa à matéria da qual o objeto é constituído), a formal (relativa à forma dada ao objeto para que ele possa servir ao seu fim) e a eficiente (relativa à ação que atribui forma à matéria), cabe a esta última o lugar mais baixo na hierarquia dos valores gregos; e ela corresponde justamente ao trabalho. O mesmo vale posteriormente para as condições do feudalismo. Ou seja, tanto o cidadão grego quanto o senhor feudal são homens “livres” para os quais o trabalho de outros (escravos e servos) é realizado.

Para que o trabalho apareça como valor na modernidade, mudanças profundas no pensamento humano são necessárias. Trata-se agora de uma sociedade

onde começa a dominar um tipo de homem que se valoriza a si mesmo não por seu sangue ou família (como é o caso do senhor feudal, que vale por sua linhagem), mas por ter adquirido poder econômico e começar a adquirir poder político e prestígio social como recompensa de seu esforço pessoal, de sua capacidade de trabalho e poupança. Estamos agora diante do burguês (CHAUÍ, 1993, p.13-14).

O homem é livre nesta sociedade porque é dotado da vontade do seu espírito e é esta que deve prevalecer sobre o seu corpo, concebido por Descartes como um “animal máquina”. Mais do que isto: *todos* os homens podem ser concebidos como “livres”, pois todos são dotados de uma alma, que vale mais do que seu corpo, que a ela deve se subordinar. E “qual será a manifestação por excelência desse homem livre? Aquela atividade na qual sua vontade subordina seu corpo para obter um certo fim – o trabalho. O trabalho aparece assim como uma das expressões privilegiadas do homem como ser natural e espiritual”. (CHAUÍ, 1993, p.13).

1.3.1 A hierarquia de valores

Contudo, não é qualquer trabalho que passa a ser valorizado. Inicialmente, os teóricos da modernidade valorizam o trabalho classificado como produtivo, em detrimento do improdutivo. Tanto Adam Smith quanto Marx atribuíram valor àquelas atividades que pudessem enriquecer o mundo, enquanto desprezavam os “criados

servis, [...] que nada deixam atrás de si em troca do que consomem” (ARENDR, 2005, p.97). Essas distinções entre os tipos de trabalho evoluem posteriormente para a valorização do trabalho intelectual em detrimento do manual.

Elas têm, no entanto, uma origem muito mais remota e estão relacionadas ao lugar ou lugares ocupados pelos trabalhos em termos dos modos de organização das sociedades históricas, com efeitos quanto aos sentidos que adquirem no imaginário cultural. A dificuldade que nós, ocidentais do século XXI, encontramos quando tentamos compreender o sentido do trabalho para o grego antigo, ou melhor, o sentido da atividade que ele realizava cotidianamente na forma de uma ocupação, pode ser enfrentada com menos desconforto se recorrermos a uma distinção que parece ser fundamental em termos das concepções de vida que caracterizam aquele contexto. No seu livro *A condição humana*, Arendt (2005) analisa o lugar da vida ativa, ou *vita activa*, como ela nomeia um conjunto de atividades fundamentais que caracteriza a vida humana, em relação ao da *vita contemplativa*, tão valorizada pelo pensamento filosófico grego de então. A importância atribuída à primeira, que marca os nossos dias, reflete profundos deslocamentos sofridos ao longo do tempo pelo valor moral atribuído a tais atividades.

Diante da originalidade do seu pensamento, assim como do uso peculiar que faz de termos de uso freqüente no senso comum, convém explicitar algumas dificuldades relativas à tradução do original em inglês (ela escreveu este texto quando já vivia nos Estados Unidos) para outras línguas. A título de contextualização, importa destacar que a autora abre este seu trabalho afirmando no seu prólogo: “o que proponho nas páginas que se seguem é uma reconsideração da condição humana à luz das nossas mais novas experiências e nossos temores mais recentes”. E acrescenta que “‘o que estamos fazendo’ é o tema central deste livro, que aborda somente as manifestações mais elementares da condição humana, aquelas atividades que [...] estão ao alcance de todo ser humano” (ARENDR, 2005, p.13).

As atividades que compõem a *vita activa*, como ela a concebe, são, no original em inglês, *labor*, *work* e *action*. Foram traduzidas para a versão brasileira do livro como *labor*, *trabalho* e *ação*, respectivamente, uma tradução direta que traz algumas dificuldades para a compreensão do texto. Na versão alemã, traduzida da norte-americana, os termos usados são *Arbeit*, *Herstellung* e *Handel*. E no francês, a

tradução levou a *travail*, *œuvre* e *action*, também respectivamente, ou seja, *travail* no lugar de *labor* e *œuvre* no lugar de *work*.

A ação é a atividade política por excelência, realizada somente por homens livres com direitos iguais entre si, ou seja, sem o exercício de nenhum domínio de um sobre o outro, a não ser aquele obtido pelo poder da palavra como instrumento de persuasão. A princípio, não há dificuldade no uso do termo ação, desde que enfatizemos este sentido político do agir, do proceder entre iguais pelo discurso. Vale notar que a tradução para o alemão usa um termo (*Handel*) cuja conotação corrente é negociação. Já a distinção entre labor e trabalho (como foram traduzidos o *labor* e o *work*) precisa ser nuançada, pois pode gerar mal-entendidos. Todas as atividades impostas pelas necessidades de manutenção da vida constituem o que Arendt agrupa sob o termo inglês *labor* ou *Arbeit*, em alemão, que foi vertido para o português como labor. As dificuldades começam com o uso corrente do termo *Arbeit* em alemão como trabalho. Ou seja, o *labor* da versão inglesa foi vertido para labor na portuguesa e para trabalho na alemã, assim como na francesa.

Por outro lado, o *work*, em inglês, foi traduzido para trabalho, em português e *Herstellung* (fabricação, produção ou obra), em alemão. São as atividades pelas quais fabricamos as coisas, os artefatos que compõem o nosso mundo para além do que nos é fornecido pela natureza. Em outras palavras, são as atividades pelas quais os homens conferem alguma permanência à sua existência, tão efêmera pela perspectiva biológica. A versão francesa optou pelo termo *œuvre*, deixando *travail* para traduzir o *labor* ou *Arbeit*.

Talvez, uma melhor tradução para o português, no lugar de trabalho, fosse *obra* ou *fabricação*, ficando o termo *trabalho* para verter o inglês *labor*. Contudo, para os fins deste estudo, optamos por adotar as expressões *trabalho-labor* e *trabalho-obra* para nos referirmos à distinção proposta por Arendt entre *labor* e *work*. Visamos com isso evitar as polêmicas semânticas em torno do problema da tradução, cujos desdobramentos não interessam diretamente a este estudo.

Esta dificuldade, contudo, não se reduz a eventuais mal-entendidos por parte dos tradutores. Reflete também a própria complexidade do tema. Numa carta que havia escrito à Fundação Guggenheim alguns anos antes de publicar *A condição humana*, ela abordara a mesma questão:

Eu passei parte dos últimos anos na Europa [...] Aqui me concentrei na teoria do trabalho (*work*), considerada filosoficamente distinta do labor (*labor*). Com isso refiro-me à distinção entre o homem como *homo faber* e o homem como *animal laborans*; entre o homem como artesão e artista (no sentido grego) e o homem submetido à maldição de ganhar seu pão de cada dia com o suor de seu rosto. Uma distinção conceitual clara, aliada a um conhecimento histórico preciso nesse campo, pareciam-me importantes porque a dignificação do trabalho, por Marx, como uma atividade essencialmente criativa constitui um rompimento decisivo com toda a tradição ocidental – para a qual o labor (*labor*) representou a parte animal, não humana do homem (YOUNG-BRUEHL *apud* WAGNER, 2002, p.22).

Portanto, por trás desta distinção entre as atividades pelas quais os homens lutam pela sobrevivência e aquelas voltadas para a construção de um mundo especificamente humano está a sua preocupação em analisar conceitualmente a compreensão que Marx tinha do homem como *animal laborans* ou “animal trabalhador”. Visava com isso colocar em perspectiva a busca do atributo humano por excelência, pelo qual o homem seria distinguido em sua humanidade, que ela considerava presente na tradição filosófica iniciada pelo *animal rationale* ou “animal racional” de Descartes, contra a qual alguns filósofos se posicionaram, entre eles o próprio Marx.

Kierkegaard quer afirmar o homem concreto e sofredor; Marx confirma que a humanidade do homem consiste em sua força ativa e produtiva; e Nietzsche insiste na produtividade da vida, na vontade e na vontade de poder do homem (ARENDT, 2003 [1961], p.63).⁵⁰

Arendt, por sua vez, se posiciona diante da questão da natureza humana de modo análogo ao de Kant diante das questões metafísicas: elas nos conduzem para além dos limites da razão. Tentar responder à pergunta “o que somos?” pela definição de uma natureza humana é como tentar pular sobre a nossa própria sombra (ARENDT, 2005, p.18). Qualquer movimento que se faz neste sentido é acompanhado exatamente por aquilo que se quer definir. Sempre que tomamos o homem como uma coisa diferente e externa a nós mesmos, como quando queremos definir a nossa natureza, corremos o risco de nos desviar para o campo do sobre-humano. Assim, convém pensar não em termos de uma natureza humana, mas da condição humana: somos condicionados de vários modos, até mesmo por aquilo que nós mesmos produzimos, desde que mantenhamos com ele uma relação duradoura.

⁵⁰ Pode-se dizer que elementos da tradição a que se refere Arendt já estão presentes em Platão, quando ele valoriza o pensamento em detrimento da ação e afirma ser inerente à quietude contemplativa aspirada pela filosofia rejeitar o mundo ordinário dos afazeres humanos para dominá-lo a partir das ‘essências eternas’. Essa tradição só termina com a inversão desta aspiração filosófica, operada por Kierkegaard, Marx e Nietzsche.

Neste sentido, as condições mais gerais para a nossa existência são (1^a) o mundo enquanto ambiente que possibilita o surgimento da vida, (2^a) o nascimento, que, engendrando o nosso substrato biológico na forma de um corpo, dá início a uma existência e (3^a) a morte, que, além de encerrar cada existência, tem, na certeza que temos dela, a causa de importantes efeitos ao longo de toda uma vida. Adicionalmente, enquanto existimos, constituímos-nos como seres humanos de acordo com outras condições (e são essas que mais nos interessam), que também constituem categorias ontológicas: (4^a) a própria vida, pois, afinal, somos seres vivos, (5^a) a mundanidade, pois nascemos e vivemos num mundo que construímos e (6^a) a pluralidade, pois nascemos e vivemos entre semelhantes, mas plurais porque diferentes entre si. Estas são as condições nas quais a vida nos é dada. Mas elas não nos condicionam de modo absoluto. Nossa existência é condicionada por tudo aquilo com que entramos em contato numa relação duradoura.

Para cada uma dessas condições que caracterizam a existência humana, Arendt faz corresponder uma atividade fundamental⁵¹. As atividades concebidas como fundamentais, no entanto, não constituem, para ela, características essenciais da existência humana no sentido de que sem elas essa existência deixaria de ser humana. Pelo trabalho-labor (*labor*), ocupamo-nos da vida enquanto processo biológico que demanda permanentemente o atendimento de determinadas necessidades vitais. Trata-se de uma primeira atividade fundamental, necessária, mas não suficiente, para a nossa constituição como seres humanos⁵². Visa a manutenção do processo vital em termos da subsistência do indivíduo e da sobrevivência da espécie, e tem como uma de suas características a adoção dos ritmos típicos dos automatismos daquele processo, que se torna assim determinante para a vida em sociedade. Os ciclos de preparo da terra, plantio e colheita, característicos da agricultura de subsistência de tribos ainda existentes em alguns lugares do planeta, ilustram essa concepção peculiar de labor. Trata-se, no entanto, de uma atividade que, na sua forma original, compartilhamos com outras espécies, e que, portanto, nos caracteriza como *animal laborans*.

⁵¹ Tratamos aqui apenas das atividades relativas à *vita activa*. Não abordamos as considerações de Arendt sobre a *vita contemplativa*, a saber, o pensar, o querer e o julgar, também consideradas atividades fundamentais. Elas foram desenvolvidas em momento posterior, resultando no livro *A vida da mente*, que, aliás, foi interrompido pela súbita morte da autora quando escrevia o último de três volumes.

⁵² Sua concepção de labor, que é "inusitada", nas suas próprias palavras (ARENDR, 2001, p.90), vem ao encontro dos interesses desta tese também por uma outra razão: explicita o caráter processual e repetitivo adquirido pelo trabalho na modernidade e sua ênfase na produção de objetos de consumo.

Contudo, vivemos num mundo que nós mesmos produzimos. E a atividade fundamental pela qual construímos o nosso mundo (produzimos artifícios, coisas que não nos são oferecidas pela natureza) é o trabalho-obra. Esta mundanidade – o fato de vivermos nesse mundo que nós mesmos produzimos – constitui uma outra condição humana, e o trabalho-obra, com o qual construímos este mundo, nos acrescenta uma outra credencial antropológica: para além de *animal laborans*, somos também *homo faber*. Neste sentido, portanto, o trabalho-obra possibilita um salto ontológico no processo de humanização do homem, emancipando-nos das formas pré-humanas⁵³.

O que queremos destacar é que, a partir do processo de industrialização que caracteriza a revolução operada na modernidade sobre os modos de produção, quando o modo de trabalhar do artífice é substituído pelo do operário, o trabalho-obra sofre um processo de laborização. O peso do trabalho-labor, que visa a produção de objetos de consumo, incide sobre o homem moderno, não mais apenas no sentido de que ele está submetido aos ciclos da natureza, da ordem da necessidade. Considerando-se que o trabalho se torna uma das principais formas de engate do sujeito no circuito social⁵⁴, passando a ocupar uma posição também central em relação aos processos de produção de subjetividade, o homem moderno terá que se submeter também aos ciclos artificiais resultantes da instrumentalização do desejo, que caracteriza a nossa sociedade de consumo (ARENDDT, 2005, p.138-148). Voltaremos a este tema adiante (ver item 2, p.107-111).

1.3.2 O trabalho como dever

A dimensão do trabalho como obrigação constitui então esta realidade presente desde os tempos mais remotos da existência humana. As formas sociais

⁵³ No entanto, pode-se dizer que, das três atividades fundamentais da *vita activa* tratadas pela autora, a ação é a que nos caracteriza definitivamente como humanos, sendo a única “que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria”. A condição que fundamenta essa atividade é a pluralidade, ou seja, o “fato de que homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo” (ARENDDT, 2005, p.15). Esta condição da pluralidade é ainda a condição de toda a vida política, o que coloca o discurso num lugar central quanto à condição humana.

⁵⁴ Outras modalidades importantes de inserção do sujeito no circuito social da modernidade serão a escola e a igreja. A família, também muito importante neste sentido, não constitui uma modalidade específica da modernidade.

pelas quais se dá o trabalho forçado ao longo da história podem ser condensadas nos modelos da escravidão e da servidão, infelizmente ainda encontradas em alguns lugares do mundo, inclusive no Brasil, como atestam inúmeras reportagens que denunciam tais práticas. No primeiro caso, a coerção é exercida pela força da espada; trata-se da entrega da liberdade em troca da vida. No segundo, a coerção é exercida por dispositivos sociais que impõem àqueles que ocupam os estratos mais baixos da escala social a necessidade de lutar pela subsistência em condições tão precárias que fazem da servidão sua única alternativa de sobrevivência; entrega-se a liberdade para não se tornar um pária, alguém sem lugar social. Em ambos os casos a dimensão que se destaca é a que se refere ao sofrimento imposto. A figura do *golem*, ser artificial mítico da tradição judaica, que, gerado da argila e ativado pela invocação de palavras mágicas, trabalha arduamente até expirar, é testemunha de uma tentativa fantasiosa de se livrar a existência humana dessa dimensão do trabalho. Um dos seus avatares contemporâneos é o robô, que trabalharia como a máquina o faz quando é ligada – o sujeito-máquina ou sujeito-mecânico (Thiry-Cherques, 2004, p.21-43).

Em geral, a natureza das relações organizadas em torno do trabalho forçado ou sob coerção é a da exploração daquelas camadas inferiores da população, em termos da estratificação social vigente em determinada época e lugar, pelas camadas superiores. Os discursos que oferecem legitimidade a tais práticas variam com o tempo. Vimos (item 1, p.41-49) que, na antigüidade, as crenças e idéias a respeito da vida em geral, do mundo ou, se preferirmos, da experiência humana, que legitimam as práticas sociais que regem a vida em comunidade, são referidas às mitologias que procuram dar sentido às questões existenciais, tais como as relativas à origem e destino dos homens.

No caso da Grécia Antiga, os discursos da razão filosófica oferecem outros repertórios de sentidos que legitimam tal organização social do trabalho. Um exemplo disso é a noção aristotélica de “natureza servil” do escravo ou de qualquer um que tenha a tendência “natural” a ser comandado. Trata-se de uma idéia baseada no seu conceito de espaço, que tem a qualidade como atributo, ao contrário do espaço euclidiano, uniforme e constante. Assim, tal como a pedra, que, lançada para o alto por uma força que lhe é extrínseca, portanto, por violência, volta para baixo por ser este o seu lugar “natural”, o homem servil tende “naturalmente”

para o seu lugar no mundo, que corresponde ao do escravo ou servo. E é bom que seja assim, em nome da ordem ou do *kosmos*, que inclui a vida daquele homem.

O advento do cristianismo redescreve as crenças e idéias em torno da obrigação ao trabalho, referindo-as aos desígnios, em geral insondáveis, de Deus. A versão da maldição, da expiação do pecado capital (uma redescritção do mito grego de Prometeu), é a que prevalece, até porque as condições de exploração do trabalho humano continuam cruelmente precárias ao longo de toda Idade Média. Talvez por isso a noção de trabalho como graça divina, que aparece em pensadores cristãos, como Agostinho (*Apud* MATTHEWS, 2007), tenha se mantido num plano secundário. De qualquer modo, a obrigação ao trabalho naquele contexto do cristianismo é legitimada muito mais pelo ideal de submissão ou aceitação dos desígnios de Deus, quaisquer que sejam, incluam ou não o trabalho. Neste sentido, o dever não é o trabalho, mas a submissão à vontade divina, qualquer que seja.

Vimos também que as reformas protestantes abrem um novo horizonte relativamente aos sentidos possíveis da dimensão coercitiva do trabalho. A obrigação ao trabalho deixa de se reduzir, para o protestante, meramente à aceitação dos desígnios de Deus no sentido de um castigo. O trabalho passa a ter o estatuto de virtude. Em nome de Deus, o fiel deve buscar a sua inserção no campo do trabalho, pela concretização da sua vocação no exercício de uma profissão. Mais do que isso. Tal dever tem como corolário a acumulação de riquezas pelo tipo de conduta ascética que impõe. O fiel, ao trabalhar em nome de Deus, aumenta as suas posses e passa a fazer disso um indicativo de sua escolha para a salvação eterna, ainda que tal certeza nunca tenha estado ao seu alcance.

A novidade reformista, em termos de produção de subjetividade, está no fato de que, para o protestante, a obrigação ao trabalho não só deixa de se reduzir ao seu caráter de submissão à vontade de Deus, mas passa a ter o caráter de elemento fundamental para a composição do ideal aos olhos Dele, aquele que Ele elegeu para a salvação eterna. Da perspectiva do sujeito, trata-se de uma mudança radical, pois se refere ao trabalho como elemento constitutivo das instâncias ideais. Neste sentido, os conteúdos valorativos do *ideal de ego*⁵⁵, instância psíquica pela qual o

⁵⁵ Veremos adiante (item 3, p.141-152) que, no processo de sua constituição, o sujeito supõe incidir sobre ele um olhar a partir do qual ele estabelece o que seria um modo de ser ideal àquele olhar ou àquele Outro. Em termos de instâncias psíquicas, este modo de ser ideal corresponde ao *ideal de ego* e será visado pelo sujeito como promessa de ser reconhecido e aceito por aquele olhar. Neste processo de constituição subjetiva, inserem-se as identificações com os pais e outras figuras significativas e com os ideais coletivos.

sujeito se vincula aos ideais sociais, incluem agora o trabalho. Em outras palavras, considerando-se que Deus é, ao longo daqueles séculos de cristianismo, a figura do Outro à qual o ser humano se refere para se definir como tal, o trabalho passa a ser a prova da semelhança da criatura em relação ao Criador.

Nesse sentido, pode-se dizer que o sujeito pecador *padece* do trabalho, na medida em que o cristão trabalha em nome de Deus, como forma de submissão aos Seus desígnios ou aceitação da Sua graça. Com as reformas, trabalha-se também em nome de Deus, mas agora como forma de se apresentar como um dos Seus eleitos: o sujeito protestante, portanto, *realiza-se* pelo trabalho, na medida em que, através dele realiza Deus em si. É esta inflexão que situamos nas origens da noção contemporânea de auto-realização no trabalho, que se refere ao processo de construção do ser (ver item 2, p.126-130).

Portanto, outra forma de inscrição da obrigação ao trabalho no imaginário cultural da modernidade advém das reformas: é a que o toma como dever em si mesmo. Nesse caso, a obrigação moral implica o sujeito pelo valor do trabalho como elemento constitutivo de seus próprios ideais. “O trabalho dignifica o homem” passa a ser uma máxima que orienta a boa conduta dos homens. O caráter originalmente religioso desta inflexão do lugar da obrigação ao trabalho no imaginário cultural é, com o tempo, diluído nas profundas transformações sociais que se seguem e levam ao predomínio do modo capitalista de organização social por toda a Europa, inicialmente, e por todo o mundo ocidental, posteriormente. Mas a idéia de que, agora, os homens devem buscar o trabalho como obrigação moral prevalece, somada à aspiração de mesmo como virtude. O protestante não só deve trabalhar, como aspira à virtude que só pode alcançar pelo trabalho: do dever como coerção do católico ao dever como aspiração do protestante.

Assim, as possibilidades de interpretação da experiência no trabalho se ampliam, não se esgotando mais naquelas de caráter religioso, mesmo nas camadas mais populares. Outras surgem, no rastro desse processo de “desencantamento do mundo”, como o chamou Weber (2005, [1920]), pelo qual setores do pensamento ocidental adquirem autonomia em relação ao até então predominante pensamento religioso. Nos casos em que o trabalho é vivido eminentemente como luta pela sobrevivência, sem que a interpretação religiosa tenha força simbólica para apaziguar o espírito dos que se encontram nesta situação, outras formas de legitimação serão evocadas para responder pelo

infortúnio, para validar a dimensão do sacrifício. Deus perde a hegemonia que detinha neste lugar e passa a disputá-lo com a História, a Política etc.

2 O TRABALHO NO CONTEXTO DO INDIVIDUALISMO CONTEMPORÂNEO

A era dos grandes ideais coletivos desapareceu da linha do horizonte, em favor dos 'campeões e heróis da inovação', do culto pós-moralista dos *winner*s, da paixão individualista pela excelência, do prazer de vencer e de realizar-se em si (LIPOVETSKY, 2005, p.156).

Este capítulo trata dos deslocamentos sofridos pelo trabalho no imaginário cultural contemporâneo nos dois sentidos que aqui destacamos: o do dever e o da auto-realização. No primeiro sentido, o trabalho como obrigação fora capturado pela ideologia capitalista moderna como virtude que torna o homem digno de sua humanidade, tanto para o burguês, capaz de exercer sua liberdade de iniciativa, quanto para o proletário, condenado ao exercício da “liberdade” de vender seu corpo como força de trabalho. Com as transformações sociais ocorridas desde então, o trabalho – após ser referido a enunciadores coletivos que esvaziaram o seu caráter de dever originalmente religioso, promovendo a sua realização em nome do Progresso, da Pátria, da construção, enfim, de um mundo melhor para as gerações futuras – torna-se mais um dos valores submetidos à hierarquização que caracteriza o individualismo exacerbado dos nossos tempos. Da perspectiva subjetiva, o trabalho em nome da felicidade individual ou, simplesmente, de “uma vida melhor”, quaisquer que sejam as significações dessa expressão para cada um, passa a ter um valor tão ou mais importante quanto qualquer outro da tradição moderna.

Da perspectiva social, a obrigação ao trabalho decorre de sua centralidade social, no sentido de ser ele o principal modo de engajamento do sujeito na sociedade. Os aspectos do contexto contemporâneo que consideramos mais relevantes quanto ao lugar do trabalho nos processos de produção de subjetividade são resumidos a seguir a título de introdução. Partimos da idéia de que o trabalho humano ocupa esse lugar central em relação à forma de organização das sociedades capitalistas contemporâneas em dois sentidos principais: primeiro, no sentido do funcionamento dos processos produtivos, que visam os mercados de consumo que dele não podem prescindir; segundo, no sentido do funcionamento dos próprios mercados de consumo, por seu papel de produtor de consumidores. Ou seja, o trabalho humano é imprescindível tanto para a produção de mercadorias e serviços a ser consumidos, quanto para a produção daqueles que os consumirão.

O funcionamento articulado dos processos produtivos e dos mercados de consumo se fundamenta numa racionalidade econômica que se pretende suficiente como legitimadora não só das práticas contemporâneas de gestão: ela extrapola seus valores para outros campos da experiência humana. Submete-se apenas à lógica dos números, acarretando uma busca incessante pela maximização dos ganhos econômico-financeiros. Isso só é possível porque deixamos para trás a lógica das necessidades (que impunha limites àqueles ganhos pelo simples fato de que as necessidades humanas eram limitadas) e adotamos a lógica da instrumentalização do desejo, que não tem limites em sua operação. Nessa lógica, cada desejo deve corresponder a um objeto e cada objeto, a um desejo (DUFOUR, 2005, p.76), ainda que ilusoriamente. A riqueza constitui valor central nessa dinâmica que impõe aos sujeitos o imperativo de participar do sistema produtivo pela dedicação ao trabalho e de adotar para si a máxima de “fazer sempre mais com cada vez menos”, valorizando a autonomia e a flexibilidade como atitudes ideais para tanto e promovendo uma sociabilidade funcional como característica das relações estabelecidas nesta área da vida.

As condições sociais contemporâneas, num sentido mais amplo, se caracterizam por um processo de destradicionalização que, no campo do trabalho, se reflete na fragmentação de instituições capitalistas da modernidade que garantiam certa estabilidade de valores e referenciais relevantes inclusive para a construção de narrativas identitárias. As carreiras de vida inteira e a validade mais duradoura das tecnologias disponíveis são dois exemplos. Nesse contexto, o sujeito é instado a encontrar seus referenciais éticos num mercado de valores cuja profusão acaba por desorientá-lo. Precisa responder às demandas por produtividade e vitalidade sem perguntar sobre os valores que as orientam ou sobre os critérios de escolha a adotar quando tais valores são inconsistentes ou incoerentes.

Em suma, destacamos duas formas pelas quais essa obrigação de ser feliz incide sobre o sujeito no trabalho: a primeira se refere à idéia de que o nível de consumo é indicativo do sucesso em construir uma vida feliz; a segunda concerne à idéia de que a auto-realização no trabalho é equivalente à obtenção de prazer no trabalho. Isso significa que a auto-realização no trabalho é capturada pelo ideário individualista característico dos nossos tempos, que exacerba a idéia de uma vida feliz ao alcance de todos, sendo o bem-estar um dos valores a orientar as condutas em todas as áreas da vida humana.

2.1 Sobre o contexto e o léxico organizacional contemporâneo

Diante do cenário de enfraquecimento dos valores morais tradicionais, as organizações, que exercem grande poder na regulação do ambiente (pelos recursos tecnológicos que disponibilizam e pelas políticas administrativas que adotam), apresentam-se não só como provedoras de empregos e, portanto, de inserção social e de acesso ao consumo, mas também de referenciais éticos, de qualidade de vida e de bem-estar. Isso as coloca no lugar peculiar de instituição que deve cuidar também do mal-estar do sujeito, como se fossem manicômios sem muros. O problema é que os valores que norteiam as práticas organizacionais visam, em última instância, a vitória sobre a concorrência, o lucro ou a produtividade – caso de organizações que não objetivam o lucro, como as do setor público. Quer dizer, em última instância, os referenciais morais, a qualidade de vida e o bem-estar só têm sentido para as organizações na medida em que possam contribuir para os ganhos de produtividade almejados. Isso se torna ainda mais importante num contexto de globalização dos mercados.

Com a propagação das redes mundiais de comunicação e a correlata compressão do tempo e do espaço refletida na ênfase contemporânea na dimensão do “aqui e agora”, os centros de produção de significado e valor estão cada vez mais emancipados de restrições locais, o que atua no sentido de uma uniformização da experiência humana – um dos aspectos do que tem sido chamado de globalização. No âmbito do sistema de produção, isso aparece pela difusão de práticas relativas à gestão do trabalho que disseminam valores em geral investidos pelos gestores das organizações participantes do sistema, que, por sua vez, respondem aos detentores do capital. Um exemplo é a atual valorização da responsabilidade social por parte das organizações empresariais. É bem verdade que, para algumas, não passa de um modismo ao qual se adere visando a adoção de uma posição politicamente correta, enquanto for conveniente para a realização dos negócios. Por outro lado, para outras, as práticas relativas ao compromisso com a responsabilidade social levam-nas a considerar aspectos da sua própria existência, que não se reduzem

àqueles diretamente ligados ao seu negócio, ampliando o escopo da sua atuação para além das atividades tradicionalmente relacionadas ao seu processo produtivo.

Assim, uma indústria de alimentos, por exemplo, que se situa numa área em que vivem famílias de baixa renda, para pensarmos numa realidade brasileira, pode adotar, no âmbito do seu programa de responsabilidade social, a venda de produtos a preços mais baixos, em quantidades limitadas por família cadastrada. Outra ação típica, na linha da responsabilidade social, inclui o patrocínio de quadras de esportes no mesmo local, para jovens e crianças das comunidades da região, fazendo-se presente para aquelas famílias não somente como uma possibilidade de emprego ou fonte do barulho de máquinas trabalhando, mas também como parte da comunidade.

As organizações podem adotar ainda, no âmbito da responsabilidade social ou separadamente, valores associados à responsabilidade ecológica e à qualidade de vida. No primeiro caso, comprometem-se com as implicações, em termos ecológicos, de sua presença em determinados lugares, assim como da colocação no mercado daquilo que produzem, adotando práticas que evidenciem um cuidado com o meio ambiente. Pode incluir, por exemplo, medidas rigorosas de tratamento de refugo do material industrial utilizado ou a adoção de incentivo à coleta pública de matéria que sirva para reciclagem. No segundo caso, o da qualidade de vida, a questão que se coloca é a da implicação da organização com aquilo que diz respeito à saúde e ao bem-estar de seus colaboradores, parceiros e familiares, podendo incluir também as famílias que habitam a área em que está instalada. Um exemplo seria a adoção de medidas de saneamento em lugares em que isso não se deu por omissão do Estado.

Esses três conceitos – responsabilidade social, responsabilidade ecológica e qualidade de vida – são interdependentes, mas adquirem configurações peculiares de acordo com a forma pela qual são tratados. Em muitos casos, as empresas adotam um programa de responsabilidade social que abrange a responsabilidade ecológica, mantendo o programa de qualidade de vida em separado. Qualquer que seja a forma adotada, contudo, não se pode deixar de observar que esta política, na verdade, acaba por trazer para o âmbito da contabilidade dos negócios da empresa, ou seja, para o cálculo do seu resultado em termos dos gastos e despesas realizados e dos lucros auferidos, aspectos da sua existência até então mantidos de fora.

Não nos cabe uma avaliação dessas práticas em termos econômicos, mas elas produzem efeitos em termos de subjetividade, se não por outras razões, pelo menos pela ampliação do campo da racionalidade econômica àqueles aspectos da vida mencionados, acrescentando outros conteúdos aos ideais socialmente forjados: responsabilidade social (consideração ao outro), responsabilidade ecológica (saúde do planeta) e qualidade de vida (saúde das pessoas). Esses valores, contudo, acabam submetidos à lógica do lucro ou da produtividade. Quer dizer, as empresas não reduzem suas margens de lucro em prol de programas sociais ou ecológicos e, muito menos, preocupam-se gratuitamente com a qualidade de vida das pessoas. Tudo isso será considerado em seus cálculos econômico-financeiros, ou seja, estará, enfim, submetido à lógica do capital, valor maior que se impõe a todos os outros.

No discurso oficial das organizações, portanto, onde aparecem esses valores globalizantes que se difundem pelo mundo afora na bagagem dos executivos e 'gurus' da administração e da economia, está implícita esta submissão incondicional ao capital, como valor último. Por outro lado, as condições sociais às quais aqueles valores são convocados a dar sentido não deixam de ser localizadas e, mais ainda, a experiência humana é fundamentalmente singular. Articulam-se, dessa forma, as "influências globalizantes, de um lado, e disposições pessoais, de outro" (GIDDENS, 2002, p.9). Assim, aquilo que para alguns parece globalização, no sentido da ruptura de fronteiras tradicionais, incluindo as nacionais, e do acesso a uma liberdade nunca antes experimentada, para outros aparece como o seu oposto, ou seja, como localização, como fixação a um regime de sentido estranho à sua experiência e como submissão a um destino indesejado e potencialmente cruel – libertação, por um lado, e aprisionamento, por outro (BAUMAN, 1998, p.8). Há quem considere esse fenômeno como uma nova estratégia imperialista, que agora se auto-intitula globalização (FARIA, 2003, p.5). De fato, trata-se de um processo que, para muitos, se apresenta como um destino do qual não se pode escapar e que, ao realizar-se em todo o seu potencial, terá sido imposto a todo o mundo.

Dentro do campo da experiência humana em geral, interessa-nos mais especificamente o do trabalho, que obviamente não fica imune à globalização. Vimos, no primeiro capítulo, como a modernidade alçou esta forma de ação do homem no mundo à categoria de principal modo de engate do sujeito no circuito social, colocando-a numa posição central em relação aos processos de produção de

subjetividade. O trabalho passou a constituir um lugar privilegiado em termos de configuração de estratégias possíveis de construção de identidades, bem como de operação das várias dimensões das relações entre os homens, sendo fundamental não só na organização da economia de mercado, como também na constituição da própria economia psíquica.⁵⁶ Atualmente, é também um lugar de exercício da nossa liberdade e responsabilidade social, bem como da nossa capacidade criativa – da nossa cidadania, enfim –, mas pode paradoxalmente nos aprisionar a um modo de existência restritivo e patogênico. A valorização da autonomia por parte dos gestores do trabalho, por exemplo, pode produzir efeitos contraditórios visto que implica na criatividade do indivíduo, em vez da sua habilidade em executar procedimentos prescritos. Pode a criatividade ser demandada? Bauman (1999) coloca uma pergunta análoga, referindo-se ao imperativo “seja livre” que caracteriza as sociedades ocidentais contemporâneas. Pode a liberdade ser imposta?

Muitas transformações, ao longo do tempo, de natureza política, tecnológica e econômica, especialmente, nutriram o solo sobre o qual frutificam hoje as crises que vêm sofrendo as formas tradicionais do trabalho, com suas conseqüências em termos de índices de emprego, níveis salariais e qualidade de vida do trabalhador, entre outras. A cada dia que passa, aquelas formas de trabalhar perdem um pouco do seu valor de dispositivo pelo qual os homens participam nos sistemas distributivos de riqueza. Os discursos que valorizam o trabalho como garantia de uma vida digna de ser vivida estão cada vez mais esvaziados. O princípio presente no aforismo “o trabalho dignifica o homem” já não conta com a adesão de tantos incautos. Trata-se de uma desconfiança que se radicaliza quando se vive numa sociedade (referimo-nos agora especificamente à brasileira) em que o alto grau de impunidade de certa ‘elite’ (deixando de lado tudo o que poderia nos remeter às origens desse termo no sentido do que há de melhor numa sociedade), que detém o poder há algumas décadas, continua intocável, colocando em questão a própria noção de dignidade. Assim, em termos dos valores que dizem respeito ao lugar do trabalho em nossas vidas, os que aparecem como determinantes são os do individualismo contemporâneo, que concernem à busca da felicidade individual, qualquer que seja a forma que assume para cada um, dando a impressão de que, enfim, trabalha-se cada um em seu próprio nome. São transformações, portanto, que

⁵⁶ Referimo-nos à idéia de que a economia pulsional não é menos objetiva do que a economia política, assim como a política não é menos subjetiva do que a pulsional.

trazem conseqüências significativas para os sistemas de representações subjetivas, que, historicamente, decorreram de importantes deslocamentos sofridos pelo trabalho quanto à sua ocorrência na esfera privada ou pública da vida humana.

Na Grécia Antiga, as atividades cujos nomes compartilham do radical *erga* (presente na palavra que significa trabalho no grego contemporâneo:) são predominantemente da esfera privada, em geral realizadas para suprir as necessidades da própria *oikos*, sempre envolvendo algum nível de esforço, como as de natureza agrícola. Este é, aliás, um dos motivos pelos quais não se desenvolve nenhuma idéia geral de trabalho. Os trabalhos eram realizados visando à produção de bens que atendessem as necessidades das famílias, e não para um mercado de trocas tão desenvolvido quanto o que temos hoje, para o qual todos os trabalhos estivessem voltados. Por isso, não havia como integrar numa concepção única atividades que só tinham sentido nos contextos fragmentados das famílias. Isso só seria possível muitos séculos depois, na modernidade, e envolveu importantes deslocamentos das fronteiras entre a esfera pública e a privada da vida humana. A relevância desses deslocamentos para os nossos fins está em que as fronteiras entre o público e o privado são determinantes para a localização das atividades humanas nas escalas de valores de uma sociedade e, portanto, para as formas de subjetivação que operam.

Mas as mudanças na esfera do trabalho apresentam inúmeras facetas. Outro aspecto relevante está no caráter emancipador que podem ter as demandas feitas ao homem contemporâneo de algum modo inserido no sistema produtivo. Se, por um lado, a ideologia moralista do trabalho se esvaziou, por outro, ele está longe de constituir um campo diante do qual nos situamos com indiferença. A ideologia dominante do trabalho, cujo aspecto aqui destacado é o da liturgia da produtividade, não se sustenta mais predominantemente em ideais coletivos superiores, em preceitos morais que legitimavam o aforismo “o trabalho dignifica o homem”. Está agora baseada nos valores do individualismo contemporâneo, que apontam para a busca de uma realização pessoal, seja qual for a configuração que este ideal assumia para cada um. Mas, se o trabalho, por um lado, não mais dignifica o homem, por outro, não se afirma que seja indigno, como ocorreu na antigüidade, quando estava no limite entre a indignidade e a punição.

Para os que participam do sistema de produção como empreendedores, com certa independência em relação às corporações, com as quais mantêm vínculos de

natureza distinta daqueles que mantêm o empregado, o trabalho provê algum grau de autonomia em relação aos rumos de suas vidas. Para outros, que mantêm uma relação com o trabalho nos moldes da que o artífice tem com sua atividade produtiva, ele pode ser prazeroso no sentido dado por Sennett (2008, p.30), referindo-se a uma “condição humana especial”: a do engajamento prático, mas não necessariamente instrumental, que corresponde à própria habilidade artesanal, relativa ao desejo de um trabalho bem feito por si mesmo.

Essa condição continua válida para os artífices de hoje. Algumas organizações da chamada nova economia ou economia flexível (tais como as conhecidas Google® e Microsoft®, entre tantas outras) chegam mesmo a investir na contratação e formação de artífices da tecnologia da informação. No entanto, esse modo de inserção no sistema é restrito a uma elite profissional, presente principalmente nessas empresas de ponta, ainda que não se restrinja a elas: ocorre em qualquer tipo de organização, com mais ou menos freqüência, inclusive nas da administração pública, nas quais se encontram nichos de excelência cujos padrões de funcionamento se aproximam aos daquelas empresas. Portanto, adquire força normativa por conta de sua adoção como um ideal a ser alcançado, apesar de estar longe de se tornar acessível para um grande contingente de indivíduos.

Os que não pertencem a essa elite profissional que encontra no trabalho uma oportunidade de engajamento artesanal, no sentido descrito antes, ou de autonomia financeira ou contratual, enfrentam as conseqüências do processo de precarização do trabalho em desvantagem quanto às possibilidades de legitimação do sacrifício imposto, com efeitos negativos em termos de auto-realização. Prevalece a dimensão do dever, ainda que seus conteúdos valorativos não sejam claramente legíveis. As demandas por produtividade adquirem o sabor da opressão, no sentido que Simone Weil (2001) deu a este termo, fundamentando-o na luta pelo poder, no exercício do domínio de uns sobre outros, independentemente do modo de apropriação da mais valia⁵⁷, como aquilo que impede ou obstaculiza a própria realização do homem.

⁵⁷ Da perspectiva marxista, o desvio fundamental do trabalho, que impediria a realização do “homem universal”, é a sua exploração, que se dá pela apropriação da mais-valia pelo Capital, mais especificamente, pela burguesia. Ou seja, o problema estaria no fato de que, nessas condições, se a produção é coletiva, a apropriação é privada. Para Weil, contudo, o que importa é a opressão, visto que pode haver condição de opressão mesmo quando o Estado se apropria da mais-valia, como ocorreu no Nazismo. Portanto, para ela, a alienação resulta de um trabalho que não permite ao trabalhador resistir ou fazer frente ao poder, ainda que a apropriação da mais valia seja coletiva. Ou seja, tem mais a ver com a opressão do que com a exploração.

Não é por acaso que o próprio léxico do trabalho corporativo vem sendo transformado no sentido de despolitizá-lo, de torná-lo aparentemente neutro, de modo a dissimular os alcances políticos que as formas contemporâneas de organização social do trabalho têm. Adota-se uma retórica que pretende dissimular a prevalência do poder do capital até mesmo nas relações entre as organizações, quando os fornecedores de uma empresa, por exemplo, tornam-se seus *parceiros*, sem importar que recursos de dissuasão sejam usados em negociações de preços, quando, em geral, a idéia de parceria, relativa à busca de interesses comuns, fica em segundo plano, atropelada pelo poder econômico de um dos lados.

No campo das relações trabalhistas, os termos *trabalhador*, *funcionário* e *empregado*, vêm sendo substituídos pelo *colaborador*, independentemente se as relações entre a organização e seus *colaboradores* sejam ou não determinadas por objetivos comuns, que resistiriam à prevalência dos objetivos da organização sobre os objetivos pessoais desses últimos. O próprio corpo de *colaboradores* de uma organização torna-se o seu *capital humano*.⁵⁸ A idéia central desse conceito é que a qualificação da mão de obra por meio da educação é um meio eficaz de aumento da produtividade econômica e, portanto, das taxas de lucro do capital. O resultado de sua apropriação pelo discurso liberal é a valorização da idéia de que cada *colaborador* é um empresário de si mesmo, cujo capital é a sua própria pessoa. Deve se comportar, portanto, como um capitalista, que visa o crescimento do seu capital, neste caso composto por atributos físicos (tais como destreza e habilidade manual), intelectuais (tais como inteligência e criatividade) e morais (tais como honestidade e coragem), entre outros. Essa valorização do “capital humano” certamente produz efeitos positivos quando mobiliza as pessoas no sentido de desenvolverem seus talentos e habilidades. O outro lado dessa moeda, contudo, é que este discurso legitima práticas que têm no mercado de trabalho o seu maior beneficiário e, em última instância, o próprio sistema: a noção de “empregabilidade”, como concebida neste contexto, faz do indivíduo o único responsável por sua colocação no mercado e a educação passa a ser mais um instrumento a serviço do sistema, quando passa a visar a preparação dos indivíduos para o mercado.

⁵⁸ O conceito de “capital humano” foi criado nos anos 50 do século XX, por um professor do Departamento de Economia da Universidade de Chicago, no sentido de explicar os ganhos de produtividade atribuídos ao “fator humano” (ver Schultz, *Valor econômico de la educación*, México: Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana, 1968 e *O capital humano – investimentos em educação e pesquisa*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1973).

As noções de “capacitação” e “desenvolvimento”, que valorizam a dimensão do que seria um progresso humano no sentido do aprimoramento de potencialidades pessoais, colocam as necessidades relativas à qualificação dos *colaboradores* para além da mera necessidade de “treinamento” de funcionários para a execução de tarefas pré-estabelecidas. O responsável pela condução de uma seção de *wokshop* que visa a capacitação de profissionais no uso de um *software*, por exemplo, é chamado de *facilitador*, enfatizando a sua função de promover a participação dos profissionais envolvidos “facilitando” a expressão de potencialidades trazidas por eles (ainda que, muitas vezes, seja difícil distinguir entre o que ele faz e o que faz um professor ou palestrante, que detêm, a princípio, uma parcela maior de poder na relação).

No campo da gestão de pessoas, chama-se *zona de conforto* o conjunto de condutas adotadas habitualmente pelos *colaboradores*, visando evitar desconforto, ansiedade e riscos. Em geral, associa-se a *zona de conforto* à noção de acomodação, relaxamento, devendo, portanto, ser combatida pela organização. Como forma de ilustração desta noção em palestras e conferências dos ‘gurus’ da administração, é comum o uso de imagens que mostram pessoas deitadas na cama, na rede ou na espreguiçadeira. O problema é que a *zona de conforto* representa uma ameaça de perda de produtividade no contexto em que impera a mudança como uma de suas principais características. Generaliza-se assim uma atitude hostil em relação a condutas adotadas no ambiente de trabalho, cujas implicações podem ir além da mera tentativa de, por conveniência, evitar os perigos de regiões externas à *zona de conforto*.

Até uma demissão, um momento em que os vínculos entre a organização e o *colaborador* serão simplesmente desfeitos, é realizada com a preocupação de dissimular o contraste entre as posições de um e outro relativamente ao exercício do poder: pode ser comunicada por uma *Comissão de Talentos* que demonstrará ao demitido que seus talentos não poderão ser bem aproveitados pela empresa e que, por isso, a sua permanência seria prejudicial para ele mesmo.⁵⁹

Essas manipulações léxicas, enfim, lembram a idéia da novílingua, de George Orwell, em *1984*, criada pelo governo autoritário fictício, visando a restrição do próprio escopo do pensamento humano pela condensação ou remoção de alguns

⁵⁹ Agradeço este exemplo a Benilton Bezerra Jr., que o relatou durante o exame de qualificação da presente tese, a partir da sua própria experiência em trabalho de consultoria.

sentidos de palavras selecionadas (para aquele governo, a idéia de “ruim”, por exemplo, poderia ser eliminada do pensamento humano se a própria palavra fosse banida e substituída por “a-bom”). A empresa quer manter, em geral, um discurso que a caracterize como acolhedora do fator humano, quando as suas práticas a definem muito mais como consumidora, no sentido daquela atividade “que não deixa rastros atrás de si” (ARENDDT, 2005). Dessa perspectiva, o fator humano deve ser selecionado de forma que a organização possa reter aquelas características que venham ao encontro de seus interesses e eliminar as que obstaculizem as ‘boas’ praticas de gestão e constituem o refugio do fator humano, ou seja, formas de expressão do mal-estar que não convergem para a realização do trabalho. A ironia é que muito desse refugio decorre das próprias práticas de gestão.

Portanto, é paradoxal que a organização pretenda prover aos seus “eleitos” até mesmo qualidade de vida, bem-estar, algo que seria impensável algum tempo atrás. O imperativo para que tudo fique enquadrado dentro de uma lógica que privilegia a dimensão de ganho de produtividade impede, pela própria natureza de um imperativo, qualquer conciliação com outros valores. O que há, na melhor das hipóteses, são concessões feitas aqui e ali com vistas a um controle social mais eficaz. Trata-se, na verdade, da operação de um dispositivo em que um lado domina e outro se submete, oferecendo mais ou menos resistência.

Esses são, enfim, reflexos dos deslocamentos sofridos pelo lugar do trabalho nas últimas décadas. Da perspectiva político-social, os processos de desregulamentação em curso no campo da organização do trabalho e o nível crescente de desemprego alimentam um aspecto do liberalismo que caracteriza o individualismo contemporâneo. De acordo com Castel (2005, p.603), trata-se de um individualismo que é “produto de uma perda de regulações coletivas, não de sua extrema rigidez”, como ocorria antes. Tem o “traço fundamental de um individualismo por falta de referências e não por excesso de investimentos subjetivos” (Idem). Sennett (2006), por sua vez, também aponta para mudanças sociais significativas ao longo das últimas décadas (segunda metade do século XX), que concebe como conseqüências da fragmentação das instituições capitalistas tradicionais. O desmantelamento de tais instituições (empregos vitalícios ou de longa duração, planos de seguridade que garantiam os benefícios esperados, planos de poupança para educação de filhos etc.), que eram associadas à estabilidade das instituições da modernidade em geral (família, casamento etc.), coloca em questão a

possibilidade do que ele chama de um “sentimento contínuo de ser”, concebido como indispensável para o bem-estar do homem.

Essas mudanças se dão ainda num cenário de incertezas em que a moral do espetáculo promove rearranjos nos valores da ética cotidiana baseada no trabalho, na família e na religião, fundamentados nas tradições da modernidade. “Os ideais de felicidade sensorial e da vida como entretenimento [que caracterizam a moral do espetáculo] corroeram a credibilidade das instituições que davam suporte à moral tradicional” (COSTA, 2004, p.12). Na ética cotidiana do trabalho, se os valores religiosos já não bastavam para legitimar a dimensão de sacrifício que se impunha à grande maioria, o mesmo ocorre agora com os que concernem à coletividade. Em outras palavras, se o trabalho por devoção a Deus, como submissão à Sua vontade ou aceitação da Sua graça, já perdera força simbólica no imaginário cultural moderno, o mesmo ocorre agora com o trabalho em nome da pátria, da construção de uma sociedade mais justa ou em nome de qualquer outro valor de caráter coletivo.

Um dos aspectos importantes das transformações sociais que conduziram a esse cenário é fruto do processo de industrialização iniciado na Inglaterra, em meados do século XVIII, a partir de evoluções tecnológicas (como o surgimento do motor a vapor) que produziram profundos efeitos no plano econômico e social, dos quais se destacam, para os interesses deste estudo, os enormes ganhos de produtividade obtidos com a difusão do modo industrial de produção.

2.2 A ascensão da produtividade

Para ser calculável e previsível, a produção não podia repousar sobre o trabalho de operários, que produzem mais ou menos bem, mais ou menos rápido. Era preciso transformar as atividades produtivas de diferentes indivíduos em atividades rigorosamente idênticas, tornar suas tarefas intercambiáveis, mensuráveis pela mesma balança, seus rendimentos comparáveis. Para tanto, era preciso separar o trabalho da personalidade dos trabalhadores, racionalizá-lo e reificá-lo de tal maneira que a mesma tarefa pudesse ser cumprida por outro trabalhador qualquer, trabalhando em uma fábrica qualquer instalada nos quatro cantos do território ou nos quatro cantos do mundo. A racionalização do trabalho provocava a racionalização, depois a uniformização, das máquinas, esta, por sua vez, a uniformização dos produtos e, por fim, a uniformização dos trabalhadores (GORZ, 2003, p.62).

Uma das conseqüências da chamada Revolução Industrial foi a redução do trabalho à sua dimensão de labor, como concebido por Arendt (2005), no sentido da transformação de todos os bens produzidos em mercadorias consumíveis, privilegiando o aspecto processual dos sistemas produtivos, o que os aproxima mais dos ciclos automáticos da natureza ao mesmo tempo em que os distancia das atividades criativas do artesão. Os enormes ganhos de produtividade obtidos a partir do surgimento de novas tecnologias, especialmente na Inglaterra, a começar pela introdução das máquinas a vapor na primeira década do século XVIII, do início da mecanização da agricultura e do constante aprimoramento dos processos de tecelagem, trazem, com o tempo, uma mudança radical: diante da possibilidade de produção de altos volumes de mercadorias, essas passam a incluir progressivamente as massas como destinatários. Destacam-se duas grandes transformações relativas ao trabalho, que vão produzir efeitos em termos de produção de subjetividade: os deslocamentos que levam à sua total apropriação pelo espaço público e posterior submissão à lógica do mercado, que privilegia o valor de troca das mercadorias.

2.2.1. Trabalho e esfera pública: a ascensão do social

Das atividades que compõem o nosso cotidiano, algumas constituem a esfera privada da vida e outras, a pública. Trata-se de outro atributo pelo qual se pode definir o lugar social de uma atividade. A esfera pública abrange, em geral, aquelas relações e vínculos de associação entre pessoas que não estão unidas por laços de família e amizade. Para Sennett (1998), o que está em jogo nessa distinção são os princípios que orientam a significação da experiência humana, ou seja, os modos pelos quais ela adquire sentido para cada indivíduo. Trata-se de um aspecto importante para a compreensão da forma de organização de uma sociedade. No advento do cristianismo, um dos fatores responsáveis pela sua dispersão foi o declínio da vida pública no Império Romano do terceiro século de nossa era, quando os valores que sustentavam os ideais romanos de paz e justiça perderam força simbólica.

Um tema que tem produzido polêmica nesse sentido, hoje em dia, que também ilustra as implicações relativas a essa distinção, é o da reivindicação, por parte daqueles que se dedicam aos afazeres domésticos (atividades privadas relativas aos cuidados da casa e da família), de que essas atividades sejam publicamente reconhecidas como trabalho e possam ser remuneradas pelo Estado.⁶⁰ Trata-se do que Gorz classifica como “trabalho para si” que, atualmente, cria e delimita uma esfera privada da vida, na qual o indivíduo exerce uma soberania pessoal. Os cuidados exigidos pelos filhos pequenos, por exemplo, em que é impossível distinguir entre o que é da ordem do labor e o que é da ordem do afeto; ou os cuidados com certos aspectos da casa e de objetos pessoais, também valorizados afetivamente, ilustram essa idéia. Em linhas gerais, o “trabalho para si” seria “fundamentalmente aquilo que temos de fazer para tomar posse de nós mesmos e desta organização de objetos que, prolongando e refletindo a nós mesmos como existência corporal, é nosso nicho no meio do mundo sensível: nossa esfera privada” (GORZ, 2003, p.157).

As fronteiras entre as esferas pública e privada da vida humana sofreram deslocamentos substanciais ao longo do tempo, que refletem transformações em termos dos valores morais que orientam as condutas dos indivíduos em determinada época e lugar. Atualmente é freqüente a equivalência entre a esfera pública e a do Estado, mas é preciso lembrar que uma não se reduz à outra. Num sentido mais fundamental, essa distinção tem a ver com uma disposição em ocultar ou expor algo da vida de um indivíduo. Tornar pública uma atividade equivale a expô-la aos outros. Nas palavras de Arendt, “há coisas que devem ser ocultadas e outras que necessitam ser expostas em público para que possam adquirir alguma forma de existência” (ARENDDT, 2005, p.84). Contudo, “uma vez que a nossa percepção da realidade depende totalmente da aparência, e, portanto, da existência de uma esfera pública na qual as coisas possam emergir da treva da existência resguardada, até a meia-luz que ilumina a nossa vida privada e íntima deriva, em última análise, da luz muito mais intensa da esfera pública” (ARENDDT, 2005, p.61). Pode-se acrescentar o papel da linguagem como portadora da energia que gera esta luz.

⁶⁰ O reconhecimento público do emprego doméstico na forma de regulamentação da profissão por parte do Estado eleva o seu estatuto a objeto de direitos trabalhistas. No Brasil, a legislação sobre o trabalho da empregada doméstica data de 1972.

O aspecto central na abordagem de Arendt sobre as fronteiras entre as esferas privada e pública da vida humana, dada a centralidade da política no seu pensamento, é o poder. Quais seriam então os critérios para essa distinção? Em outras palavras, quais são as formas que o poder assume na esfera privada, por um lado, e na pública, por outro? A esfera pública é constituída pelas experiências que dizem respeito à ação dos homens em torno de seus interesses coletivos, ou seja, por aquilo que podemos incluir no campo da política. A forma mais concreta que a esfera pública assume é a de governo, uma das razões pelas quais se chega a confundir Estado e esfera pública. Contudo, a existência de uma esfera pública deve ser baseada num poder exercido entre iguais, em termos de direitos e deveres, portanto, dependente da arte da persuasão e não da força. Foi o que caracterizou um período da Grécia Antiga, ao qual associamos o nascimento da razão ocidental, especialmente da forma democrática de governo, mesmo com todas as restrições relativas a quem participava de tal sistema e quem ficava de fora.

Um caso extremo de ausência dessas condições de igualdade é o da tirania, ilustrativo da forma de exercício do poder na esfera privada, que corresponde a uma organização política em que o soberano exerce sobre seus súditos um poder absoluto, baseado na sua vontade pessoal. Nesse cenário, todas as experiências da vida do súdito, que constituem a sua própria existência, estão submetidas a um poder exercido pela força, baseado no pressuposto de que incide sobre desiguais, e não sobre iguais, visto que, paradoxalmente, o único “igual” nessas condições, capaz de exercer o poder, é o próprio tirano. Portanto, tais experiências não chegam a constituir uma esfera pública, que, para Arendt, só ganha existência nas condições de igualdade entre seus participantes. O caso da tirania, em que só o tirano tem acesso ao poder, ou melhor, em que ele é a própria encarnação do poder, caracteriza o exercício do poder de acordo com interesses privados. Um espaço em que se admite o exercício de um domínio absoluto por parte de alguma instância não pode, na concepção de Arendt, ser tomado como da esfera pública.

Um exemplo que não diz respeito a formas de governo são as experiências que ocorrem na privacidade do corpo, onde se supõe, a princípio, um domínio absoluto das necessidades vitais sobre o homem.⁶¹ Estar submetido às

⁶¹ Esta posição de sujeição aos ditames da natureza caracteriza o pensamento grego antigo, que concebia o homem como parte da natureza, portanto, sujeito aos ciclos por ela impostos. O pensamento moderno, por sua vez, é marcado pela arrogância presente no projeto de controle e submissão da natureza com vistas à supressão da experiência da necessidade e a correlata conquista definitiva da liberdade.

necessidades impostas pelo corpo é, para o grego, inevitável, ainda que absolutamente contrário aos seus ideais de soberania. A noção de liberdade, nessa realidade cultural, é oposta à de necessidade porque supõe a capacidade de exercer escolhas livremente, limitadas apenas por preceitos morais. Em outras palavras, o homem é tão mais capaz de conduta moral, quanto mais livre e soberano for para exercer o seu direito de escolha, o que, por sua vez, só é possível para aqueles cujas necessidades básicas de subsistência são providas pelo trabalho de outros. Assim, tudo o que a organização política de uma comunidade admite no campo do domínio que uma instância exerce sobre a outra (o tirano sobre o súdito, o cidadão sobre o escravo, as necessidades vitais sobre o indivíduo etc.) constitui a esfera da vida privada.

A forma que a distinção entre o público e o privado assume na antigüidade grega, quando as necessidades impostas pelo processo vital são atendidas predominantemente por atividades exercidas na *oikos*, deixa na esfera privada da vida muitas experiências que atualmente tomamos como públicas: é o caso do trabalho, tanto na dimensão do labor quanto na da obra. Tudo o que diz respeito aos assuntos domésticos, como, por exemplo, as relações dos homens com os recursos, naturais ou não, voltados para a sua subsistência, inclusive o que concebemos hoje no campo da economia, é de ordem privada. Essa é a esfera da vida que o cidadão grego despreza como limitadora, aprisionada às questões menores da ordem da necessidade. Pode-se estabelecer, então, uma correlação, naquele contexto, entre a vida privada e as atividades relativas à subsistência do indivíduo e à sobrevivência da espécie, já que se trata de lidar com poderes incidentes a partir das necessidades do próprio processo vital – é a luta pela sobrevivência.

Tendo, contudo, essa dimensão da vida equacionada, o cidadão grego se volta para as questões da *polis*, que constituem a esfera da vida pública. Na *polis*, ele vive entre iguais em direitos e deveres, mas não em opiniões. Essa é a liberdade valorizada pelo cidadão grego. “Ser visto e ouvido por outros é importante pelo fato de que todos vêem e ouvem de ângulos diferentes. É este o significado da vida pública” (ARENDR, 2005, p.67). Entre iguais, compartilha os interesses políticos (referidos à cidade-estado, mas não necessariamente iguais), em defesa dos quais a ação política visa garantir, em última instância, a manutenção da sua própria liberdade, refletida num estado de coisas em que o cidadão vive uma vida voltada

primordialmente para esses interesses da *polis*, para a contemplação e para os prazeres do corpo.

Os deslocamentos estruturais que a delimitação dessas duas esferas da vida humana sofre ao longo do tempo culminam com o declínio da esfera pública e a elevação da vida privada ao plano coletivo na modernidade. Progressivamente, até mesmo aquelas atividades voltadas para o atendimento das necessidades básicas da vida, tais como a produção de alimentos, vestimentas e de objetos de uso doméstico, perdem o seu caráter privado e passam a fazer parte da esfera pública por conta do progressivo processo de industrialização. Essa expansão da esfera pública é posta em movimento também por diversos dispositivos de poder ligados ao surgimento das políticas públicas para educação, saúde e sanitarismo, entre outras, e promove uma espécie de invasão, se assim podemos dizer, da esfera pública sobre o campo das experiências privadas. Essa invasão segue seu curso atingindo os recantos mais protegidos da vida privada, especialmente aqueles relativos à natureza corporal da existência humana, ou seja, a tudo o que é ligado à necessidade do próprio processo vital e que, antes da era moderna, abrangia todas as atividades a serviço da subsistência do indivíduo e da sobrevivência da espécie (ARENDDT, 2005, p.82). Até mesmo a sexualidade, um campo da experiência humana que se manteve na mais recôndita privacidade em alguns períodos da história do homem, não ficou imune às teias do poder na modernidade, como nos mostrou Foucault (2005) na sua *História da sexualidade*.

Posteriormente a essa expansão da esfera pública, no entanto, o que se verifica é o fenômeno da ascensão do social. Pode-se pensar este processo a partir da constituição das grandes “famílias” humanas, inicialmente organizadas em cidades, depois em nações e hoje globalizadas em muitos aspectos. Originalmente, a tendência do homem a viver em sociedade, ou seja, o fato de que o homem é um animal social antes de ser um animal político, é operada pela formação da família, que assume formas distintas ao longo da história, à qual ele é inevitavelmente compelido para fazer frente às necessidades impostas pelo ciclo vital. Na antigüidade grega, a esfera social é restrita a essa dimensão da vida, portanto referida à esfera privada, exercida no lar. Significa que podemos falar de uma sociedade ateniense, por exemplo, mas não como concebemos sociedade na modernidade. A vida nessa sociedade ateniense é predominantemente dividida entre as esferas privada e pública. A esfera social está sobreposta à esfera privada.

A ascensão do social na modernidade corresponde ao forte e artificial crescimento das “sociedades” humanas. Em linhas gerais, pode-se dizer que a organização das sociedades modernas passa pela organização pública dos processos vitais, que são da ordem do trabalho-labor, como se fossem grandes “famílias”. As cidades modernas concentram-se em torno do trabalho-labor, alçando-o à esfera pública da vida, especialmente a partir do início da industrialização dos processos de fabricação de bens consumíveis e duráveis. O trabalho-labor, agora pertencente à esfera pública, sofre rápida evolução e alcança números até então impensáveis em termos de produtividade. As transformações induzidas por este fenômeno alteram o mundo habitado em vários aspectos. Um deles, importante para os nossos interesses, está no fato de que as pessoas passam a considerar que o que fazem em termos de trabalho-labor é o que garante a sua própria existência. Mais que isso: com exceção dos “bem-nascidos”, o trabalho-labor transforma-se no único meio de sobrevivência para a enorme maioria das populações.

O declínio posterior da esfera pública é correlato ao desinvestimento, por parte do cidadão, na sua capacidade de ação, ou seja, à adoção de um modo de participação na vida em sociedade muito mais caracterizado pela passividade do que pela atividade, visto que, com o declínio da esfera pública, busca-se um princípio da esfera privada para ordenar o convívio social. É o investimento nessa dimensão de conformismo social que vai permitir o surgimento da sociedade de massas. Ela decorre da necessidade de equacionar o indivíduo em termos de uma posição social, pois é isso que agora vai defini-lo como tal. É uma situação substancialmente diferente da que era vivida entre os gregos antigos, que se distinguiam individualmente pela ação, pela conduta política na esfera pública. O homem moderno, ao contrário, para se constituir enquanto indivíduo diante do processo de socialização da vida, precisa se conformar às exigências impostas pela posição social que o define, o que reduz significativamente a sua capacidade de agir. Mais: o elemento determinante dessa posição será o nível salarial. Para o homem moderno, portanto, o comportamento, concebido como uma conduta reduzida à busca de um lugar social baseado no salário, substitui a ação entre iguais que caracterizava as relações entre os cidadãos gregos na *polis*.

Esta suposição de que o homem se comporta em vez de agir em relação aos outros é o que está na base da ciência econômica moderna, segundo Arendt (2005), para cuja existência torna-se indispensável o conformismo social. É essa concepção

de homem que permite o uso dos recursos da estatística, que falam, por exemplo, de “médias”, e visam a generalização de condutas consideradas mais adequadas em determinadas condições. Sem eles, aquela ciência não teria utilidade. No fim das contas, fazem com que ela deixe de lado exatamente o que interessa em termos políticos e históricos: tudo o que é da ordem do ato, da exceção, do que foge à norma. Trata-se de uma concepção que iguala os homens artificialmente, concebendo-os como submetidos a leis de conduta construídas pela própria razão. Assim, a sociedade acaba sendo artificialmente concebida como um único sujeito, do qual se pode falar, por exemplo, que tem um interesse nacional (todos os sujeitos de uma nação compartilhando do mesmo interesse, de um interesse comum).

Como forma de resistência diante do crescimento do social e suas exigências niveladoras, intensificam-se as forças da vida íntima, que, no entanto, têm existência incerta e obscura, segundo Arendt (2005). Essa intensificação da intimidade, que não pode mais ser vivida no plano da privacidade, que está agora tomado pela esfera pública, promove o que se chamou de “intimidade do coração”. É um espaço que se constitui a partir dos intermináveis conflitos do indivíduo moderno, que, ao mesmo tempo em que não consegue se sentir à vontade nesta sociedade, não pode viver fora dela (ARENDR, 2005, p.49). Esses conflitos passam a constituir uma importante dimensão da vida psíquica do homem, em função dos quais ele precisa encontrar soluções de compromisso que lhe permitam lidar com as exigências que lhe são impostas socialmente e incidem sobre o seu corpo.⁶²

Constatar que as esferas da experiência humana que passam a predominar na modernidade são a social e a íntima não equivale a dizer, obviamente, que a divisão entre as esferas privada e pública perdeu totalmente o sentido. Trata-se, na verdade, de um deslocamento que reorienta os sentidos que a modernidade atribui a essa distinção. O que a modernidade situa no âmbito privado diz respeito aos interesses particulares. Diz-se, por exemplo, que o Estado brasileiro está privatizado, pois responde aos interesses particulares de grupos detentores de poder (o econômico sendo o mais forte) para fazer valer suas posições. Nesse sentido, a esfera privada da vida, que antes era relacionada às necessidades vitais, adquire uma dimensão até então impensável.

⁶² É pela análise de conflitos dessa natureza, cuja forma pode ser genericamente definida como *neurótica*, que Freud inventa a psicanálise.

A esfera pública, por sua vez, sofre um declínio decorrente da redução dos espaços em que os homens, além de serem concebidos como iguais em direitos e deveres, são efetivamente aceitos como diferentes em outros sentidos (em opiniões, interesses etc.) e fazem dessa diferença (da singularidade, podemos dizer) o fundamento sobre o qual se constrói o campo político da ação. Ao contrário, todo o privilégio é dado aos cenários que promovem o comportamento, que visam o nivelamento exigido pelo social.

Em resumo, o trabalho, atividade pela qual o mundo comum é construído, adquire, na modernidade, caráter público, o que o insere no campo da política, dos interesses coletivos que visam ou, pelo menos, deveriam visar, o bem comum. Mas isso não prevalece pelo esvaziamento da sua dimensão de obra e o correlato fortalecimento da dimensão de labor, o que corresponde à sua absorção pela esfera social. O trabalhador da indústria moderna é, então, submetido aos ciclos de produção cujas necessidades são impostas por um mercado que tem uma dimensão cada dia maior. Não tem mais a liberdade de decidir “o que” produzir, “quando” produzir, ou “para quem” produzir. A partir da industrialização, é o mercado que estabelece esses parâmetros. Mais que isso, não tem mais a possibilidade de decidir “como” produzir, diante da expropriação do saber técnico que marca o processo de industrialização. É a indústria que, pela racionalização dos processos de trabalho, determina o “como” fazer. E o faz a tal nível que acaba por fazer incidir sobre o próprio trabalhador esse processo de “racionalização”.

As tarefas produtivas ou laborativas são então divididas visando a eliminação do próprio “fator humano”, de modo a torná-las cada vez mais previsíveis e mensuráveis, como convém à lógica do lucro a que estão agora submetidas: é a racionalidade econômica que se impõe como predominante. As linhas de produção tayloristas são organizadas de maneira que qualquer trabalhador, submetido a um mínimo de treinamento, pode executar, sem pensar, pelo menos até onde isso seja possível, uma das tarefas que as compõem. E é disso mesmo que se trata: eliminar o espaço para o pensamento na execução da produção, reservando-o a uma elite que se dedica à concepção dos processos. Como afirma Arendt,

[...] se a condição humana consiste no fato de que o homem é um ser condicionado, para o qual tudo, seja dado pela natureza ou feito por ele próprio, se torna imediatamente condição para sua existência posterior, então o homem ‘ajustou-se’ a

um ambiente de máquinas desde o instante em que as construiu (ARENDR, 2005, p.160).

Mas é aí mesmo que os problemas surgem: aquilo que se tenta eliminar, expulsando-a pela porta da fábrica – a habilidade humana de pensar – retorna pela janela. Da perspectiva psicanalítica, o pensamento não se reduz àquilo que é simbolizado em palavras, mas abrange os processos psíquicos inconscientes. Mais: obstaculizar o trabalho do pensamento equivale a promover o campo do sem-sentido, daquilo que, por não ter sido simbolizado, produz efeitos sobre o sujeito na forma de angústia. Esse núcleo sem sentido, angustiante, do trabalho do operário da fábrica de então pode ser pensado a partir do que Simone Weil (2001) chamou de opressão, relativo ao domínio que poucos exercem sobre muitos. Assim, na modernidade, o trabalho adquire a marca da opressão pela sua transformação em atividades passíveis de serem executadas por máquinas que não precisam “pensar”, que apresentam ainda uma natureza coercitiva, de algo que se impõe ao trabalhador por necessidade de subsistência, diante de um poder ao qual não se pode oferecer qualquer resistência.

Portanto, o trabalho moderno, ao mesmo tempo em que é deslocado para a esfera pública da vida, sendo solicitado, definido e reconhecido como útil pela sociedade e, por isso mesmo, remunerado, tem, por outro lado, a sua dimensão de obra esvaziada, restrita a poucos que têm o privilégio de dispor de alguma liberdade para criar, para conceber no seu trabalho. Aos demais, resta a execução de tarefas pré-estabelecidas, que devem ser sincronizadas com os ciclos de produção organizados de acordo com o mercado, correspondendo, nesse sentido, à dimensão do labor, com uma diferença importante: os ciclos agora não são impostos pela natureza, mas artificialmente produzidos por um mercado.

2.2.2. Trabalho e mercado

Outra decorrência importante dessas mudanças nos processos de produção, que acaba por transformar a face do planeta, é a ascensão do valor de troca das mercadorias, de seu valor simbólico, em detrimento de seu valor de uso. O que está em jogo, é muito mais o lugar que cada coisa tem num mercado de trocas simbólicas

do que na sua utilidade por parte de um usuário específico.⁶³ Nas condições pré-modernas – em que predominam os mercados localizados, nos quais as mercadorias são trocadas tendo como fator determinante da dinâmica mercantil o seu valor de uso – o cenário é bem diferente em relação ao que se instaura com o desenvolvimento de um mercado global – em que predomina o valor de troca das mercadorias, ou seja, seu valor simbólico dentro de um sistema de valores. A produção, nesse contexto, perde o caráter de geração de um produto durável que o trabalhador coloca no mundo, que tem valor de uso para aquele a quem se destina, permanecendo após a sua morte. Torna-se um processo dentro do qual os operários se inserem pela execução de tarefas que visam a produção de objetos de consumo, o que demanda muito mais a nossa credencial antropológica de *animal laborans* do que a de *homo faber*. Esvazia-se, assim, justamente o trabalho, tomado como a atividade pela qual construímos nossa mundanidade. O sistema produtivo passa a se organizar em função dos ritmos de consumo, passando assim a prevalecer, no trabalho de produção, a dimensão do labor.

[...] a atividade que provê os meios de consumo é o labor. Tudo o que labor produz destina-se a alimentar quase imediatamente o processo da vida humana, e este consumo, regenerando o processo vital, produz – ou antes, reproduz – nova ‘força de trabalho’ de que o corpo necessita para seu posterior sustento. [...] o labor e o consumo seguem-se tão de perto que quase chegam a constituir um único movimento – movimento que, mal termina, deve começar novamente. A ‘necessidade de subsistir’ comanda tanto o labor quanto o consumo (ARENDR, 2005, p.110-111).

Essa organização da produção em processos que devem operar de modo sincronizado com os ciclos de consumo não tem mais como meta os ciclos determinados pela natureza, pelas necessidades impostas pela natureza, mas aqueles determinados pelo capital, que investe na direção do desejo. Cada objeto produzido deve ter o seu lugar no campo do desejo humano e cada desejo deve encontrar um objeto correspondente, ainda que a satisfação do desejo seja apenas ilusória, ou seja, que a dinâmica entre o desejo e o objeto de desejo não se esgote naquele encontro fugaz.

⁶³ Por troca simbólica, entende-se uma operação que tem como moeda o significado que as mercadorias têm (inclusive o dinheiro) num sistema de valores que não tem a questão da utilidade como central ou determinante. O valor de uso concerne à utilidade do bem ou mercadoria nas relações que o indivíduo mantém com o ambiente no sentido da sua subsistência. O valor de troca, por sua vez, concerne às relações que os indivíduos mantêm entre si, sendo determinante na definição do lugar social de cada um em relação aos outros.

Para Arendt, o isolamento e o desenraizamento que caracterizam o mundo moderno, e vêm sendo radicalizados nas últimas décadas (o texto data do final da década de 50, século XX), decorrem da generalização dos valores associados ao trabalho-labor. Ou seja, os valores do *homo faber*, referidos ao trabalho-obra, que giram em torno do ideal de utilidade dos bens produzidos, assim como daqueles que os produzem, acabam sendo esvaziados, em benefício dos valores do *animal laborans*, que giram em torno do ideal de felicidade pelo consumo. Se aqueles eram fundamentados na realidade exterior do “teatro do mundo”, visto que estavam referidos a ideais coletivos, e visavam o bem comum, esses se baseiam na intimidade da vida interior, pois se referem à experiência do prazer e visam a amenização da dimensão da dor, do sacrifício. Isso faz muito sentido hoje, quando as referências simbólicas se reorganizam no sentido da valorização dos ideais da felicidade sensorial e da vida como entretenimento.

Durante muito tempo, o modo artesanal de produção foi predominante em todo planeta. A produção artesanal começava numa necessidade e terminava num objeto com valor de uso diante daquela necessidade, não havendo portanto nenhuma razão para que se produzisse além do que ditava o princípio da necessidade. Esse era o limite dos sistemas produtivos. Com a industrialização da produção, esse modo de produção passou a ser um problema, pois trazia inúmeras dificuldades para as indústrias que se espalhavam pelo mundo ocidental capitalista. Era concentrado na figura do artesão, que detinha o conhecimento necessário, sabia preparar os materiais necessários e usar os instrumentos de fabricação. Assim, todo esforço devia ser feito para que o conhecimento fosse expropriado do artesão em benefício dos detentores do capital, de tal forma que estes se tornassem independentes em relação ao primeiro.

O caminho encontrado foi pela reorganização dos sistemas de produção de forma que cada uma das tarefas necessárias para a produção de um bem pudesse ser feita por alguém com pouca ou nenhuma qualificação. O ápice dessa reorganização se deu com a chamada administração racional ou científica do trabalho, que se esforçou para eliminar qualquer vestígio do modo artesanal de produção da face do planeta, pela análise e divisão dos processos de produção em tarefas mínimas. O artesão estava assim condenado a alguns poucos nichos de mercado, alguns dos quais permanecem até hoje, como, por exemplo, o do marceneiro. Alguns têm, inclusive, um modo de funcionamento que guarda certa

relação com as oficinas artesanais medievais: há o mestre, em cuja casa os trabalhos são realizados, e os aprendizes, que se dedicam à formação e desenvolvimento de suas habilidades com vistas à independência futura.

Mais importante do que a reorganização do processo de produção através de sua divisão em tarefas que permitiam a utilização de mão de obra não qualificada, era o fato de que isso tornava possível a sua medição, visto que bastava um pequeno treinamento para se obter certa uniformização entre os vários trabalhadores dedicados a cada tarefa – uma pré-condição para a quantificação do trabalho necessário em termos de tempo de execução. Tornava-se assim possível estabelecer metas de produção e outros parâmetros de gestão, visando a antecipação dos resultados econômicos e financeiros que seriam obtidos com determinado processo de produção.

Esta racionalidade econômica, em pouco tempo, impõe-se como paradigma e hoje extrapola a sua abrangência para regiões da vida humana para as quais ela não deveria se prestar. Acaba por ser apropriada pelo senso comum, que naturaliza os seus princípios, produzindo concepções genéricas a partir deles, como quando se diz, referindo-se a questões relativas à vida afetiva, que “o ser humano visa maximizar seus ganhos afetivos e minimizar as suas perdas”. Como diz Gorz,

A racionalidade econômica venceu, portanto, a resistência das antigas idéias de liberdade e de autonomia existenciais. Fez nascer o indivíduo que, alienado em seu trabalho, também o será, obrigatoriamente, em seu consumo e, finalmente, em suas necessidades. Porque não há limite à quantidade de dinheiro suscetível de ser ganho e gasto, também não haverá limites às necessidades que o dinheiro cria, nem às necessidades de dinheiro. [...] A monetarização do trabalho e das necessidades fará finalmente explodir os limites que lhe eram impostos pelas filosofias da vida (GORZ, 2003, p.31).

Quanto ao processo de produção, que, como vimos, deixa de visar apenas o atendimento de uma necessidade pela fabricação de um bem que possui utilidade para alguém, sendo o lucro um resultado adicional obtido na sua comercialização, surge uma novidade. Com a difusão e crescimento dos mercados e o correlato desenvolvimento de técnicas de estabelecimento dos preços de mercado, a produção visa agora principalmente a geração de um lucro que pode ser previsto, previamente calculado, de acordo com parâmetros bem definidos.

O passo seguinte será o desenvolvimento de um sistema de publicidade que terá a função de acelerar o uso dos bens produzidos, pela própria aceleração artificial das “necessidades” que justificariam a sua produção. Começa a se

organizar, desse modo, o sistema de consumo, que deverá estar em sincronia com o sistema de produção. É bem verdade que se trata de uma sincronia baseada num descompasso estrutural: o consumo estará sempre um passo adiante da produção, crescendo pela sua função ideológica de fórmula da felicidade do *animal laborans*, razão pela qual a produtividade deve sempre aumentar. Como a lógica da necessidade, que impunha limites pela sua própria natureza, é superada pela lógica economicista, que quantifica tudo aquilo com que entra em contato, os limites de crescimento do consumo e da produção ficam mais elásticos, visto que as necessidades foram substituídas pelo desejo através do investimento feito pela publicidade nesta direção. Um sapato deixa de ser apenas necessário para o uso diário e passa a visar também o desejo, pelo seu valor simbólico referido à moda e ao lugar social para o qual aponta. Os volumes de consumo e produção passam a ser manipulados de acordo com outra lógica, cujos limites são muito ampliados em função da sua independência em relação à necessidade. Em última análise, não há limites para os números: os lucros podem ser sempre ampliados. Basta, para tanto, encontrar os caminhos adequados. E o mais certo é o que toma o aumento da produtividade como regra.

Em resumo, além do caráter de subsistência que o trabalho adquire, especialmente após a Revolução Industrial, ele assume também um alto grau de automatismo e repetição pelo predomínio da produção de objetos de consumo. Assim, é o trabalho-labor, e não o trabalho-obra, que se constitui como fundamento da coesão social. Destaca-se o seu caráter de atividade que demanda esforço e, portanto, produz fadiga, consumindo aquele que o exerce. No final, deixa um resto, algo que não tem mais emprego. A aposentadoria, como destino final do trabalhador do mundo industrializado, é visada como prêmio merecido depois de uma vida inteira de dedicação ao trabalho e festejada por aqueles que efetivamente a conquistam na forma de direito político. Mas ela traz também o difícil confronto com o desvalor associado aos que não fazem mais parte do sistema produtivo, que se vêem diante do estigma da inutilidade numa sociedade que passou a idolatrar a produtividade, atribuindo-lhe um caráter quase mítico.

2.2.3. A crise da racionalidade econômica

Retomando a idéia de que a modernidade se caracteriza pela ascensão progressiva da razão econômica, no lugar da razão religiosa, como elemento norteador dos negócios humanos, Gorz (2003) aponta para a crise dos motivos que estão por trás dessa razão econômica, que predomina nos dias atuais, lembrando que toda razão é racionalização de motivos irracionais. Nesse sentido, a própria modernidade, tomada como laicização das várias esferas da vida humana, seria um projeto não concluído, visto que ela produziu seus próprios mitos, estruturados de forma religiosa, sendo o mais fundamental o do economicismo industrialista.

A crise se dá pela própria irracionalidade que impulsiona a forma economicista de pensamento, que não admite limites para a sua expansão, no sentido de visar a sua prevalência até em regiões da vida humana em que os princípios fundamentais são outros, como é o caso da sexualidade e da espiritualidade. Trata-se do fenômeno da economicização da vida, isto é, da inclusão, no campo da economia, de tudo o que dela antes era excluído. Prevalece, assim, um tipo de racionalização que visa a economia de recursos utilizados, sendo, portanto, geradora, no plano social, de quantidades crescentes de tempo disponível.

Os conflitos surgem especialmente quando ficam expostas as contradições entre os valores que norteiam essa racionalidade econômica e aqueles que balizam outras dimensões da vida humana, para as quais tradicionalmente se rejeitou aqueles princípios, como se deles devessem ser protegidas. São dimensões que abrangem atividades que, ainda que residuais, resistem à racionalidade econômica: o cuidado com os filhos e com a casa são exemplos. Aliás, estamos sempre tentando preservar alguma região da vida dessa lógica mercantilista que a racionalidade econômica impõe, como se assim pudéssemos afirmar: isso é propriamente humano. Quase como se a racionalidade economicista não fosse humana. Essa é uma das razões pelas quais sempre se condenou moralmente a prostituição, cuja inserção na lógica econômica está na sua própria base, por se definir como um serviço cobrado no campo da sexualidade.

Kant procurou distinguir essa dimensão da vida pela noção de dignidade, afirmando que tudo na vida tem preço ou dignidade. Esta corresponde ao princípio de não se prestar à instrumentalização, de nunca fazer do outro um meio, um

instrumento para qualquer outra coisa. E foi exatamente isso que ocorreu com o trabalho, quando passou a ser assalariado: uma degradação que foi logo denunciada por Marx. Atualmente, ainda nos causa algum espanto a tentativa de submeter a essa lógica da mercantilização certas regiões da vida humana (espiritualidade, sexualidade e afetividade, por exemplo), ainda que a comercialização da intimidade ou da privacidade pela via dos *reality shows* já faça parte do cenário cotidiano da indústria do entretenimento.

Da perspectiva econômica, interessa movimentar os fatores de produção da forma mais eficiente possível, ou seja, importa economizar. As transformações dos processos de trabalho obtidas pelos progressos tecnológicos, especialmente no que diz respeito à informatização e automação, economizam tempo de trabalho, mas não só da empresa, como também, e principalmente, da sociedade como um todo. Em outras palavras, produz desemprego. Mais especificamente, esta redução do volume de trabalho socialmente necessário divide as sociedades em grupos de elites profissionais, de um lado, atuando em diversos campos da economia, e grupos de trabalhadores em condições precárias e de desempregados, do outro. Entre os dois pólos está uma grande massa de trabalhadores, indefinidamente cambiáveis e substituíveis, da indústria e dos serviços industrializados e informatizados.

Do ponto de vista dessa racionalidade econômica, o tempo de trabalho economizado ficaria disponível para uma produção adicional de riquezas, o que simplesmente não ocorre com grandes contingentes de pessoas. Na verdade, o pleno desenvolvimento das forças produtivas leva ao colapso dessa dinâmica da acumulação. Assim, “a racionalidade instrumental entra em crise e revela sua irracionalidade fundante” (GORZ, 2003, p.97). Somente o tempo liberado por grupos hiperativos, que, em geral, ocupam posições de gestão do sistema produtivo, é investido em outras formas de produção de riqueza, em vez de ser, por exemplo, usado para uma ostentação aristocrática, como ocorreu em outros momentos históricos.

Esses grupos de pessoas, na medida em que têm mais tempo liberado por evoluções tecnológicas, incluindo as relativas aos modos de gestão dos processos de trabalho, ocupam o tempo liberado dedicando-se ainda mais ao trabalho. Uma consequência disso é a contratação de serviços domésticos, de lazer etc., em geral assalariados, para cuidar de afazeres que demandam o tempo de que não mais se dispõe, ou do ócio, que toma a forma do lazer. Esse rearranjo, contudo, não chega a

afetar significativamente a má qualidade da distribuição do trabalho socialmente necessário em ritmo constante de redução. “Encontramo-nos, portanto, diante de um sistema social que não é capaz nem de repartir, nem de gerenciar, nem de utilizar o tempo liberado; que teme o seu aumento ao mesmo tempo que emprega todas as armas para fazê-lo crescer ainda mais” (GORZ, 2003, p.19) – uma irracionalidade dentro da racionalidade.

Da perspectiva sociológica e psicológica, a questão que se coloca é de saber o sentido e o conteúdo que se pretende dar ao tempo liberado.⁶⁴ Um primeiro problema está no fato de que se trata ainda de uma sociedade de trabalhadores porque somos todos formados no sentido de construir uma identidade profissional ou de trabalhador. E a evolução tecnológica que libera tempo maciço dos trabalhadores acaba por produzir uma “sociedade de trabalhadores sem trabalho” (ARENDDT, 2005, p.13). Mais que isso, diante do caráter de fonte da verdade assumido pela racionalidade econômica, que forja uma forma de pensamento baseada em valores tais como produtividade, eficácia, eficiência etc., assim como da sua expansão sem limites a todos os recantos da vida humana, a própria forma de pertencimento do homem ao mundo e deste ao homem acaba por ser reduzida àquela lógica instrumental.

Assim, a matriz cultural que aprendemos “ao mesmo tempo em que aprendemos a ver, a andar, a falar [...]” (GORZ, 2003, p.93), é configurada de tal modo que aprender a trabalhar e, portanto, a viver, equivale a desaprender a encontrar e mesmo a buscar um sentido às relações não instrumentais com o meio ambiente e os outros. Por isso, apesar de sabermos que “a qualidade de vida depende da intensidade das trocas afetivas e culturais, nas relações fundadas na amizade, no amor, na fraternidade, na ajuda mútua, e não da intensidade das relações mercantis” (GORZ, 2003, p.103), não nos surpreendemos quando as organizações a adotam como valor que deve ser submetido à produtividade.

Isso fica dissimulado porque o imaginário cultural contemporâneo é marcado por um ideário capitalista, que se tornou praticamente hegemônico no mundo

⁶⁴ Para Gorz, “as únicas finalidades não econômicas, pós-econômicas, suscetíveis de dar sentido e valor às economias de trabalho e de tempo são as finalidades que os indivíduos buscam em si mesmos. [...] A vontade política capaz de realizar tais finalidades não repousa sobre nenhuma base social pré-existente e não pode apoiar-se sobre nenhum interesse de classe, sobre nenhuma tradição ou norma em vigor, passado ou presente. Essa vontade política e a aspiração ética que a nutre não podem fundar-se senão sobre elas próprias: sua existência supõe, e deverá demonstrar, a autonomia da ética e a autonomia do político” (GORZ, 2003, p.99-100).

ocidental. Num sentido amplo, ele tem em seu núcleo o lucro e a acumulação de riquezas como valores maiores, que destacamos entre os outros que organizam o campo simbólico capitalista, como a liberdade de iniciativa. Num sentido mais restrito, interessa-nos destacar o que concerne à liturgia da produtividade, expressão dos imperativos do capital que norteia as práticas de gestão adotadas pelas organizações, tanto do setor privado, quanto do público.

2.3. A escassez do trabalho e o individualismo contemporâneo

Até que ponto o trabalho é mais que o trabalho: quando se desagrega, os modos de socialização que lhe eram associados e as formas de integração que ele alimentava ameaçam despedaçar-se. [...] É o balanço a extrair das transformações em curso no plano da organização – ou da desorganização – do trabalho e da estruturação – ou da desestruturação – da sociabilidade (CASTEL, 2005, p.279).

Neste cenário em que a produtividade adquire o estatuto de virtude, tornando-se mandatória para os que almejam a realização no trabalho, a organização social do trabalho tem duas características a serem destacadas: a escassez e a precarização das suas condições. A escassez de trabalho é hoje um fantasma que assombra a vida de um grande contingente de pessoas, empregadas ou não. Não é por acaso que os concursos públicos são a cada dia mais disputados no Brasil. A segurança oferecida pela ambicionada estabilidade de emprego característica do serviço público brasileiro é, para muitos, o prêmio maior que qualquer trabalhador poderia almejar, apesar do preço cobrado em outros sentidos, como a dimensão de aprisionamento que adquire por não se querer abrir mão dos benefícios obtidos ou a obter, que, muitas vezes, reduz a história profissional de toda uma vida à cotidianidade das mesmas tarefas diárias, repetidas infinitas vezes. Para esses, o problema da escassez de trabalho não se coloca.

Há, por outro lado, situações freqüentes no trabalho em organizações da administração pública que também estão diretamente relacionadas ao imperativo da produtividade. Elas reproduzem, no âmbito do serviço público, alguns aspectos da questão da escassez de trabalho, envolvendo o risco não da perda do emprego (garantido pela estabilidade contratual), mas da perda de um lugar específico ocupado em determinado momento, em função de medidas adotadas pela

organização visando ganhos de produtividade. Isso ocorre, por exemplo, pela via da análise dos processos de trabalho com vistas à reestruturação da configuração organizacional. Ou seja, as pressões advindas da busca incessante por ganho de produtividade não incidem sobre o servidor público na forma de escassez de trabalho, mas o faz pela via da instabilidade organizacional: trabalho estável em instituição instável.

Essa questão de escassez do trabalho vem assumindo uma dimensão cada vez maior, refletindo-se no seu esvaziamento como modo de distribuição de riqueza. Mesmo assim, parece causar surpresa a insistência com que o trabalho continua sendo tomado como indispensável para que a vida humana possa ter algum sentido, permanecendo fundamental nos processos de construção de identidades pessoais.⁶⁵ Mesmo entre aqueles que não têm no trabalho sua fonte de subsistência, não são raros os que acabam por buscar algum modo de inserção social pelo trabalho, que se encontra tão diversificado atualmente. Uma possibilidade em moda – aliás, muito bem-vinda no sentido de promover o engajamento social por parte de um maior número de pessoas – é a do trabalho voluntário, especialmente o de caráter comunitário, no sentido da ação solidária em relação às populações desprovidas de propriedade privada ou social, assim como o ecológico, no sentido da militância em defesa do meio ambiente. Chega-se ao ponto de recomendar o trabalho como panacéia: faz parte de um receituário leigo para aqueles “diagnosticados” com depressão (o trabalho como “terapia” para uma condição cuja origem é, muitas vezes, associada à falta de uma ocupação), para os que estão na prisão (onde o trabalho surge com caráter “corretivo”) ou, ainda, para os meninos e meninas de rua, sendo, nesses casos, enfatizadas as suas dimensões de preparação e qualificação (o trabalho como “formador de personalidade”).

Apesar dos eventuais efeitos terapêuticos, corretivos ou inclusivos que possam ser obtidos com o acesso ao trabalho por parte de indivíduos à margem da cidadania, é como se fechássemos os olhos para uma constatação irrefutável: o trabalho, na forma como o concebemos até agora, está desaparecendo. Como

⁶⁵ A noção de “identidade pessoal” é objeto de interesse das ciências humanas e sociais, assim como da filosofia, em cujos discursos, dependendo dos aspectos privilegiados, pode adquirir conotações distintas. Para fins deste estudo, adotamos um sentido que privilegia os processos identitários que, instaurados a partir do encontro com o outro, constituem modos pelos quais nos organizamos subjetivamente em relação aos modelos oferecidos pela sociedade, na busca de um sentimento de continuidade pelo qual nos situamos, ainda que precariamente, entre a segurança ilusória do pertencimento a um grupo e a posição inquietante de uma singularidade solitária.

afirma Forrester (1996, p.145), “é no mínimo estranho que jamais se pense num modo de organização [social] a partir da ausência de trabalho, em vez de [se] provocar tanto sofrimento [...] desmentindo essa ausência”.⁶⁶ Uma estranheza que persiste mesmo que levemos em conta a denúncia de Généraux (1997), para quem esta situação não é fruto das leis da economia, mas da lei dos homens, não é alheia à nossa vontade, mas produto das nossas escolhas políticas. De qualquer modo, como afirma Castel, os indivíduos acabam “em situação de *double bind*, presos entre a obrigação de trabalhar e a impossibilidade de trabalhar segundo as formas prescritas” (CASTEL, 1995, p.118).

Contudo, o trabalho segue ocupando um lugar de relevância em nossas vidas em termos econômicos, sociais e morais, mas agora num contexto em que sua escassez e precariedade de condições aumentam significativamente. Trata-se, portanto, de uma importância que, muitas vezes, só é percebida ou valorizada pelos efeitos da ausência de trabalho (ou da iminência dessa ausência), ou, ainda, pelos efeitos das condições precárias em que é exercido, que podem conduzir os indivíduos aos consultórios particulares ou aos serviços de saúde em geral, onde as queixas que envolvem o trabalho são muito freqüentes.

Não se deve tomar como conclusivos os argumentos a favor do trabalho, como o concebemos agora, baseados nas necessidades que o capital ainda tem em termos de forças de produção (mais especificamente de mão-de-obra). É bem verdade que o capital, por ainda não poder prescindir completamente do trabalhador, patrocina um discurso que valoriza o trabalho, mas isso explica apenas parcialmente o problema. Não contempla a instigante questão sobre as razões que levam o indivíduo a se implicar com um discurso que proclama a sua importância para a sociedade enquanto trabalhador, ao mesmo tempo em que essa mesma sociedade paradoxalmente lhe nega o acesso ao trabalho. O sofrimento gerado pela condição de desempregado extrapola as conseqüências – que, em geral, já são bastante graves – em termos de condições materiais de subsistência. O desempregado é condenado a uma condição de vergonha por sua própria inabilidade em conseguir um emprego. A noção de “empregabilidade”, na forma como freqüenta os discursos contemporâneos da gestão do trabalho, se encarrega

⁶⁶ Na verdade, este debate sobre uma eventual sociedade sem trabalho, ao contrário do que afirma Forrester, já está em curso há algum tempo, ainda que concentrado no espaço acadêmico e sindical; concordemos ou não com os seus termos.

de legitimizar teoricamente esta idéia, apontando no sentido da culpabilização do indivíduo: a preocupação de se tornar “empregável” deve ser do próprio trabalhador.

Talvez seja por isso que as pressões que incidem sobre a forma econômica da centralidade do trabalho sejam as mais evidentes no cenário atual. Elas estão condensadas na noção de “desemprego estrutural”. Trata-se, em linhas gerais, do resultado da aplicação incessante de princípios que caracterizam o capitalismo contemporâneo, baseados na valorização da competição e na busca sem limites por aumento da produtividade. Mais especificamente, os ganhos de produtividade obtidos com inovações tecnológicas, assim como com os refinamentos no campo da gestão dos processos de trabalho em diversos setores, vêm reduzindo substancialmente a demanda pelo tempo de trabalho necessário para a sustentação econômica dos processos produtivos, e isso produz desemprego. Para um grande contingente de pessoas, o acesso ao trabalho torna-se cada dia mais difícil, enquanto para outros tantos a manutenção do emprego é preocupação constante em suas vidas, levando-os à aceitação de trabalho em condições de desqualificação e insegurança. Mesmo entre aqueles que ocupam posições privilegiadas no mercado de trabalho, podemos dizer que o fantasma do desemprego é como um barco navegando próximo à linha do horizonte: às vezes não se pode vê-lo, mas sabe-se que está lá.

Por conta dessa redução do tempo de trabalho necessário para a sustentação dos processos produtivos, há quem anuncie a caducidade da sociedade do trabalho (GORZ, 2003, p.75), no sentido em que ele não pode mais servir de fundamento para a coesão social. Contudo, apesar da relevância desse problema, observa-se que o vínculo com o trabalho permanece fundamental, mesmo que uma de suas evidências apareça de forma negativa, como no termo (des)emprego, que ressalta a dimensão de uma falta. As transformações em curso podem efetivamente significar o início de mudanças profundas no modo de organização social, no que concerne ao trabalho. Pode-se tomá-las no sentido de uma tendência mais geral ao fim do trabalho na sua forma emprego, como proposto por Rifkin (1995) ou, ainda, no de um significativo aumento do tempo dedicado ao ócio, que de Masi (2001) sugere que seja criativo, ou à preguiça, como já reivindicava Lafargue (2003) em fins do século XIX.⁶⁷ Sejam quais forem as formas a serem assumidas pelas transformações que

⁶⁷ Lafargue, num estilo irreverente, antevê questões que se evidenciarão décadas depois: “À medida que a máquina se aperfeiçoa e dispensa o trabalho do homem com uma rapidez e uma precisão que não param de

se anunciam, interessa-nos ressaltar a importância do problema em termos das suas consequências quanto à qualidade da coesão social baseada no trabalho nesse cenário que aponta para uma redução do tempo social a ele dedicado, ainda que com um significativo aumento do tempo individual que muitos dedicam ao trabalho.⁶⁸

Nesse sentido, o método de análise proposto por Castel (2005) constitui um novo e original modo para se pensar essa questão ainda com base no fundamento contratualista da sociedade salarial⁶⁹, pela definição de zonas de coesão social, que são estabelecidas com base no tipo ou no nível de acesso ao trabalho. Na “zona de integração”, encontram-se aqueles que têm acesso ao trabalho com um alto nível de estabilidade. Estão incluídos nessa zona mesmo aqueles que não permanecem por muito tempo numa mesma posição (uma característica, por exemplo, dos postos executivos nos mercados ocidentais), mas não têm dificuldades em se recolocar. Constituem um grupo privilegiado que tem o acesso ao trabalho facilitado por uma qualificação que nem sempre depende de um preparo técnico sofisticado, mas inclui habilidades de caráter pessoal valorizadas nos mercados. São geralmente ligados aos processos de trabalho mais diretamente responsáveis pela geração de resultados econômico-financeiros.

Na “zona de instabilidade”, situam-se aqueles indivíduos que têm acesso ao trabalho em condições precárias, principalmente no sentido da instabilidade, pois são facilmente substituídos sem nenhuma garantia de recolocação no mercado. Constituem um grande contingente de pessoas que, apesar do acesso ao trabalho, encontra-se em situação de vulnerabilidade. Em geral, têm níveis salariais mais baixos, mas não se reduzem a este caso. Além das condições precárias do trabalho, têm o fantasma do desemprego como presença cotidiana.

crescer, o operário, em vez de prolongar o seu repouso proporcionalmente, redobra o seu esforço, como se quisesse rivalizar com a máquina. Oh! Concorrência absurda e mortal!” (LAFARGUE, 2003, p.47).

⁶⁸ Estamos cientes que o problema da centralidade do trabalho não deve ser reduzido a esta tendência regressiva quanto a sua existência nas formas específicas que o caracterizam na atualidade. Autores de filiação marxista, por exemplo, contra-argumentam com base no estatuto ontológico atribuído ao trabalho. Contudo, como uma discussão mais detalhada desse tema se coloca fora do âmbito dos interesses deste estudo, remetemos o leitor a autores que o abordam com profundidade e defendem posições muitas vezes antagônicas, tais como Antunes (1995, 1999), Castel (1998, 2005), De Masi (1994, 2001), Gorz (2003), Lessa (2002), Méda (1997) e Rifkin (1995), entre outros.

⁶⁹ A expressão “sociedade salarial” é adotada por Castel (2005), para se referir ao período do capitalismo em que o salário se generaliza como moeda de troca para a comercialização da força de trabalho. Corresponde ainda ao predomínio do emprego como forma contratual pela qual se organizam as relações de trabalho. A expressão é creditada por Castel a Anglietta e Bender (*apud* CASTEL, 2005, p.417), que, no livro *Les métamorphoses de la société salariale*, Paris, Calmann-Lévy, 1984, destacam o processo de salarização massificada da sociedade, a partir do qual a posição ocupada por cada um em termos de trabalho assalariado, mais do que a propriedade, passa a ser determinante da identidade social.

A “zona de assistência”, por sua vez, abrange os indivíduos de alguma forma considerados incapazes para o trabalho. São aqueles que ainda não atingiram a faixa etária concebida como adequada para a atividade econômica – crianças e adolescentes – ou que já a ultrapassaram – os idosos. Além desses, incluem-se os incapacitados por razões de saúde física ou mental. Nessas situações, os indivíduos não mantêm vínculo com o trabalho. No caso das crianças e adolescentes, a questão que se coloca concerne ao futuro e diz respeito à sua preparação para o mercado de trabalho. No caso dos idosos, a questão que se coloca é a de não serem mais necessários – tornam-se supérfluos. Nos outros casos, o problema que se apresenta é o de viverem sob o estigma da condição de incapacitado.

Finalmente, a “zona de desfiliação” é composta por aqueles que não têm acesso ao trabalho, apesar de se encontrarem na faixa etária correspondente à atividade econômica. São os que sofrem mais diretamente o problema do desemprego estrutural. Em muitos países, o Brasil entre eles, esta zona comporta um enorme contingente de indivíduos, ao contrário de outros que apresentam um alto índice de desenvolvimento social, nos quais esta zona de coesão fica restrita a uma minoria, muitas vezes composta de imigrantes. Com base nesta metodologia, a composição do equilíbrio estabelecido entre essas categorias serve como indicador para a coesão de uma sociedade, ainda com base no vínculo social estabelecido pelo trabalho, mesmo quando este é escasso na sua forma emprego.

A outra característica a destacar do cenário atual da organização social do trabalho é a da precarização das suas condições, no sentido do processo de desregulamentação que incide sobre a sua configuração jurídico-institucional no sentido de esvaziar o papel do Estado nas negociações entre trabalho e capital. Trata-se de uma questão cujos efeitos em termos de formas de subjetivação alcançam um horizonte apenas vislumbrado. Por um lado, esse outro aspecto da organização social contemporânea do trabalho produz instabilidade no plano subjetivo, visto que promove a lógica do individualismo pela erosão da segurança obtida outrora em relações baseadas na cooperação e na solidariedade, que caracteriza a participação em grupos de interesses comuns (sindicatos, associações etc.).

Por outro lado, vê-se a abertura de novas possibilidades em termos da constituição de narrativas identitárias a partir da vida profissional de indivíduos que

seguem pela via de certa autonomia contratual, adotando uma atitude que se tem chamado de “empreendedorismo”: um modo de ser caracterizado por um anseio para mudar a realidade em que se vive pela concepção e execução de projetos que, em geral, apresentam algo de caráter inovador. Essa abertura para novas possibilidades de vínculos contratuais e de inserção no sistema de produção, contudo, traz consigo o risco do fracasso, tornado insuportável pelo próprio investimento maciço da publicidade e da propaganda oficial no ideal de sucesso profissional. Ou seja, ao lado do “fantasma” da instabilidade, que ronda a vida dos trabalhadores por conta da forma contemporânea de organização social do trabalho, acrescenta-se o “fantasma” do fracasso.

Nesse cenário, a posição do assalariado, que havia sido, durante muito tempo, incerta, indigna e até mesmo miserável, e conquistara com dificuldades um lugar capaz de rivalizar com as condições do proprietário e do trabalhador independente, continua sendo central nas sociedades contemporâneas, a despeito dos sinais que sugerem seu enfraquecimento. Basta que se observe a situação de inúmeras profissões, que, até pouco tempo atrás eram classificadas como liberais (a do médico é um exemplo) e se tornam cada vez mais assalariadas (até mesmo artistas assinam verdadeiros contratos de trabalho com as instituições que os empregam). A dependência desses profissionais em relação às organizações cresce cada vez mais. Trata-se, portanto, de um cenário em que a escassez e precariedade de condições do trabalho convivem com a possibilidade de conquista de certo grau de autonomia, com todas as dificuldades e riscos que daí advêm, correlata à ampliação da diversidade de conexões institucionais possíveis.

Novas formas de subjetivação surgem nesse contexto, caracterizadas pela “subtração em relação ao encastramento em coletivos” (CASTEL, 2005, p.596), quando são esvaziadas as proteções decorrentes do pertencimento a grupos que sempre tiveram como uma de suas funções assegurar a identidade social. A isso Castel chama de “individualismo negativo”, para cuja compreensão deve ser levada em conta a ausência de suportes sociais garantidos por uma propriedade social suficientemente desenvolvida e universalizada (NARDI, 2006, p.50). Um individualismo, portanto, que “se declina em termos de falta – falta de consideração, falta de seguridade, falta de bens garantidos e de vínculos estáveis” (CASTEL, 2005, p.598). Trata-se de uma forma de individualização cujos desdobramentos, em

termos de condutas promovidas no trabalho, são completamente distintos daqueles obtidos pelas regulações coletivas das organizações fordistas. Não basta mais saber trabalhar. É preciso, antes de qualquer coisa, saber vender e se vender. A demanda que prevalece é a da autonomia, “uma exigência que muitos sujeitos bem integrados teriam muita dificuldade em assumir, porque sempre seguiram trajetórias balizadas” (CASTEL, 2006, p.606). Uma falta de balizamentos que é expressão de mudanças importantes no campo das instituições tradicionais do capitalismo moderno.

Um dos aspectos dessas mudanças está na fragmentação das instituições capitalistas tradicionais. O desmantelamento de tais instituições (empregos vitalícios ou de longa duração, planos de seguridade que garantiam os benefícios esperados, planos de poupança para educação de filhos etc.), que eram associadas à estabilidade das instituições da modernidade em geral (família, casamento etc.), coloca em questão a possibilidade do que Sennett (2006) chama de um “sentimento contínuo de ser”, concebido como indispensável para o bem-estar do homem, colocando em questão a própria liberdade do homem contemporâneo.

Ao contrário do que a Nova Esquerda⁷⁰ esperava, a fragmentação institucional do novo capitalismo parece não ter trazido mais liberdade para o homem. Essa falta de liberdade, contudo, é bem diferente daquela resultante do seu aprisionamento aos grilhões da burocracia capitalista ou comunista. O homem contemporâneo parece atordoado diante da ausência daqueles grilhões que se, por um lado, o aprisionavam, por outro, o aliviavam de inúmeras responsabilidades relativas à construção do seu destino.

A estabilidade das instituições tradicionais foi fundamentada, na leitura de Weber (*Apud* SENNETT, 2006), na militarização das instituições capitalistas civis, que forjaram uma sociedade baseada numa hierarquia de valores que, por um lado, privilegiavam o mérito como critério de gratificação (situação em que o desempenho adquire importância social) e, por outro, mantinham tal gratificação como perspectiva de um futuro melhor – uma gratificação, portanto, prometida. A eficácia de tal promessa, contudo, estava muito mais na crença da sua possibilidade de uma realização apenas possível (baseada, por sua vez, na estabilidade das instituições),

⁷⁰ Trata-se de um movimento que, na década de 60, criticava tanto a burocracia dos Estados comunistas quanto a das corporações multinacionais do capitalismo de então, que seriam as verdadeiras prisões do homem. Para mais detalhes sobre a Nova Esquerda, ver http://en.wikipedia.org/wiki/New_Left.

visto que, para a grande massa de trabalhadores, a gratificação prometida (a tranquilidade de uma “vida melhor”) nunca chegava. É esta característica do capitalismo de então que Weber aponta como fundante de uma ética da renúncia – postergar a gratificação passara a ser um modo de vida adotado pelos protestantes, num movimento de laicização da ascese monástica.

Outros fatores contribuem para a consolidação de tal modo de vida. Um deles é a lucratividade obtida pela adoção de uma burocracia que lançava mão do pensamento estratégico (voltado para um futuro idealizado), de origem militar, como uma de suas ferramentas de trabalho. Outro fator é o caráter inclusivo do capitalismo naquele momento (daí a expressão “capitalismo social”), que, na medida em que demandava um número cada vez maior de trabalhadores para a indústria crescente, atuava também no sentido de uma paz social, visto que trazia certo sentimento de pertencimento aos que participavam do mercado de trabalho.

A situação mudou significativamente na últimas décadas. As instituições da “nova economia”⁷¹ não têm mais a estabilidade de então. São instituições orientadas por novos valores, que demandam um homem com características específicas. Para começar, o pensamento de longo prazo, característico da burocracia civil militarizada (que elaborava estratégias de perenização de certos modos de vida, por exemplo, pela fabricação de produtos feitos para durarem uma vida inteira), cede lugar a um pensamento de curtíssimo prazo, voltado para a obtenção de lucros rápidos e, de preferência, fáceis (como são, por exemplo, os lucros dos mercados financeiros).

A questão do tempo torna-se então central para a perspectiva de sucesso do homem dessa nova economia. Ele precisa ser capaz de se mover num terreno em que o futuro se coloca como algo efetivamente construído por cada passo dado agora. Mas não se trata mais somente de passos como a contratação de uma poupança visando a educação futura de um filho recém-nascido, até porque não se tem mais a mesma segurança quanto à permanência da instituição financeira que a administra. Importam muito mais os passos cujos resultados se realizam a curtíssimo prazo, de preferência imediatamente.

Nesse cenário, a questão do tempo e sua relação com os ideais deve ser pensada em outras bases, em termos de produção de novas subjetividades, visto

⁷¹ Sennett se refere especificamente às organizações de ponta que constituem a “nova economia” como as empresas do setor de serviços nas áreas de tecnologia da informação e de comunicações. Contudo, elas configuram um padrão moral e normativo.

que, diante da insegurança resultante da instabilidade das instituições, a dimensão de futuro adquire um sentido diferente em relação àquele em que os ideais contemplavam a idéia de sacrifício no presente em nome de um futuro melhor. Ou seja, prevalece a idéia de um futuro que deve ser mais imediato, que promove, portanto, uma renegociação quanto ao sacrifício a que cada um deve se submeter em seu nome.

As instituições dessa nova economia, em relação às tradicionais, comportam outra diferença fundamental, relativa ao que é considerado talento. A especialização num mesmo tipo de tarefa (a perícia), que já foi valorizada pelo capitalismo, perde importância diante de uma flexibilidade necessária para o processamento simultâneo de diversos problemas com características distintas. Este é o talento valorizado pela nova economia. As demandas por tais qualidades individuais acabam por se constituir como fonte de angústia, pois incapacitam a maioria das pessoas, carentes dos recursos internos demandados. O homem se vê assim diante do risco de se tornar supérfluo.

A questão aqui se refere à necessidade de desenvolvimento de um potencial individual calcado muito mais em características pessoais que numa capacitação profissional, baseada em treinamentos formais. Nesse sentido, parece que a questão do desempenho adquire contornos peculiares. Não se trata mais de estar formalmente capacitado para essa ou aquela tarefa para desempenhá-la bem, mas ser capaz de se apropriar criativamente das atribuições relativas ao trabalho, o que se coloca muito mais na ordem de um potencial pessoal do que na das habilidades técnicas. A incidência de tais demandas sobre o sujeito está associada à problemática da (in)suficiência do indivíduo no contexto social contemporâneo, como a propõe Ehrenberg (2000), correlacionando-a às formas atuais da depressão e das compulsões.

Uma terceira diferença das instituições da nova economia em relação às da economia tradicional, na leitura de Sennett, refere-se à posse. Em relação ao consumo, a questão que se coloca é a de um esvaziamento do prazer pela posse, que perde terreno diante do prazer pelo uso: uma situação incentivada pelo “motor da moda” (uma estratégia do campo do marketing) e pela “obsolescência planejada” (uma estratégia do campo da produção). O autor chama esse fenômeno de “paixão de consumo”, que se esgota na sua própria intensidade, com o consumo do bem ou serviço adquirido. O “coleccionador”, que obtém gratificação na posse dos produtos

adquiridos, cede lugar ao “turista”⁷² que se satisfaz em conhecer sucessivamente cidades clonadas, visitando os mesmos lugares e comprando os mesmos *souvenirs*. Para este, a manutenção do desejo em movimento é muito mais importante do que a sua própria realização, ainda que apenas ilusória, no ato da compra. Na verdade, a possibilidade de satisfação pelo desejo estaria muito mais no seu movimento do que num ato de compra que tivesse a pretensão de satisfazê-lo de uma vez.

Com relação ao trabalho, essa característica se faz presente na necessidade de deixar o passado para trás. Nenhum apego é recomendado, nem aos problemas que se apresentam, nem a uma determinada perícia em resolvê-los. A nova economia também não valoriza a busca pela permanência, pela constância, pela fixação a uma posição ou cargo, que corresponde, em geral, a uma estagnação em termos da possibilidade de desenvolvimento dos potenciais pessoais.

Essas mudanças institucionais (relativas ao modo de conceber o tempo, o talento e a posse) impostas pela nova economia, apesar de também trazerem uma flexibilização de referenciais até então rígidos, não trouxeram maior liberdade ao homem contemporâneo, como seria de se esperar. A razão disso, para Sennett, é simples: trata-se de um ideal cultural que faz mal porque a maioria das pessoas não é como deveria ser para viver bem com ele, encontrando dificuldades para lidar com o tempo de curtíssimo prazo, com a curta durabilidade das capacitações desenvolvidas e com o necessário desapego diante da constante e imprescindível renovação presente em todas as esferas da vida contemporânea.

Uma das conseqüências dessas dificuldades está relacionada à impossibilidade de produzir uma narrativa de vida baseada na idealização de “como devia ser ou ter sido”, a partir de referenciais estáveis. A ausência dessa narrativa deixa os sujeitos à deriva. A esta imagem do sujeito à deriva, podemos acrescentar outra de um sujeito em pane, impotente para mover-se com as suas próprias forças, deprimido, que busca nas próteses psíquicas (as drogas, por exemplo) um artifício com o qual tenta substituir a força de um motor, de uma vela ou de um remo que lhe falta para conduzir seu destino.

⁷² O turista a que Sennett se refere não é o mesmo que Bauman (1998) define no seu livro *Globalização: as conseqüências humanas*. No primeiro caso, trata-se daquele que se satisfaz na repetição dos lugares visitados e dos objetos adquiridos, desde que acompanhada da impressão de movimento. No segundo, trata-se daquele para quem não há mais “fronteiras naturais nem lugares óbvios a ocupar”. Para este “explorador de sensações”, que significado poderia ter a idéia de limite? Estão relacionados, contudo, pela referência à questão do movimento.

Diante dessas dificuldades impostas por demandas que caracterizam as práticas contemporâneas de gestão do trabalho, o sujeito produz respostas que configuram saídas para os impasses vividos. Elas constituem formas de expressão do mal-estar, tomado como estruturante de modos de ser ou de formas de subjetivação no trabalho. Tais respostas serão objeto de análise no terceiro capítulo, organizado em torno das categorias propostas: os excessos, as inibições, as incongruências e as cisões.

2.4. O trabalho como auto-realização

Quando uma utopia desmorona, é toda a circulação de valores que regulam a dinâmica social e o sentido de suas práticas que entra em crise. É esta a crise que vivemos. Prometia-nos, a utopia industrialista, que o desenvolvimento das forças produtivas e a expansão da esfera econômica liberariam a humanidade da penúria, da injustiça e do mal-estar; que dariam, com o poder soberano de dominar a natureza, o poder soberano de determinar a si mesma; que fariam do trabalho a atividade demiúrgica e ao mesmo tempo autopoietica na qual o aperfeiçoamento incomparavelmente singular de cada um seria reconhecido – direito e dever a um só tempo – como parte da emancipação de todos.

Da utopia, nada resta. Isto não quer dizer que tudo seja doravante vão e que só resta submetermo-nos ao curso das coisas. Isto quer dizer que é preciso mudar de utopia; pois enquanto formos prisioneiros daquela coisa que se esvai, continuaremos incapazes de aquilatar o potencial de liberação que a transformação ora em curso contém e incapazes de a ela imprimir um sentido apropriado (GORZ, 2003, p.20).

A auto-realização no trabalho é, em geral, compreendida como um processo pelo qual o homem visa a realização das potencialidades que traz consigo, sejam elas concebidas como inatas, dons de Deus pai ou da mãe natureza, como adquiridas e desenvolvidas ao longo da vida ou, ainda, simplesmente como realização daquilo que lhe aparece como mais prazeroso. Trata-se de um processo auto-referenciado, pelo qual o indivíduo realiza a si mesmo, quer dizer, tomando-se a si próprio, seus gostos, preferências, pendores e prazeres como referência. Seu correlato afetivo é o sentimento de plenitude, de contentamento, ou seja, dizer-se realizado (ou auto-realizado) equivale a declarar este tipo de experiência afetiva. Portanto, assim pensada, só tem sentido no contexto do individualismo.

Mas as suas conexões com a dimensão do dever são inseparáveis nas suas origens. As raízes religiosas dessas conexões estão dissimuladas na idéia de que a realização de uma vocação se dá pelo exercício de uma profissão, que tem, originalmente, um profundo sentido religioso: a noção de vocação era associada ao

atendimento da convocação para participar na obra de Deus e a profissão concernia ao exercício da fé.

A figura contemporânea do teste vocacional, que chegou a ser quase compulsória para muitos jovens que se viam diante da injunção de fazer a escolha definitiva de sua carreira futura, não mais apresenta qualquer resquício dessas origens religiosas, a não ser aquelas mantidas pela língua (ver item 1, p.62-63). Trata-se agora de uma espécie de negociação que visa conciliar dois aspectos da vida do indivíduo. Por um lado, estão os seus dons inatos, dádivas divinas ou naturais, e seus talentos adquiridos, que se manifestariam na forma de interesses e preferências pessoais que devem ser levados em conta na escolha da profissão. Por outro lado, coloca-se a necessidade de se inserir no sistema produtivo, que se constitui no meio pelo qual se credencia a uma existência social. Nesse caso, o fator determinante é a oferta de trabalho organizada e disponibilizada por um mercado que tem como valor maior o capital na sua expressão mais pura: o lucro. Idealmente, portanto, trata-se de encontrar um lugar nesse mercado com o menor sacrifício possível das suas preferências e interesses, com vistas à sua auto-realização.

Vimos que essa forma de inscrição cultural do trabalho decorre de desdobramentos que se seguem às transformações sociais produzidas na modernidade, que tornaram possível a concepção do homem como fruto do seu trabalho, introduzida originalmente na forma hegeliana de realização, pelo trabalho, da essência humana – a Razão.⁷³ Ele rompe, dessa forma, com uma tradição que não concebia o trabalho como algo digno de ser tomado como objeto de reflexão filosófica⁷⁴. A concepção hegeliana do trabalho como uma atividade pela qual o ser humano exterioriza a si mesmo, a sua própria essência, e não somente o produto material do seu trabalho (BUSH, 2005, p.88-94), nos remete ao trabalho do artesão ou do artista, que, aliás, só se confundem no sentido específico em que cada um coloca algo de si mesmo, de sua subjetividade, naquilo que produz como obra, a ponto de muitas vezes ser possível identificar o autor pela obra. Na base dessa concepção de Hegel está a idéia de trabalho como modo de interação do homem com a natureza, que se constitui como elemento básico do processo de formação da

⁷³ Afirma-se também que a posição do trabalho no sistema hegeliano é ainda mais central. A leitura de Langer atribui ao trabalho o estatuto de essência do homem, “uma vez que este passa a ser ao mesmo tempo fator de sobrevivência, de humanização, de integração social, de auto-estima e de utilidade social” (LANGER, 2004).

⁷⁴ Na verdade, Locke (1978) já havia dado um primeiro passo nesse sentido, como já visto (item 1, p.63-64), quando fundamentou no trabalho o direito natural à propriedade. Contudo, o estatuto ontológico do trabalho só vai surgir com Hegel.

consciência, ao lado de outros dois: as relações morais, isto é, a família ou a vida social, e a linguagem ou os processos de simbolização (MARCONDES, 2002, p.219).

Posteriormente, Marx inverte a equação hegeliana. Não se trata de objetivar uma essência humana – a Razão – pelo trabalho, levando à realização, pela História, do Espírito Absoluto (uma concepção laicizada de Deus e sua criação). Trata-se, para ele, da construção, pelo trabalho, da própria forma de pensamento humano. Ou seja, enquanto para Hegel as formas de pensamento estão dadas por uma essência pressuposta, que se realiza na História, tendo, portanto, caráter teleológico, para Marx as formas de pensamento serão estabelecidas na história (com letra minúscula por não ser *A História*, como em Hegel, mas *a história* no seu sentido materialista) a partir do trabalho como criador das condições materiais que produzem o homem.

Em termos da relação do indivíduo inserido no sistema produtivo com o seu trabalho, essas transformações produzem uma grande diferença, correlata à própria diferença entre o *homo faber*, na figura do artesão ou artífice, e o *animal laborans*, na figura do operário-consumidor. Nas palavras de Costa (2004, p.135), “a guinada na visão de mundo foi enorme. Para o *homo faber*, a excelência moral consistia em produzir coisas que enriqueciam a realidade e subsistiam à sua morte; para o consumidor, em usufruir o prazer que podia extrair da vida”. Em termos da produção de subjetividade, esse novo princípio moral introduz, ele mesmo, uma novidade.

Na tradição moderna, podia-se contar com certa sincronia entre os sentimentos privados e os ideais coletivos. Os princípios morais fundamentados no bem comum, na utilidade tanto do que era produzido, quanto daquele que produzia, forneciam elementos para critérios de julgamento que não traziam dificuldades para a legitimação do sacrifício inerente ao desempenho moral do indivíduo. Importava ser justo, honrado, agir de acordo com princípios rígidos em termos da sua sujeição ao bem comum, ainda que à custa da renúncia a outros modos de ser mais flexíveis em termos do compromisso com os interesses comunitários. O próprio senso comum, como um dos elementos que constituíam o espaço público, fornecia a sustentação para tais escolhas morais pelo retorno que oferecia em termos do reconhecimento e prestígio social.

Na nova configuração dos critérios morais que orientam a busca da felicidade individual, agora afastados da transcendência e do bem comum, a força do

juízo sobre as escolhas feitas não vem mais do senso comum referido a ideais coletivos, mas do senso íntimo fragilmente baseado na escorregadia noção de prazer.

Esse deslocamento pode ser compreendido como uma transição da ética protestante do trabalho para a ética contemporânea da felicidade pelo consumo. A doutrina calvinista da predestinação incitava o protestante ao trabalho em busca do sinal da graça divina, ou seja, de “sinais perceptíveis à experiência subjetiva, como o caráter e os bons sentimentos” de forma que “o que ‘se era ou se sentia’ se tornou um índice de salvação mais confiável do que aquilo que ‘se fazia’” (COSTA, 2004, p.143). A transformação do produtor-acumulador em operário-consumidor, contudo, não poderia ter acontecido sem a intervenção de outro fator que contribuiu para o retraimento da realidade externa e o investimento na vida íntima operados pelo protestantismo. Trata-se de uma forma de ascese a que Campbell (2002) se refere como o sentimentalismo da ética romântica, que começa pela valorização de natureza religiosa do prazer das emoções benevolentes.

Nesse cenário, “a ação justa, cujo teatro era o mundo, deu lugar ao sentimento benevolente experimentado no foro interior” (COSTA, 2004, p.143). Essa “cultura da sensibilidade” torna-se regra de conduta cotidiana e o “homem sentimental” se torna “um tipo de caráter ideal” no fim do Antigo Regime (CAMPBELL *apud* COSTA, 2004, p.144). Posteriormente, com a forte reação a essa cultura da sensibilidade de origem calvinista por críticos que desconfiavam da sua honestidade, seu eixo será deslocado das crenças religiosas para as paixões românticas leigas. A noção de auto-realização no trabalho que se tem hoje só se torna possível a partir dessa valorização da sensibilidade. A idéia contemporânea de vocação profissional como algo que diz respeito aos gostos e pendores individuais seria inconcebível sem isso.

Sennett (1998), por outro lado, mostra que o descompasso entre o dentro e o fora, entre o sentimento e a ação, advindo dessa hipertrofia da vida interior, dá origem a uma profunda insatisfação. “Certos de que o gozo das emoções abriria as portas para uma vida autêntica e criativa, repudiaram o teatro do mundo, mas para viverem imersos nas incertezas sentimentais, frustrações românticas e obsessões sexuais” (COSTA, 2004, p.153), um cenário em que Freud encontrou o material com que inventou a psicanálise. Só a partir dessa migração do deleite para o mundo interior e a correlata supremacia da intimidade das emoções sobre a exterioridade

das aparências, pode-se pensar na felicidade individual, baseada no prazer e bem-estar, como princípio moral, e na auto-realização como dimensão estética do trabalho.

Com essa valorização do mundo interior dos sentimentos, a realização do homem pelo trabalho se desloca no sentido da construção do ser, não mais pela realização de uma essência humana ou do materialismo histórico que o determina, mas pelo seu preenchimento com conteúdos valorativos que caracterizam cada momento histórico.

Uma entrevista com mulheres de três gerações de uma mesma família, apresentada por um programa de televisão no dia 14 novembro de 2008⁷⁵, ilustra a idéia. A avó, com aproximadamente 80 anos, afirma que procurou trabalho porque, sentindo-se realizada como mãe, esposa e dona de casa, queria encontrar numa profissão um modo de ampliar sua realização como mulher. Encontrou esta possibilidade na costura e se sentia muito orgulhosa por ter alcançado certo sucesso profissional, pois chegara a participar da alta-costura de sua cidade. A mãe, com aproximadamente 50 anos, por sua vez, diz que procurou se inserir no mercado de trabalho porque queria conquistar sua independência financeira – não queria depender do marido. E, finalmente, a filha, de pouco mais de 20 anos, afirma que quer apenas se sentir bem em relação ao trabalho: “quero acordar todos os dias numa boa com o meu trabalho, de bem com a vida”.

Esses três depoimentos sobre auto-realização no trabalho ilustram as diferenças entre os conteúdos valorativos que caracterizam cada momento histórico. O primeiro depoimento sugere uma busca por tornar-se de algum modo melhor como mulher, como ser humano – a questão parece ser a da dignidade. O segundo depoimento, por sua vez, sugere uma busca por autonomia, neste caso, concretizada pela independência financeira. E, finalmente, o terceiro depoimento sugere a idéia de prazer, não estando diretamente associado a nenhum outro valor. Não que a entrevistada não tenha critérios morais que orientem suas escolhas. Mas, nesse caso, eles dizem respeito ao seu bem-estar. O bem maior buscado pelo trabalho, nessa ilustração, como signo da auto-realização, desloca-se da dignidade para a autonomia e, em seguida, para o bem-estar.

⁷⁵ Trata-se do programa jornalístico *Bom Dia Brasil*, apresentado diariamente pela Rede Globo de Televisão, às 7h15.

3 O MAL-ESTAR NO TRABALHO

Toda sociedade reproduz sua cultura – suas normas, suas presunções subjacentes, seus modos de organizar as experiências – no indivíduo, na forma de personalidade. [...] Cada sociedade tenta resolver a crise universal da infância – o trauma da separação da mãe, o medo do abandono, a dor de competir com outros pelo amor da mãe – à sua maneira, e o modo pelo qual ela lida com estes eventos psíquicos produz uma forma característica de personalidade, uma forma característica de deformação de personalidade, por meio das quais o indivíduo reconcilia-se com a privação dos instintos e submete-se às exigências da existência social (LASCH, 1983, p.58).

A questão central deste capítulo se refere aos modos pelos quais o trabalho promove a estruturação (ou desestruturação) subjetiva. Parte da concepção do mal-estar como elemento estruturante das formas de subjetivação no trabalho, correspondentes a posições subjetivas que podem ser caracterizadas pelo tipo de relação do sujeito com os ideais. A descrição dessas posições subjetivas no trabalho constitui o material que ilustra a análise das formas de expressão do mal-estar como respostas aos imperativos da produtividade e da vitalidade, guardando-se uma distinção entre eles. As demandas de produtividade são operadas por dispositivos sobre os quais os agentes organizadores do campo do trabalho, tais como as corporações e organizações de um modo geral, exercem um controle muito maior do que aqueles que concernem à vitalidade. Uma empresa lança mão de inúmeros recursos que visam produtividade de forma quase ritualística; suas chances de sucesso, em geral, são boas, se nos mantivermos no âmbito dos números obtidos e celebrados, deixando de lado as conseqüências em termos da saúde física e mental de seus funcionários.

Por outro lado, ainda que a empresa possa operar dispositivos que se pretendem capazes de promover valores referidos à vitalidade, dos quais destacamos aqui o bem-estar, tais como as políticas de qualidade de vida, não tem controle sobre os resultados obtidos visto que se trata de uma noção de natureza existencial, que não se concilia com os números, da qual cada um se apropria de um modo singular, de acordo com sua história de vida. Além disso, é freqüente o estabelecimento de vínculos entre políticas de qualidade de vida e produtividade, na tentativa de subordinar a primeira aos números que caracterizam a segunda, como

forma de exercer o mesmo tipo de controle sobre as iniciativas no sentido do bem-estar das pessoas.

Essa valoração do bem-estar nos remete à questão da auto-realização no trabalho, pensada a partir do conjunto de condições pelas quais o trabalhador constrói os contornos de uma boa qualidade de vida. Neste sentido, a noção de auto-realização aqui adotada leva em conta o sujeito, pela ênfase que atribui às potencialidades em termos de sua economia psíquica, de sua dinâmica pulsional, mais que de suas habilidades cognitivas, dentre outras usualmente consideradas na abordagem ao tema.

Neste sentido, algumas formas de expressão do mal-estar, que, para muitos, poderiam parecer insuportáveis, significam, para outros, condição de possibilidade da auto-realização no trabalho. Para esses, a auto-realização no trabalho, enquanto condição para uma boa qualidade de vida, reduz-se à sua dimensão de realização do trabalho, de acordo com as demandas da liturgia da produtividade. Submetem-se aos desígnios do mercado em nome da promessa de felicidade por ele apresentada, pagando o preço de um mal-estar na forma de sofrimento psíquico.

Este estudo não visa, contudo, patologias específicas, mas modalidades de experiências do sujeito, que o situam num movimento constante entre a submissão à obrigação ao trabalho e as possibilidades de auto-realização no trabalho. Assim, não pretendemos nos deter sobre situações em que, por exemplo, a ocorrência de um quadro tradicional da psicopatologia psiquiátrica é determinante do modo pelo qual o sujeito se insere no trabalho.⁷⁶ Não é nossa intenção também determo-nos em figuras específicas do campo da psicopatologia do trabalho, como é o caso da síndrome do *burn-out* ou do esgotamento profissional. Pretendemos nos deter sobre posições do sujeito no trabalho, que consideramos características do cenário contemporâneo, e que são determinantes das formas de mal-estar, agrupadas em quatro categorias: os excessos, as inibições, as incongruências e as cisões. Com a identificação e análise das formas de subjetivação no trabalho, delimitamos um campo de análise que pode ser explorado em pesquisas de campo, pela aplicação

⁷⁶ Pode-se ilustrar uma situação deste tipo com um caso de esquizofrenia, cujas características singulares em termos da economia psíquica do sujeito e, portanto, das suas possibilidades de estabelecer vínculos sociais, são determinantes dos modos de inserção do sujeito no trabalho. As condições de tal inserção podem resultar em formas de mal-estar que dificultam o seu desempenho profissional. Mas podem também, por outro lado, possibilitar momentos de auto-realização, quando, por exemplo, o indivíduo se percebe como um profissional reconhecido pelos seus pares e útil para a organização e para a sociedade, com conseqüências importantes no seu convívio familiar.

de entrevistas e questionários, pela realização de estudos de casos e outras modalidades metodológicas.

Da perspectiva aqui adotada, o mal-estar não se reduz à sua dimensão de sofrimento psíquico resultante de uma situação em que haveria um desequilíbrio ou um desencontro entre um tipo de constituição subjetiva e um lugar específico na organização do trabalho, que coloca demandas também específicas sobre o sujeito. Não se trata, na verdade, de tomar as condições de trabalho, de um lado, e a constituição subjetiva, de outro, mas de tomar as duas dimensões como elementos de um mesmo fenômeno. Em outras palavras, da perspectiva fenomenológica, condições sociais e constituição subjetiva não podem ser pensadas separadamente: o sujeito está implicado numa posição específica dentro de condições também específicas.

Não se trata, portanto, de encontrar “a pessoa certa para o lugar certo” ou vice-versa, mas de investigar os vínculos que sustentam determinados tipos de relação com o trabalho, articulados pela dinâmica estabelecida entre dever e auto-realização. A crítica que fazemos a esse ideal da “pessoa certa no lugar certo” se fundamenta nesta perspectiva fenomenológica. Pensar a pessoa fora de um lugar ou o lugar sem uma pessoa que o realize só tem sentido como abstração. A definição e descrição de um lugar ou posição funcional dentro da organização são importantes na medida em que estabelecem parâmetros pelos quais a organização exerce sua função de gestora de recursos: a descrição de competências, habilidades e outras características definidas como necessárias para a posição visam a organização dos fluxos e processos de trabalho.

Contudo, a posição funcional só é realizada na medida em que alguém a ocupe. E, por mais que a organização se esforce para encontrar pessoas que apresentem habilidades cognitivas e relacionais, dentre outras, consideradas adequadas para tal posição, o sujeito estará implicado em inúmeros vínculos que deverá estabelecer, a maioria dos quais não consta das descrições funcionais, nem pode ser prevista. O mesmo se pode dizer quanto a se pensar uma pessoa independentemente do lugar que ocupa num contexto social. Trata-se de uma abstração que só tem sentido como tal, pois deixa de lado os vínculos através dos quais o sujeito constitui a sua própria existência social.

Assim, a perspectiva adotada não se presta à busca do ideal da “pessoa certa no lugar certo”, que corresponderia ao aparente casamento entre a economia

pulsional do sujeito e as demandas que caracterizam o lugar ocupado e, portanto, teria no seu horizonte de possibilidades um ideal de completude que não encontra suporte nas concepções aqui utilizadas.

O trajeto proposto não tem obviamente a pretensão de esgotar o tema, no sentido de abordar todas as formas de mal-estar no trabalho. Trata-se tão somente de um recorte orientado por interesses específicos que advêm da nossa experiência no trabalho em empresas e na clínica. A perspectiva psicanalítica é invocada na medida em que pode contribuir para a compreensão das engrenagens pelas quais o sujeito se vê engajado nas práticas sociais do seu tempo. Para os interesses deste estudo, a ênfase recai sobre relações do sujeito com as instâncias ideais. Antes, contudo, de passar à análise do mal-estar no trabalho e à sua ilustração pelas formas de subjetivação, convém explicitar alguns dos fundamentos teóricos que a sustentam. Primeiro, a concepção de mal-estar e a concepção do trabalho como constituinte de formas de subjetivação; em seguida, a dinâmica psíquica que regula a relação do sujeito com as instâncias ideais.

3.1 Trabalho e constituição subjetiva

3.1.1 O mal-estar do sujeito

A palavra mal-estar, tal como a palavra trabalho, também se presta a inúmeras conotações, de acordo com a perspectiva adotada. Neste estudo, é usada para designar um elemento inerente à própria condição humana, que diz respeito a um resto não satisfeito ou por satisfazer, que se atualiza em cada cena cotidiana articulada nas relações do sujeito com o mundo. Os modos de expressão do mal-estar, por sua vez, se constituem como efeito das práticas sociais que implicam o sujeito em vínculos que sustentam a sua existência. Trata-se, portanto, de um elemento presente nos modos de organização psíquica típicos de uma cultura, razão pela qual se pode falar, por exemplo, em *Mal-estar na modernidade e na brasilidade* (BIRMAN, 2002, p.43-62), em *Mal-estar da pós-modernidade* (BAUMAN, 1997), em

Mal-estar na atualidade (BIRMAN, 2001) ou em *Mal-estar no trabalho* (HIRIGOYEN, 2001).

Ainda que não interesse a esta pesquisa um estudo aprofundado sobre as concepções do mal-estar em termos ontológicos, convém apontar para algumas possibilidades que se colocam nesse sentido, de forma a fundamentar o uso restrito que dele se faz. Trata-se de um conceito que, nos textos freudianos, é empregado em duas acepções. A primeira se refere à distinção entre natureza e civilização e fundamenta uma concepção a-histórica do mal-estar como resultante do processo de humanização, ou seja, da transição da esfera meramente animal para outra correspondente à condição propriamente humana. Nesse sentido, desde que o homem é homem, o mal-estar seria um elemento constitutivo da sua própria condição. Trata-se de uma leitura antropológica evolucionista pela qual Freud admite que “a intenção de que o homem seja feliz não se acha incluída no plano da ‘Criação’”, porque as “nossas possibilidades de felicidade são restringidas por nossa própria constituição” (FREUD, 1930, p.95). Nesta leitura, o mal-estar não diz respeito a esta ou àquela cultura específica, mas à própria condição humana. Ela também é autorizada pelo uso que faz o autor, em outro momento, do termo civilização (*Kultur*): “A civilização humana, expressão pela qual quero significar tudo aquilo em que a vida humana se elevou acima de sua condição animal e difere da vida dos animais” (FREUD, 1927, p.16).

As restrições impostas pela “nossa própria constituição” às possibilidades de felicidade teriam basicamente três fontes. Em linhas gerais, a primeira está no nosso corpo que, “condenado à decadência e à dissolução, e que nem mesmo pode dispensar o sofrimento e a ansiedade como sinais de advertência” (Idem), impõe limites ao gozo próprio. A segunda fonte seria constituída pelas dificuldades impostas pela natureza, a que Freud se refere como mundo externo, “que pode voltar-se contra nós com forças de destruição esmagadoras e impiedosas” (Idem). Finalmente, a terceira seria a relação com o outro, com o semelhante, e diz respeito aos limites que o fato de sermos seres sociais implica. Uma máxima alusiva a esses limites afirma que “a liberdade de cada um vai até onde começa a do outro”. Como se trata de um impedimento constitutivo, não “menos fatidicamente inevitável do que o sofrimento oriundo de outras fontes” (Idem), pode-se dizer que o gozo do outro se torna inexoravelmente um obstáculo ao gozo próprio. Freud acrescenta ainda que, “em última análise, todo sofrimento nada mais é do que sensação; só existe na

medida em que o sentimos, e só o sentimos como conseqüência de certos modos pelos quais nosso organismo está regulado” (Ibidem, p.96), o que estabelece o corpo como sua referência central.

Mas a “constituição” humana que impõe tais restrições inclui também a habilidade lingüística, pela qual nos vinculamos uns aos outros. Daí emerge um segundo sentido, mais restrito, da concepção freudiana sobre a civilização como a principal fonte de sofrimento, que é relativo ao que ele chamou de “a fonte social de sofrimento” (Ibidem, p.105), decorrente da insuficiência de métodos para regular satisfatoriamente as nossas relações sociais. A distinção entre os dois sentidos do mal-estar corresponde à que Marcuse fez entre repressão básica – “as ‘modificações’ dos instintos necessárias à perpetuação da raça humana em civilização” (MARCUSE, 1999, p.51) – e mais-repressão – as restrições requeridas pelas diferentes formas históricas de dominação social. Pode-se dizer que a dimensão ontológica do mal-estar fica evidente no primeiro sentido, mas velada no segundo. Neste caso, o mal-estar está associado ao desenvolvimento histórico e social e pode assumir formas características de uma época ou de uma cultura. É nesta concepção que se apóia este estudo exploratório das figuras contemporâneas do mal-estar no trabalho.

3.1.2 Trabalho e formas de subjetivação

Pensar sobre o trabalho como realidade que configura formas de subjetivação implica compreender os processos pelos quais as experiências do sujeito conformam modos de agir, pensar e sentir. É na modernidade que o trabalho assume esse lugar central na estruturação dos campos de experiência dos sujeitos, ou seja, nos processos de produção de subjetividade. Em linhas gerais, a vida humana em sociedade configura vínculos entre os sujeitos – laços sociais que se estabelecem na dimensão discursiva do encontro com o outro, mas não se reduzem a ela – que, atuando sobre os seus corpos, promovem processos de subjetivação idiossincráticos, que incluem a construção de identidades pessoais. Na verdade, o próprio fato de nos pensarmos como portadores de uma identidade fixa já é tributário de formas de subjetivação organizadas no contexto do individualismo. Quer dizer,

“não nascemos sendo; somos o que a cultura permite que venhamos a nos tornar” (COSTA, 2000, p.10). Vivemos em sociedade, imersos em relações pelas quais nos constituímos subjetivamente, ou, dito de forma coloquial, que fazem com que sejamos o que somos e pensemos o que pensamos.

Os processos de subjetivação no âmbito da família nuclear, por exemplo, são fundamentais para pensar sobre a constituição subjetiva nos primeiros anos de vida. As investigações no campo da psicanálise têm abordado este tema a partir de perspectivas mais ou menos flexíveis quanto ao caráter estruturante daqueles processos mais primitivos da história do sujeito. Contudo, os processos de subjetivação não se restringem aos primeiros anos de vida. Ao longo de toda a existência, estão em movimento outras formas de subjetivação forjadas nos meios sociais que freqüentamos. Assim, viver numa sociedade que tem a competitividade como valor predominante, por exemplo, não é o mesmo que viver noutra em que predominem a solidariedade e a cooperação. Os regimes de verdade⁷⁷, no primeiro caso, legitimam e são legitimados por práticas que se organizam em torno da competição e estão presentes nos discursos que tomam como verdades as vantagens da competição em relação à cooperação.

É a cultura, como regime simbólico e imaginário capaz de constituir formas de subjetivação, que forja valores e fronteiras que, caso sejam transgredidas, podem produzir sintomas. A loucura, por exemplo, só se configura como sintoma, como doença mental, no contexto cultural que lhe atribui estatuto e significação psicológicos, o que ocorre a partir do Renascimento. Antes disso, o louco era excluído por sua condição de desvio moral ou aberração (FOUCAULT, 2000).⁷⁸ Numa cultura em que o trabalho ocupa uma posição de relevância simbólica – como elemento central na organização das formas de subjetivação –, são estabelecidos limites cuja transgressão produz sintomas, que podem ser pensados a partir do modo de inserção do sujeito no espaço social constituído pelo trabalho. A síndrome

⁷⁷ Tomamos este conceito no sentido em que Foucault (2006) o formulou, que aponta para aquilo que é instaurado por meio de dispositivos de saber-poder capazes de inscrever na realidade social algo que até então não existia. A loucura, por exemplo, passa a existir como doença mental como efeito de práticas, discursos e saberes que a instituíram deste modo no Renascimento. Algo análogo se passa com a idéia de que cada um é responsável pela sua ‘empregabilidade’. Portanto, a operação dos regimes de verdade produz efeitos em termos de processos de subjetivação.

⁷⁸ Outro exemplo, freqüente na clínica contemporânea, é o dos distúrbios alimentares (anorexia, bulimia, etc.). Configuram respostas idiossincráticas classificadas como patológicas, articuladas por formas de subjetivação que vinculam os processos de construção de identidades pessoais a um imaginário das formas corporais ideais. Barbeta (2006) mostra como, há poucos séculos, a anorexia podia ser interpretada como sinal de santidade.

do *burn-out*, entidade clínica que associa o esgotamento físico e mental do indivíduo a situações de trabalho, ilustra essa idéia. Não é raro também uma depressão ser tomada como sintoma que vem oferecer sentido ao mal-estar que o sujeito associa a situações de trabalho (como, por exemplo, o assédio moral ou a eventual condição de desempregado). Não se pode esquecer, trata-se de uma cultura que promove o sucesso profissional como ideal social ao mesmo tempo em que nega o trabalho para um contingente significativo de pessoas. Em resumo, há regras culturais relativas ao trabalho pelas quais se adocece, ou seja, limites e fronteiras cuja transgressão gera sofrimento, produz sintoma, configurando uma condição que pode ser classificada por essa mesma cultura como patológica.

Cabe aqui um esclarecimento quanto a eventuais generalizações de posições teóricas assumidas diante de situações específicas. Afirmar, por exemplo, que a ênfase dos discursos de gestão do trabalho na autonomia individual coloca, para o sujeito, impasses relativos ao risco do fracasso – ou que a ênfase na flexibilidade implica risco da perda de referências estáveis e, portanto, na experiência da instabilidade – requer alguns cuidados. O primeiro é esclarecer que não se pretende afirmar que tais práticas são ruins em si mesmas. A valorização da autonomia e da flexibilidade, por exemplo, pode trazer importantes benefícios, tanto no plano individual quanto no social. Incentivar as pessoas a assumirem responsabilidade por suas escolhas, estimular a adoção de condutas que busquem a inovação, tudo isso pode trazer importantes transformações culturais, inclusive no sentido da apropriação, por parte do indivíduo, das realizações alcançadas com seu trabalho e, conseqüentemente, dos efeitos deste como elemento constitutivo da sua subjetividade.

Contudo, quaisquer que sejam os desdobramentos, tais práticas implicam alguns riscos. Na medida em que os agentes de enunciação daqueles discursos valorizam determinado atributo, produzindo assim o seu investimento como valor moral, colocam em movimento forças que produzem efeitos subjetivos imprevisíveis. A elevação de atributos, como autonomia e flexibilidade, à categoria de valores morais (ser autônomo para escolher entre as alternativas colocadas pelas situações vividas no trabalho e flexível para adotar modos de conduta nem sempre previsíveis, por exemplo, passa a ser considerado “bom”) produz efeitos subjetivos nem sempre previsíveis e menos ainda controláveis. Eles adquirem relevância como ideais

sociais aos quais os indivíduos se referem de algum modo, mais ou menos conscientes disso, na sua relação com o trabalho e no processo de construção de suas narrativas identitárias.

Apesar dos eventuais benefícios trazidos por tais práticas, interessa a este estudo investigar a dimensão do conflito, daquilo que nem sempre se inscreve no campo dos benefícios e que tende a ser, em geral, atribuído a falhas ou limitações pessoais (voluntárias ou não, físicas ou mentais). Se, para a organização, o fator humano interessa na medida em que corresponde a recursos dos quais precisa, a dimensão desses recursos que interessa a este estudo é, nos termos do campo da indústria, a do refugo. São os aspectos dos recursos humanos que se fazem presentes como material dispensável, indesejado, ao qual nos referimos como mal-estar. No limite, corresponde ao que resta do processo produtivo e nele não tem mais emprego.

Apesar da ação do sistema no sentido de tentar controlar tal refugo, até mesmo de recusar qualquer responsabilidade sobre seus desdobramentos sociais, ele insiste em se apresentar sob as mais variadas vestes. As mais radicais chegam a ganhar espaço na mídia, como o caso recente dos suicídios na France Telecom, fartamente veiculado nos meios de comunicações, cuja linguagem, voltada para o grande público, enfatiza a dimensão dramática do episódio: "o sangue copioso que tem jorrado na France Telecom [desde 2008, até setembro de 2009, são 24 funcionários que cometeram o suicídio] chama dramaticamente a atenção, em escala global, para um fenômeno derivado da mudança de cenário que tomou conta das corporações nos últimos 20 anos" (NOGUEIRA, 2009, p.15-16). Assim, as ações da organização no sentido de controlar os recursos humanos, pela eliminação do mal-estar ou pela mera omissão quanto aos seus efeitos, descartando a dimensão de refugo a que nos referimos, ficam no mínimo comprometidas. No limite, acabam evidenciando essa dimensão propriamente humana, que surpreende pela imprevisibilidade, resiste às tentativas de domesticação e escapa às normas estabelecidas pelas práticas de gestão do trabalho, que visam um padrão idealizado de funcionamento do sistema.

O outro cuidado que se impõe quanto às generalizações mencionadas é o de evitar que se transformem em diagnóstico da própria cultura. Não se trata de afirmar que a cultura está doente, o que, aliás, só faria sentido como figura de linguagem, pois são as pessoas que adoecem. No entanto, como afirma Lasch (1983, p.66),

“cada época desenvolve suas próprias formas peculiares de patologia, que exprimem, em forma exagerada, sua estrutura de caráter”. Ou seja, é a cultura que determina os parâmetros pelos quais algumas condutas serão consideradas patológicas, enquanto outras serão tomadas como normais ou saudáveis. E as fronteiras entre uma e outra região são estabelecidas de tal forma que acabam por constituir outra região marcada por certa opacidade, por uma visibilidade nebulosa. Até que ponto, por exemplo, uma conduta apática no trabalho pode ser considerada patológica, no sentido de ser a expressão de um estado depressivo? O que a distingue de uma conduta conformista, de quem não está muito interessado no que faz e prefere que as coisas fiquem como estão?

Retomando a questão das formas de subjetivação, os ideais sociais associados ao prestígio, como o de sucesso profissional objetivado em vantagens financeiras, exposição midiática e outras formas de reconhecimento social, constituem importantes referências na relação do sujeito com o trabalho. E os perfis profissionais visados pelo mercado se tornam também referências fundamentais na constituição de um modo de ser ideal, elemento central para se falar em auto-realização, cujo correlato afetivo é o sentimento de plenitude ou de contentamento, que tomamos como correspondente a uma aproximação possível da imagem ideal de si, levando em conta, assim, um fator determinante nessa realização: a economia psíquica. Nesse sentido, incluímos na noção de auto-realização os modos de satisfação articulados em certas condições que caracterizam o trabalho. Por exemplo, a auto-realização profissional numa posição caracterizada pela regularidade, como a burocrática, pode sugerir uma economia psíquica cujo investimento pulsional se orienta no sentido do controle da realidade, marcada por traços que podem ser pensados no campo da neurose obsessiva.

Evitamos assim as concepções de auto-realização que a tomam como um processo de realização do que seria uma condição humana idealizada, como quando se diz que “o ser humano só se realiza verdadeiramente no trabalho em que predomina a atividade de concepção em detrimento da execução”. Consideramos legítimas as posições que valorizam certos aspectos da condição humana por considerá-los indicativos do que ela tem de melhor, como a sua capacidade criativa. Por outro lado, interessamo-nos também por aquilo que não estaria à altura dos ideais considerados mais nobres. Referimo-nos à possibilidade de auto-realização

em trabalhos que não tenham as características idealizadas em determinado momento histórico. Assim, por exemplo, realizar-se como burocrata, ainda que levando em conta as atuais características do trabalho, pode ser uma boa saída para muitos. Nesses casos, contudo, a capacidade criativa e a flexibilidade não se colocam necessariamente como condições para auto-realização.

3.1.3 Sobre as relações do sujeito com as instâncias ideais

Os fenômenos sociais abordados sugerem algum grau de recodificação da economia psíquica no sentido da sua mercantilização, baseada na subordinação da cultura à racionalidade econômica. Na tradição moderna, a distribuição da escassez, assim como o esforço para superá-la, que se faz pelo trabalho, foram imposições feitas aos indivíduos – primeiro por mera violência, subseqüentemente pela utilização mais racional do poder (MARCUSE, 1999, p.52). A economia podia então ser pensada como a administração de recursos escassos face à busca pela satisfação das necessidades e prazeres humanos. Atualmente, trata-se de uma administração instrumental de desejos com vistas à geração de mais riquezas pela manutenção do sincronismo entre ciclo de produção e ciclo de consumo, sendo este último artificialmente controlado com recursos da administração pública e da publicidade, em geral no sentido da sua aceleração.

No intuito de compreender e destacar as características da economia psíquica predominante neste cenário ou, em outras palavras, das formas de subjetivação pelas quais “a sociedade reproduz sua cultura no indivíduo, na forma de personalidade e suas deformações”, como diz Lasch (ver item 3, p.131), pode-se pensar no narcisismo, marcado por identificações e introjeções que privilegiam uma lógica especular em relação ao semelhante, promovendo a competição, a rivalidade e a ambição, que alimentam sentimentos como a inveja e o medo. No cenário contemporâneo, em que se valorizam grifes e visibilidade midiática como elementos determinantes de prestígio social, trata-se de um narcisismo que conduz à situação de uma vida interior precária, que, quando evocada em circunstâncias em que aqueles valores não se sustentam, nada tem a oferecer a não ser a experiência do vazio. Este modelo é trazido na forma de acréscimo aos recursos teórico-conceituais

que encontramos no âmbito da gramática da neurose – caracterizada pelo recalque de forças pulsionais, pelo adiamento da satisfação através da dinâmica promessa-proibição, e que tem como saídas possíveis os sintomas neuróticos e a sublimação – com vistas à análise dos fenômenos abordados neste estudo.

Destacamos a relação do sujeito com as instâncias ideais, da perspectiva das duas formas de inscrição cultural do trabalho abordadas: dever e auto-realização. A dinâmica dessas relações é fundamentada no processo de constituição subjetiva, quando se estabelecem as instâncias psíquicas nas formas primitivas da história de vida do sujeito. Em linhas gerais, da perspectiva aqui adotada, a instância psíquica unificadora da percepção de si e do mundo, a que nos referimos como *eu*, é constituída ao longo dos seus primeiros momentos de vida pela sua própria ação no ambiente, sendo a mãe, ou quem a substitui nas suas funções de provedora, um fator especial neste processo que se dá ainda quando a experiência do bebê em relação ao próprio corpo é fragmentada.

A própria distinção entre o que é seu corpo e o que não é se constitui ao longo do tempo, ou seja, não é dada desde sempre. É o contato com as figuras parentais, especialmente a mãe, em geral acompanhado de sussurros, toques e carinhos, que estabelece tais contornos, os quais, por isso mesmo, tomam forma carregados afetivamente, de preferência com o prazer do aconchego dos braços que acolhem a criança e a correlata sensação de plenitude. Lacan (1998) desenvolve teoricamente este processo referindo-se a ele como “estágio do espelho”, ilustrado pelo momento em que o bebê se vê, pela primeira vez, diante da sua própria imagem. Como a experiência com seu corpo, naquele momento primitivo da vida, é constituída por sensações fragmentadas, instaura-se uma distância entre a instância unificadora que se constitui pela projeção de sua imagem corporal no espelho – o *ego ideal* – e a instância do próprio *ego*, que se experimenta em sensações difusas. A esta instância ideal, ficará associada a sensação de plenitude que teria sido imaginariamente experimentada na relação incondicional com a mãe.⁷⁹

A captura do sujeito por esta imagem se dá, na verdade, porque está relacionada ao narcisismo dos pais. O *ego ideal* é, portanto, uma instância imaginária, na medida em que os pais – ou seus substitutos – investem numa

⁷⁹ A incondicionalidade é obviamente apenas ilusória, apontando para uma situação idealizada, visto que desde sempre, aquela relação é marcada também pela frustração, diante da impossibilidade da mãe em ser absolutamente satisfatória em relação às necessidades do bebê.

imagem do bebê, na qual projetam o seu próprio narcisismo, e com a qual ele próprio vai se identificar. Traduz-se, portanto, num narcisismo primitivo, uma dimensão idealizada que confere ao sujeito o protótipo daquele sentimento de plenitude, correlato da sensação de onipotência. Assim, ao se identificar com ela, o *ego* passa a investir também esta imagem, resultando numa organização narcísica que pode ser tomada como o amor a si mesmo.

Esses aspectos da relação entre o bebê e o ambiente dão origem a essas instâncias psíquicas e às formas arcaicas das relações entre elas. O movimento do *ego* em direção ao *ego ideal*, na tentativa de reinstaurar a sensação de plenitude que permeou aquela relação em seus primórdios, corresponde a uma função psíquica que indica o caminho para a satisfação plena do desejo: trata-se do *superego materno*, cuja operação, no entanto, será regulada ou intermediada pelo *superego paterno* na medida em que este impõe limites àquele modo de satisfação pulsional ao mesmo tempo em que abre outras possibilidades de satisfação, agora investidas por ideais de natureza social, enunciados no plano da cultura.⁸⁰

Podemos pensar a função paterna a partir da própria dimensão do trabalho como obrigação moral, para nos remetermos ao tema da tese. Esta dimensão está referida a um enunciador de deveres coletivos, que, portanto, agencia a produção de ideais sociais, constituindo-se numa alteridade de natureza transcendente. Ou seja, trabalha-se em nome daquela alteridade, para atender as demandas que ela coloca. Mas, porque atender a tais demandas? Em linhas gerais, pode-se dizer que a dinâmica psíquica que sustenta esta posição é a da própria constituição subjetiva, que descrevíamos antes. Quer dizer, o sujeito se constitui como tal pela referência àquela alteridade, na qual encontra o suporte simbólico para seus processos de identificação. É este aspecto da função paterna que nos interessa, pois está relacionado aos ideais. Pode-se pensar nesta alteridade transcendente como um olhar que o sujeito supõe incidir sobre ele, a partir do qual estabelece o que seria um modo de ser ideal. Esse modo de ser ideal corresponde ao *ideal de ego* e será

⁸⁰ Estas são, obviamente, apenas algumas das facetas dessa instância psíquica, também denominada *superego primordial*, que abrangem as funções inconscientes da exortação ao gozo ou à satisfação impossível, da interdição da satisfação plena do desejo e da proteção da integridade do *eu*. Os excessos de um *superego* tirânico, portanto, conforme lembra Nasio (1995, p.131-135), podem levar à incitação à transgressão das regras instituídas (exortação desmedida), à condenação do sujeito por manifestações absurdas de autopunição (proibição desmedida), ou ainda à inibição do *eu* quanto às suas capacidades de realização (proteção desmedida).

visado pelo sujeito como promessa de ser reconhecido e aceito por aquele olhar ou por aquele Outro. Laplanche e Pontalis definem o *ideal de ego* como

a instância da personalidade resultante da convergência do narcisismo (idealização do eu) e das identificações com os pais, com os seus substitutos e com os ideais coletivos. Enquanto instância diferenciada, o ideal de ego constitui um modelo a que o sujeito procura conformar-se. (LAPLANCHE & PONTALIS 1992, p.222-224)

Evidenciam, desta forma, a sua articulação com o *ego ideal*, que pode ficar indevidamente relegada a um segundo plano quando abordamos as instâncias ideais separadamente.

Em linhas gerais, pode-se dizer que, nas relações arcaicas do sujeito com os pais ou cuidadores, estes projetam naquele o seu narcisismo, suas exigências, além de se oferecerem como objetos portadores de atributos dos quais o sujeito em formação recolherá, via identificação, traços que vão compor a sua própria personalidade. Desse processo, resultarão as instâncias ideais, *ego ideal* e *ideal de ego*, que podem ser pensadas como o *ego* comprometido com as demandas que o tornarão passível de amor e reconhecimento.

O sujeito fica, assim, preso numa trama que contém a dimensão do sacrifício, imposta pela lei de funcionamento psíquico. Pela operação dessa lei, ele renuncia a outras formas de satisfação pulsional em nome daquele reconhecimento. Ou seja, são estabelecidos limites aos modos de satisfação. A força normativa do *ideal de ego* está justamente no fato de apontar os caminhos da satisfação possível. A transgressão à lei ou, em outras palavras, a adoção de modos de ser distantes do prescrito como ideal, é experimentada na forma de culpa e a instância psíquica punitiva é o *superego*. Essa dinâmica é fundamental na própria construção de narrativas identitárias, fornecendo material para as enunciações sobre o que se é (na forma descritiva) e sobre o que se deve ser (na forma prescritiva relativa ao *ideal de ego*). A dimensão do que não se pode ser, ou seja, da interdição, está relacionada ao *superego*. Os conteúdos valorativos dessa dinâmica são articulados no plano das relações sociais do sujeito, guardando relação com os valores investidos pelos grupos por ele freqüentados.

Retomando, nesse sentido, a questão do valor do trabalho, há, por exemplo, leituras de textos religiosos (tanto nas várias vertentes do cristianismo, quanto no judaísmo) que o tomam como modo de participação na obra de Deus, indispensável para a realização plena de um espírito cristão ou judeu. Nestes casos, trabalha-se

em nome de Deus. Esta seria, aliás, a forma original do trabalho como virtude concebida por Weber como fomentadora do “espírito capitalista”. O trabalho é, assim, elemento fundamental na própria configuração do modo de ser ideal perante o olhar de Deus. Dedicando-se ao trabalho, o fiel se apresenta diante Dele (conseqüentemente, de si mesmo) como digno da Sua graça.

Há também a questão do dever de trabalhar para a manutenção e desenvolvimento da sociedade em que se vive. Trabalha-se em nome de seu país, de seu progresso. Para outros, não importa em que país se vive. Trabalha-se então em nome da própria humanidade, da sua evolução pela ciência e pela construção de formas de convívio que possam levar o mundo humano a padrões mais elevados de existência (apesar das constantes provas em contrário, que insistem em nos confrontar com o outro lado da condição humana, ao qual se costuma nomear irracional). São ideais referidos a formas de alteridade – Deus, o país, a humanidade etc. – que promovem valores relativos ao bem comum.

O trabalho, nesses casos, constitui a virtude que supostamente atende às demandas ideais que impõem a dimensão do sacrifício. Trata-se de uma dinâmica em que o indivíduo se dá ao sacrifício no trabalho esperando receber em troca o reconhecimento que busca. A promessa desse reconhecimento pode se configurar de várias maneiras: o prestígio social, por exemplo, como forma de reconhecimento por parte da sociedade ou o próprio resultado da dedicação ao trabalho – a riqueza acumulada – como sinal da salvação eterna, portanto, como reconhecimento por parte de Deus. Mesmo os casos das denominações evangélicas em que este reconhecimento é esperado nesta vida, e não somente na ‘outra’, na forma de compensações financeiras ou afetivas, entre outras, a lógica do sacrifício, da renúncia, pode prevalecer. Aliás, é com isso que contam os seus dirigentes quando pretendem abusar do poder da fé bem intencionada no recolhimento dos dízimos.

Um caso especial de conteúdo moral do dever do trabalho é o da família: trabalha-se em nome do seu sustento e bem estar. Muitas vezes, nos casos de casamentos desfeitos, são os filhos que assumem o lugar deste “em nome de que ou de quem” se trabalha: trabalha-se também para o seu sustento e para garantir-lhes um futuro melhor. Nesses casos, quanto aos ideais, há que se perguntar sobre o lugar que a família ou os filhos ocupam na economia psíquica do sujeito. A valorização religiosa de laços de consangüinidade, por exemplo, é diferente da

responsabilidade moral diante de escolhas feitas ao longo da vida, como casar-se, ter filhos etc. Uma coisa não se reduz à outra necessariamente.

A obrigação moral ao trabalho, portanto, envolve a relação do sujeito com seus ideais. O modo pelo qual essa relação se organiza estabelece os parâmetros pelos quais os ideais funcionarão como referências para o *eu* se medir em relação a eles. Perceber-se de alguma forma muito distante dos ideais é uma experiência que pode trazer sofrimento ou até mesmo levar ao desenvolvimento de uma patologia, uma vez que corresponde a um modo de ser culturalmente desaprovado. Por outro lado, a experiência de se perceber mais próximo dos ideais pode ser altamente gratificante, ainda que sob a condição de um preço a pagar. O prestígio que o trabalho representa para o indivíduo junto à família e outros círculos de relações sociais pode ser muito gratificante, apesar do sacrifício que isso lhe custe.

Essa obrigação moral ao trabalho referida à transcendência constitui um tipo de relação com o mesmo que pode ser chamada de “neurose weberiana”,⁸¹ dando-se à neurose o sentido lacaniano de estrutura psíquica na qual o sujeito se constitui em relação ao desejo do Outro. Trata-se originalmente da própria ética protestante, que tem no trabalho um dever, pouco importa que seja agradável ou não. Nas suas origens, o ideal é o da vida eterna, que se sustenta mesmo diante do fato de que o indivíduo pode trabalhar até morrer, sem nunca ter garantias de que experimentará a graça divina. Posteriormente essa ética é secularizada: não é mais necessária a referência ao caráter religioso da ética do trabalho, mas ele está nas suas origens. Esta “neurose weberiana”, portanto, perpetua-se na constituição do *ideal de ego* cujos conteúdos se originam de um enunciador transcendente, que não pede licença ao indivíduo para obrigá-lo ao trabalho. Em termos psíquicos, trata-se da saída neurótica, pois implica a renúncia a um tanto de satisfação pulsional que se daria pela via da transgressão à Lei (referimo-nos àquela lei internalizada, ou seja, articulada em referência ao Outro no processo da constituição subjetiva), em nome da obtenção de outro tanto de satisfação pelo sentimento de segurança, ainda que ilusório, inerente ao reconhecimento visado.

Quando o indivíduo se percebe de algum modo reconhecido, ou seja, quando adere a um modo de ser que supõe atender as demandas do Outro, ele pode se dizer realizado. Tomando a auto-realização no sentido da experiência de plenitude

⁸¹ A expressão foi proposta por Jurandir Freire Costa, da qual faço um uso livre. Agradeço a ele pela generosidade ao permitir sua utilização nesta tese.

ou de contentamento diante das conquistas alcançadas na vida em nome de algum bem, pode-se dizer que ela corresponde a uma aproximação possível, na vida cotidiana, da realização de ideais, implicando a renúncia a outros modos de satisfação, portanto no sacrifício. A conquista de salários que permitam certos níveis de consumo pode significar a realização de ideais de prestígio social, à custa de alguma forma de sacrifício no trabalho. O mesmo se pode dizer em relação à participação em projetos sociais que tragam melhorias para as vidas de pessoas necessitadas, que pode também se aproximar da realização de ideais relativos à participação na obra de Deus ou de contribuição para a construção de um mundo melhor. Neste sentido, pode-se dizer que o dever e a auto-realização no trabalho são noções que dizem respeito à relação do sujeito com os ideais, pela perspectiva da força normativa de seus conteúdos valorativos, no primeiro caso, e da sua conquista ou fruição, no segundo.

Esta lógica de funcionamento psíquico tem no seu horizonte de desdobramentos duas saídas principais, quanto aos conflitos envolvidos: os sintomas neuróticos e a sublimação. No primeiro caso, o mal-estar no trabalho se organiza em torno da renúncia feita. Ou seja, certo modo de satisfação pulsional é recalçado e, de certa forma, compensado por outro, pelo qual o sujeito articula uma solução de compromisso entre demandas de naturezas distintas. Em termos fenomenológicos, ou em termos dos modos pelos quais esta lógica se expressa e se torna visível, as possibilidades são inúmeras e dependem da história de vida de cada um.

No caso da sublimação, a dimensão de renúncia é mitigada pelo encontro de um modo de satisfação que não se fundamenta no recalque (apesar da sua operação ser indispensável quanto ao objeto de satisfação original), mas na transformação da finalidade pulsional ou do próprio objeto de satisfação. Em outras palavras, na dinâmica da satisfação do *ideal de ego*, o *ego* encontra uma solução sublimada na realização do trabalho. Pensamos ser a isso que Sennett (2008) se refere, de outra perspectiva, sem aludir à dinâmica da relação do sujeito com os ideais, quando se refere ao modelo da relação do artífice como seu trabalho como um engajamento prático, mas não instrumental, que leva ao prazer pura e simplesmente por um trabalho bem feito.⁸²

⁸² Cabe aqui um esclarecimento. Estamos cientes das dificuldades que a noção de sublimação traz em termos da sua costura metapsicológica na teoria psicanalítica, principalmente pelas várias modificações que o

O cenário contemporâneo, contudo, coloca em cena forças que incidem sobre a lógica de funcionamento psíquico baseada na renúncia ou no sacrifício, cujo desdobramento é a neurose. O processo de destradicionalização em curso há algumas décadas vem ressignificar o papel do *ideal de ego*, alterando-o na sua função normativa na medida em que os ideais articulados socialmente, que definem seus conteúdos valorativos, não apresentam mais a estabilidade que os caracterizava antes, com exceção, talvez, do ideal da felicidade individual, com pouca ou nenhuma referência à noção de bem comum. A noção de felicidade, contudo, não tem um conteúdo claro, sendo possível relacioná-la a figuras que vão desde o bem-estar associado à idéia de serenidade, até a intensidade dos prazeres sensoriais, passando por toda sorte de fruições imagináveis. Diante dos conflitos vividos pelo *ego* em relação aos modos interditados e possíveis de satisfação, os critérios indicados pelo *ideal de ego* são menos claros na medida em que apontam para valores muitas vezes contraditórios, instáveis, líquidos, para usar uma expressão de Bauman (2007) ao se referir à fluidez da existência contemporânea.

Nessa reconfiguração das relações do sujeito com os ideais, os conteúdos valorativos do individualismo, que disputam prioridade como fórmula para a felicidade, adquirem estatuto de ícone, no sentido de não se prestarem à interpretação, pois apresentam certa fixidez imagética. O sujeito tem que ser, ou melhor, parecer feliz, ainda que as condições de sua vida em certo momento sejam adversas; tem que ser ágil e flexível, ainda que não saiba o que sejam a agilidade e a flexibilidade demandadas. O resultado desse esvaziamento da interpretação como recurso para lidar com o impasse é o vazio, na forma, por exemplo, da depressão, para a qual a indústria farmacêutica vem em socorro do sujeito ao lhe oferecer outro objeto – o Prozac –, prometendo-lhe alívio e felicidade plena (PINHEIRO, 2000).

Nesse cenário, o trabalho como virtude, herança da ética protestante, constitui apenas mais um elemento no caleidoscópio de valores morais contemporâneos, ao lado de outros da tradição moderna, como a família e a religião,

conceito sofre ao longo do tempo nos textos freudianos. Na verdade, é difícil falar de sublimação como um conceito da teoria psicanalítica, razão pela qual adotamos o termo noção em seu lugar, que nos parece mais flexível, portanto mais apto a acomodar a plasticidade teórica que lhe é inerente. Com seu uso, contudo, pretendemos designar aquele aspecto da sublimação que parece ser consensual: a capacidade do sujeito de investir nas atividades que Freud chamava de “superiores”: artísticas, intelectuais, científicas e ideológicas. É, portanto, elemento fundamental da civilização, pois estabelece e fortalece os vínculos sociais e emprega energias que poderiam, de outro modo, inviabilizar a vida em sociedade (PINHEIRO, 2000).

e também ao lado daqueles investidos pela moral do espetáculo, como a fama, o sucesso, a visibilidade midiática, típicos do individualismo vigente, que faz de tudo e de todos, instrumentos mais ou menos úteis em relação aos objetivos visados. Tal utilitarismo, concomitante à liquidez dos valores referidos à dignidade e ao bem comum, leva o sujeito a buscar, na sua relação com as instâncias ideais, aquilo que implique pouca ou nenhuma renúncia.

Investe-se mais, portanto, em modos de satisfação pulsional que privilegiam a direção da imanência, valorizando-se, em relação à esfera do trabalho, a dimensão da auto-realização que concerne às potencialidades trazidas pelo sujeito, inatas ou estabelecidas ao longo dos primeiros anos de sua história de vida, que lhe são indicadas por suas preferências, por seus pendores. Privilegia-se, assim, a realização daquilo que seria o ideal para si mesmo.

A dinâmica psíquica da relação do sujeito com os ideais no contexto cultural contemporâneo é, portanto, ressignificada. A referência a valores de natureza individualista nos ideais sociais que alimentam os processos de identificação pelos quais o sujeito se constitui restringem o *ideal de ego* na sua capacidade funcional de intermediação da relação mais primitiva entre o *ego* e o *ego ideal*. Esta restrição pode ser pensada como um “curto-circuito”. Num pólo situamos o gozo absoluto, sem limites, incitado pela dimensão materna do *superego*, que aponta para o *ego ideal*. No outro, está o *ideal de ego*, cujo poder normativo fica potencializado no sentido de fazer valer os imperativos sociais da felicidade total, do prazer sem limites etc., e obstaculizado no sentido do investimento em valores de natureza transcendente, típicos da tradição moderna, que ficam submetidos à força das demandas individualistas. Pode-se dizer, portanto, que o sujeito fica mais exposto, nas suas relações com os ideais, às demandas narcísicas que concernem ao *ego ideal*, tendo o corpo como referência principal. Não é sem razão que vemos crescer quase de forma epidêmica as patologias que têm a imagem corporal como núcleo, como são os casos da bulimia e da anorexia, só para citar dois exemplos.

Em resumo, no cenário que prevaleceu até algumas décadas atrás, em que havia estabilidade das referências ideais de natureza transcendente, as saídas psíquicas predominantes são organizadas em torno de uma lei interna cuja transgressão é cobrada na forma da culpa pela frustração dos ideais eleitos. Obviamente, cada saída é peculiar, de acordo com a singularidade da história de

vida do sujeito. Este tipo de solução permanece em cena, pois não parece que possamos abrir mão dela para compreendermos o funcionamento da economia psíquica no mundo contemporâneo. Quando nos vemos, contudo, diante de uma situação em que os ideais sociais referidos ao bem comum são difusos, fragmentados, pouco consistentes, líquidos, a regulação exercida por eles sobre os que apontam para a satisfação total, sem renúncia, de caráter individualista, ou seja, que evocam o mecanismo de reinstauração do gozo absoluto, encontra-se enfraquecida.

O cenário contemporâneo não corresponde, portanto, à adesão gratuita a ideais sociais do bem viver, da busca cotidiana pelo prazer, assim como à recusa ao sacrifício demandado nos mesmos moldes de antes. Isso se dá em concomitância ao enfraquecimento e liquidez dos ideais de natureza coletiva e transcendente, pelos quais valeria a pena aquele sacrifício. O sujeito se vê assim diante da difícil incumbência de bastar-se a si mesmo como aquilo “em nome de que” vale a pena viver. O arranjo que se impõe à sua economia psíquica, em que o corpo adquire o estatuto de referencial privilegiado, abre novas possibilidades de saídas para os conflitos vividos.

Em termos das possibilidades de auto-realização no trabalho, com a obstaculização da experiência de uma aproximação possível com o *ideal de ego*, prevalece o *ego ideal* como imagem à qual o ego se refere, o que traz desdobramentos diferentes. O sentimento de plenitude visado se transforma facilmente em angústia, visto que se trata de uma mensuração do ego em relação a uma imagem corporal ideal, algo como um si-mesmo ideal, por definição inalcançável, pois se refere a um passado que podemos classificar como mítico, relativo a uma ‘perfeição’ resultante da projeção do narcisismo dos pais sobre o bebê. Pode-se dizer que não se trata de uma avaliação da distância em relação ao ideal, como na satisfação do *ideal de ego*, mas da impossibilidade de qualquer distância que permitisse o recurso à interpretação. É como se o ego se projetasse de imediato numa imagem em que não se encaixa por insuficiência das suas potencialidades. A referência de tal dinâmica é uma experiência em que predomina o registro do imaginário, em que dois seres (mãe e bebê) ilusoriamente se completariam. A dimensão de ilusão é devida à própria impossibilidade de tal fusão, visto que, para a mãe, esta saída já se encontra interdita.

O fracasso, neste caso, mobiliza mais a vergonha narcísica do que a culpa neurótica. O tributo pago pela frustração dos ideais enfatiza a dimensão da impotência. A dinâmica psíquica em jogo não se orienta tanto pela transgressão à lei, pela escolha de um modo de ser interdito, mas pela insuficiência do indivíduo em termos da sua capacidade em realizar aquilo que ele supõe ser esperado dele: tornar-se um “vencedor”, para usar um termo que adquiriu estatuto de ideal na cultura capitalista que serve de modelo para o mundo – a norte-americana. É como se as próprias potencialidades trazidas por ele não fossem suficientes diante daquilo que supõe ser necessário para “vencer”. O sociólogo francês, Alain Ehrenberg (2000), propôs a expressão *indivíduo insuficiente* para se referir ao perfil do sujeito contemporâneo preso na trama deste código de conduta que estabelece como ideal a realização do impossível.

Na esfera do trabalho, os ideais valorizados neste cenário são caracterizados pelo culto à iniciativa, à autonomia e à agilidade, dentre outras características de cunho pessoal que não podem ser desenvolvidas por meros treinamentos. São ideais que se prestam à lógica narcísica da insuficiência, visto que estão inseridos num contexto em que prevalece a racionalidade econômica, que tende à mensuração de todos os aspectos da vida humana com vistas a um ganho sempre maior. Nessa lógica do ganho sempre maior, que se sustenta por não visar as necessidades, que são limitadas, mas o desejo, sempre se pode ser um pouco mais ativo, criativo ou ágil, o que alimenta o circuito do sucesso possível que se transforma em fracasso planejado.

No caso do trabalho corporativo, quando a organização pretende se colocar no lugar da transcendência, provedora de valores aos quais se deve aderir, instância em nome da qual se trabalha, cujas demandas procura-se atender na medida em que nos compense com certo tipo de reconhecimento, a dedicação ao trabalho não constitui nenhuma garantia de uma vida profissional plena de sentido. A auto-realização depende de inúmeros fatores, que não se deixam reduzir a algum tipo de reconhecimento oferecido pela organização na forma de salários, prêmios e outras modalidades de compensações. Assim, no sentido de buscar uma compreensão sobre os modos pelos quais o mal-estar se apresenta nas condições contemporâneas do trabalho, analisamos os modos de satisfação envolvidos em diferentes tipos de inserção do sujeito no sistema produtivo, ilustrando nossa análise com formas de subjetivação que os caracterizam.

3.2 O mal-estar no trabalho e as formas de subjetivação

No campo da experiência do sujeito no trabalho, o ideário dominante tem raízes no liberalismo político e econômico, acarretando o que chamamos de liturgia da produtividade, destacando o dever do trabalho como modo por excelência de inserção social, pela sua função de provedor do acesso ao consumo, um dos valores que disputam a prioridade como fórmula da felicidade individual. Outro aspecto desse cenário concerne à exacerbação dos valores individualistas, que fazem do prazer e do bem-estar elementos também fundamentais na busca de uma vida feliz. Portanto, os conteúdos valorativos dos ideais do sujeito objeto deste estudo contêm elementos dos imperativos da produtividade e da vitalidade. Por um lado, o reconhecimento buscado equivale a ser rico, saudável e “de bem com a vida”. Por outro, os atributos necessários para essas conquistas são a autonomia, a flexibilidade, a dedicação e a capacidade de estabelecer relações funcionais. Diante de tais demandas, as respostas singulares produzidas por cada um, que estão relacionadas à sua história de vida, articulam formas de organização do mal-estar, abordadas a partir de quatro categorias de análise descritas a seguir: 1) os excessos; 2) as inibições; 3) as incongruências e 4) as cisões.

Sintetizando, são categorias que criamos com a finalidade de sistematizar a observação das formas de expressão do mal-estar que, por princípio, tomamos como inerente ao próprio sujeito no trabalho. Elas não se reduzem, portanto, aos conceitos homônimos – inibições e cisões – do campo da psicanálise. São concebidas a partir dos modos pelos quais as dimensões da auto-realização e do dever no trabalho estão articuladas (ou não) no sentido da realização do mesmo. Interessam a este estudo as articulações entre demandas de naturezas distintas, muitas vezes conflituosas: aquelas colocadas pelo trabalho, no sentido da sua realização, e outras de natureza mais íntima para o sujeito, no sentido da sua auto-realização, todas envolvendo os ideais, tanto no sentido de uma impossível, mas almejada, completude narcísica, quanto no sentido do desejo do Outro.

Mas não se trata de classificar as demandas como mais ou menos conflituosas, geradoras de impasses. A dimensão do conflito vivido pelo sujeito não

é determinada pelos tipos de demandas colocadas, mas pelo modo como ele as interpreta. Portanto, o que aparece para alguns como conflituoso, suscitando respostas defensivas de modalidades e intensidades diversas, pode ser banal para outros. Mantemo-nos, portanto, no âmbito do que Freud afirma sobre a felicidade, no *Mal-estar na civilização*, como um problema da economia da libido do indivíduo, aludindo a uma frase atribuída a Frederico, o Grande: “não existe uma regra de ouro que se aplique a todos: todo homem tem que descobrir por si mesmo de que modo específico ele pode ser salvo” (FREUD, 1930, p.103), entendendo como salvação a possibilidade que cada um tem de organizar a sua libido da maneira mais satisfatória possível.

No que se refere ao dever do trabalho, destacamos, em termos psicanalíticos, sobretudo a dimensão superegóica da obrigação que deve ser cumprida em nome de algo (podemos dizer em nome do Outro), que cobra o sacrifício correspondente à renúncia de outras formas de satisfação. Essa dimensão do dever se faz presente em nossas vidas de um modo geral. Interessa-nos, contudo, a prevalência do trabalho como modo de cumprimento do dever.

A auto-realização, por sua vez, é concebida como o processo pelo qual o indivíduo constrói um modo de ser com o qual guarda uma relação de gratificação, de contentamento, ou seja, ao qual atribui o caráter de conquista. Ele pode se dizer realizado em campos distintos da sua vida: como pai ou mãe, como homem ou mulher etc. Interessa-nos, neste estudo, o campo da realização profissional. É um processo que diz respeito à realização de potencialidades, que, no entanto, não deixa de estar articulado ao que prevalece como ideais. No sentido do *ideal de ego*, partimos do pressuposto de que o sujeito está referido ao Outro no seu processo de constituição, que tem mais ou menos força simbólica, normativa, para promover certos modos ideais de ser. No sentido do *ego ideal*, referimo-nos ao potencial de realização de certo estado de coisas relativo a um momento primitivo e imaginário na história de vida do sujeito, em que prevaleceu um sentimento de plenitude decorrente da projeção do narcisismo dos pais sobre ele. Não se trata, portanto, da realização de algo que se traga como essência, como dádiva divina ou como dom natural, mas de um processo auto-referenciado, pelo qual o indivíduo toma seus gostos, preferências, pendores e prazeres como indicativos de suas potencialidades, portanto como referências para sua realização – por isso, a auto-realização tem essa conotação de um processo imanente de realização de si mesmo.

Contudo, aquilo que o sujeito afirma sobre si mesmo não equivale ao que ele é, não esgota o significado da experiência a que se refere como si mesmo. Como disse Saramago, “os homens não conseguem dizer o que são, se não puderem alegar que são outra coisa” (SARAMAGO, 1996, p.42). Referimo-nos à dimensão do inconsciente, que abrange um não dito presentificado de outros modos que não o discursivo nas suas relações, nos seus vínculos sociais. Além disso, a experiência à qual o indivíduo se refere como auto-realização pode envolver formas de satisfação pulsional que para outros seriam insuportáveis. Portanto, levar em conta a singularidade do sujeito quando falamos de auto-realização significa buscar uma melhor compreensão dos modos de satisfação inerentes ao estado de coisas ao qual é atribuído tal caráter.

Nesse sentido, tomamos a auto-realização pela perspectiva da experiência afetiva que abordamos, em termos psicanalíticos, pela via da relação com os ideais. Mais especificamente, trata-se da aproximação possível entre a imagem que se tem de si mesmo e as imagens ideais. Referimo-nos à função psíquica de “medir o ‘eu’ do presente com os ‘eus’ idealizados do passado e do futuro” (PINHEIRO, 2000): tanto da perspectiva daquilo que teria sido (*ego ideal*, que corresponde à satisfação decorrente da projeção do narcisismo dos pais sobre o bebê), quanto do que gostaria de ser (*ideal de ego*, que aponta para modos de satisfação possíveis e interdita outros).

No campo do trabalho, a realização de ideais corresponderia, por exemplo, à conquista de sucesso profissional, no sentido do reconhecimento social obtido com o exercício de uma profissão, ou de sucesso financeiro, no sentido do acesso aos padrões de consumo almejados. A própria experiência da conquista, como júbilo pelo resultado alcançado com o exercício de uma atividade, ainda que à custa de sacrifícios, pode ser outro exemplo, sendo a “vitória” o valor almejado com vistas ao reconhecimento.

A auto-realização no trabalho pode envolver também processos sublimatórios no sentido da satisfação obtida com a própria criação que decorre do exercício da atividade profissional. Em que pesem os importantes problemas teóricos suscitados pela noção de sublimação, queremos com ela aludir, de forma genérica, à capacidade do sujeito de investir pulsionalmente em atividades cuja natureza está distante das sexuais e agressivas, e que têm, em geral, o atributo de “superiores”, das quais a arte poderia ser um exemplo ilustrativo. Ela mantém, contudo, o estatuto

de um destino pulsional, ainda que abdicando das colorações mais comuns das pulsões sexuais e destrutivas. Neste sentido, tem a função de solução psíquica para os excessos das forças pulsionais, que, dessa forma, encontram suas elaborações mais bem sucedidas. Entretanto, mesmo nesses casos, não constitui nenhuma contradição falar de mal-estar. Ao contrário, interessa-nos justamente investigar as suas conexões a partir da análise das respostas dos sujeitos diante dos imperativos da produtividade e da vitalidade, tomando-as como estruturantes das formas de subjetivação realizadas. As modalidades de respostas a que nos referimos estão classificadas nas categorias dos excessos, das inibições, das incongruências e das cisões.

Cabem aqui duas ressalvas. A primeira é que as categorias de análise do mal-estar aqui propostas podem contribuir para pensar os efeitos subjetivos de mudanças organizacionais levadas a termo por projetos de reengenharia, análise e revisão de processos de trabalho etc., como no exemplo a que nos referimos adiante (ver item 3, p.163-164) para ilustrar o caso de inibição do burocrata num momento de crise provocada por mudanças daquele tipo. No entanto, pretendemos que sua abrangência e validade sejam gerais, independentes das eventuais crises no trabalho. A segunda ressalva é que não pretendemos, com tais categorias, o enquadramento dos fenômenos observados em molduras independentes umas das outras. O agrupamento das repostas dos sujeitos em tipos específicos se faz necessário apenas a título de esquematização para fins da análise proposta. A riqueza de características e a profusão de modalidades de experiência do sujeito no trabalho, que envolvem tangenciamentos e misturas das categorias propostas, são muito maiores do que aquele tipo de enquadramento contemplaria. Em cada caso, contudo, as respostas dos indivíduos podem apresentar certas regularidades que nos permitam reconhecer a prevalência de uma categoria sobre outras.

3.2.1 Excessos e inibições

Nessas duas primeiras categorias (excessos e inibições), as demandas de auto-realização e as do dever no trabalho estão atreladas de forma convergente para a realização do mesmo: esta é, na verdade, condição de possibilidade para a

auto-realização. Ou seja, a auto-realização é reduzida à satisfação obtida com o cumprimento do dever, pelo atendimento das demandas do trabalho, podendo, ou não, envolver a obtenção de prazer no trabalho realizado. São os casos em que prevalece a dimensão do dever de forma inflacionada.

Tem-se, portanto, uma inflação dos ideais, que cobrarão um preço ao sujeito, pois os modos de satisfação por eles apontados estão articulados no trabalho, fazendo das suas demandas um imperativo que se realiza no empenho do trabalhador em cumprir com seu dever como tal, ainda que à custa de sacrifícios. Originalmente, o sacrifício era feito em nome de um lugar ao lado de Deus na vida eterna, o que nos permitiu falar de uma “neurose weberiana” (ver item 3, p.146-147): o ideal era a graça divina e, para tanto, buscava-se a dignidade pela virtude do trabalho em Seu nome. Hoje em dia, o sacrifício se dá em nome de outras compensações, cuja fruição deve ser mais imediata, como o acesso a um padrão de consumo almejado e as repercussões e ressonâncias desse padrão no olhar do Outro. A dimensão da virtude, no sentido daquilo que induz ao exercício do bem, se enfraquece. Prevalece a instrumentalização do trabalho no sentido de meio de acesso aos ideais de natureza individualista: consumo, sucesso, visibilidade etc.

Os excessos, mais especificamente, podem ser caracterizados pelas respostas desmedidas no sentido do atendimento das demandas do trabalho. O sujeito faz do trabalho ou de um traço do trabalho um elemento estruturante da sua vida como um todo. O risco de perda do trabalho ou da posição ocupada é vivido como muito ameaçador em relação ao seu próprio equilíbrio narcísico, para além das implicações econômico-financeiras e suas já difíceis conseqüências. O trabalho é estruturante da subjetividade no sentido presente em testemunhos do tipo “o trabalho é a minha vida”, “sem o meu trabalho eu não sou nada”.

Portanto, não se trata apenas de trabalhar muito, excessivamente, como poderia parecer à primeira vista. Além dos excessos em termos da dedicação, inclui também excessos no sentido de se ter o trabalho como imprescindível para a própria sobrevivência psíquica, em geral sem que o indivíduo se dê conta disso, como o burocrata que se organiza internamente pelo trabalho (ver item 3, p.163) ou o funcionário-artífice que se confunde com a sua obra (ver item 3, p.164). Referimo-nos ainda aos excessos no sentido do sujeito que se anula como ser de desejo, ou seja, dessubjetiva-se, entregando-se como autômato ao cumprimento das tarefas, como o faz o funcionário-operário oprimido pelo trabalho (ver item 3, p.159). Da

perspectiva aqui adotada, não se trata de negar a relevância do trabalho na realização do homem em tais condições. Ao contrário, tomamos essas formas de expressão do mal-estar como aspectos da própria auto-realização. Tais modalidades de excessos sugerem o risco de desorganização psíquica diante de mudanças no trabalho ou da sua perda, podendo levar a graves desenlaces em termos de saúde mental.

A inflação da dimensão do dever no trabalho pode, por outro lado, produzir respostas às quais nos referimos como inibições. Nestes casos, diante do peso dos ideais, o sujeito se vê paralisado, inibido em sua capacidade de realização. Está, contudo, implicado pelo desejo de auto-realização com o dever do trabalho. Mas sua resposta a estas demandas se organiza no sentido da inibição, como, por exemplo, um indivíduo que se retrai de modo aparentemente inesperado quando se vê na situação de realizar o trabalho junto aos seus pares e superiores hierárquicos (ainda que tenha obtido excelente classificação no concurso de acesso ao cargo ocupado). Ou ainda um gerente que se descobre impedido de cumprir com suas funções por se julgar incapaz de ocupar a posição de comando e liderança à qual foi alçado, ainda que tenha sido considerado apto para assumir tal responsabilidade.

O que queremos destacar, nesses casos, é outro tipo de efeitos sobre o sujeito de ideais que, também mobilizando a dinâmica da insuficiência, suscitam uma resposta de paralisação ou de inibição. Referimo-nos a um processo de idealização em que, em vez de se identificar com traços do Outro, integrando-os à sua própria estrutura narcísica, o *ego* toma o ideal como um ícone em relação ao qual ele é insuficiente desde sempre, o que dificulta e até impede qualquer possibilidade de resposta satisfatória ao que supõe serem suas demandas. Ou melhor, justamente essa impossibilidade constitui um aspecto importante de um modo de ser que caracteriza sua posição subjetiva. O “indivíduo cansado de ser si mesmo” (EHRENBURG, 2000), que encontra na depressão uma saída psíquica para uma luta sem fim em busca do impossível, é ilustrativo dessa categoria.

As inibições estão intimamente ligadas, em sua estrutura, à modalidade dos excessos, pois também decorrem de uma inflação do dever do trabalho. Em termos fenomenológicos, contudo, apresentam-se de forma muito diferente, pois articulam condutas que se caracterizam pelo retraimento, pela obstaculização da capacidade

realizadora, pela impossibilidade de expansão da vida na direção do convívio com os pares.

Exploramos, a seguir, algumas formas de subjetivação no trabalho para fins de ilustração, esclarecendo que os títulos propostos não delimitam posições funcionais dentro de organizações. Assim, quando falamos do burocrata, por exemplo, não nos referimos ao lugar abstrato definido pela sua posição dentro de uma estrutura organizacional, sujeito a regras e procedimentos funcionais. Referimo-nos a um modo de inserção do sujeito que procuramos caracterizar pelo tipo de vínculo que estabelece com o trabalho e as demandas por ele colocadas, neste caso, marcado pela obediência a regras, pela conduta baseada em procedimentos etc., o que não se restringe àqueles que ocupam posições funcionais burocráticas.

Além disso, pensamos essas formas de subjetivação típicas da modernidade – operário e burocrata – e o artesão – típico da antigüidade – nas condições atuais. Em outras palavras, não se trata do burocrata referido aos ideais do Estado racional, nem do operário referido aos ideais da classe trabalhadora, ou ainda do artesão referido aos ideais do ofício que caracterizavam a atuação das guildas. Estão todos agora referidos ao ideal de vencedor, numa dinâmica que enfatiza a dimensão narcísica e expõe a insuficiência das potencialidades individuais em relação às demandas de produtividade e vitalidade.

Dessa perspectiva, portanto, não existe o “bom” burocrata ou o burocrata “vencedor”, pois o perfil do profissional ideal para o mercado não condiz com a figura do burocrata racional que visa a organização da realidade do trabalho. O mesmo se dá com relação ao operário alienado no trabalho e ao artífice realizado pela obra. Referimo-nos, com essas figuras, a formas de expressão do mal-estar no trabalho contemporâneo.

3.2.2 Figuras de excessos

A alienação do funcionário-operário oprimido no trabalho

Nesta modalidade de excesso, o sujeito se dá às exigências do trabalho, cumprindo com o seu dever sem medir os sacrifícios que faz para tanto. É o caso daqueles que se submetem aos imperativos do trabalho, no sentido de realizarem o que lhes é demandado, sem possibilidade de obtenção de prazer no trabalho feito. Na verdade, isso nem se coloca como uma questão. A satisfação do sujeito está no cumprimento do dever em nome de alguma outra coisa, submetendo-se às demandas impostas, ainda que em detrimento do seu desejo.

Ele pode se sentir desconfortável por se julgar explorado e oprimido, quando o trabalho é vivido como aprisionamento, tornando-se difícil até mesmo a avaliação sobre se vale a pena. Dependendo da intensidade de tais sentimentos e das possibilidades do sujeito em termos de deslocamentos libidinais, a dedicação, o compromisso com o trabalho realizado, tudo isso pode ficar continuamente em questão, como se a própria vida ficasse em suspenso. Este estado de coisas pode perdurar por muito tempo, até mesmo por toda uma vida, na qual a experiência no trabalho se caracteriza pela prevalência da dimensão desse sacrifício nunca questionado, com poucos momentos de gratificação por conquistas realizadas. A satisfação pode estar justamente nessa impossibilidade de encontrar uma saída para o sofrimento que lhe é imposto pelo trabalho, mantendo-se sempre numa posição de impotência inconsciente diante da sua dor, que se torna parte do seu modo de ser (qualificamos essa impotência como inconsciente, já que, para ele, a sua potência está justamente em sustentar este lugar). A manutenção, por longos períodos, desse modo de satisfação pode levar a desenlaces no sentido do adoecimento físico ou mental.

Uma caricatura dessa modalidade de excesso é a do funcionário-operário, caracterizado por visar meramente o cumprimento do seu dever pela execução de tarefas que lhe são designadas. Precisa, em geral, para sua inserção no sistema produtivo, da presença da autoridade. Não se enquadra nos moldes do perfil ideal do trabalhador autônomo e flexível, mas se entrega a essa forma de dedicação que encontra pela via dessa alienação específica. Não vê o trabalho como lugar de prazer, pois somente importa, para ele, fazer a sua parte de um todo, que, muitas

vezes, nem sabe bem o que é. A ilustração mais emblemática desse modo de ser no trabalho foi feita por Charles Chaplin, no filme *Tempos Modernos* (1936). Não se trata, contudo, do seu próprio personagem, que se rebela e resiste diante do que lhe é imposto, mas de seus “colegas”, que, como autômatos, seguem realizando suas tarefas sem resistência.

Ressaltamos novamente que esta forma de subjetivação não se restringe ao trabalho em fábrica, como poderia sugerir o termo operário. Talvez pareça audacioso pensar um cirurgião trabalhando nesses moldes, mas o modo contemporâneo de organização social da produção tende a dar a essa modalidade de expressão do mal-estar um lugar proeminente.

Da perspectiva do sujeito, o funcionário-operário aliena o seu desejo nas demandas da organização, encarnadas pela figura que detém a autoridade no seu ambiente de trabalho. Esta é a saída que encontra diante da insuficiência de suas potencialidades em relação aos atributos que compõem o perfil do trabalhador ideal. É como se tentasse compensar suas deficiências com uma dedicação desmedida e cega. Neste sentido, ele é muito parecido com o escravo, que entrega sua liberdade em troca da vida. Este operário, contudo, entrega ambas, se elevamos o desejo ao mesmo estatuto da vida. O escravo pode saber algo do seu desejo e optar pela vida. O operário, alienado em relação ao seu desejo, entrega-se ao desejo do Outro como se fosse seu.

A compulsão do *workaholic* capturado pelo trabalho

Outra modalidade de excesso corresponde à busca desenfreada da satisfação obtida na realização do trabalho, que pode levar, no limite, ao que se convencionou chamar *workaholic*. Pode-se dizer que se trata de um excesso de prazer, quando o sujeito encontra no trabalho uma saída de natureza compulsiva para o seu investimento pulsional. Tem grande dificuldade para deixar o trabalho de lado, ainda que provisoriamente, pois o vive como um vício, como algo que se impõe sem que ele se sinta capaz de exercer algum controle. Esse tipo de conduta também pode ser prejudicial em termos de saúde física e mental, levando muitas vezes a desenlaces graves. As dimensões do dever e da auto-realização se confundem,

sendo em geral difícil, pela própria natureza da compulsão, distinguir se a dedicação desmesurada ao trabalho se dá por uma ou outra ou por ambas.

Ele encontra, em geral, prazer no trabalho realizado, ao qual se dedica com intensidade, optando sempre pelo trabalho em detrimento de outras atividades. No limite, não se julga capaz de escolher. Sente-se compelido ao trabalho por algo que o atravessa, que se impõe à sua capacidade de escolha. Essa natureza compulsiva é o que caracteriza o *workaholic* e faz com que ele mantenha com o trabalho um vínculo de natureza semelhante ao que o *alcoholic* (termo que deu origem ao *workaholic*) mantém com o álcool. Portanto, esta forma de mal-estar é marcada pela compulsão, sendo, muitas vezes, difícil o seu reconhecimento, pela existência de uma zona similar àquela em que alguém afirma que “bebe socialmente”, quando a fronteira entre o alcoolismo (ou, no caso do *workaholic*, o que podemos chamar, por analogia, o “produtivismo”) e uma pretensa normalidade é polêmica.

Mas o reconhecimento da natureza compulsiva de uma conduta também pode se dar a partir dos efeitos que produz. São ilustrativas, neste sentido, as conseqüências danosas produzidas na vida do alcoólico, quando ele se mostra incapaz de exercer qualquer controle sobre seu vício. Uma dificuldade que se coloca no caso do *workaholic* é que a compulsão ao trabalho é socialmente valorizada em vários níveis. Na empresa, na família ou entre os amigos, o *workaholic* pode ser reconhecido como um profissional bem sucedido. Também neste sentido ele é substancialmente diferente do *alcoholic*, que em geral sofre os efeitos de uma condenação e rejeição social. Portanto, classificar como excesso a resposta do *workaholic* implica o reconhecimento da natureza compulsiva do seu vínculo com o trabalho. Na verdade, só neste caso o termo *workaholic* é pertinente.

Uma figura específica desta modalidade de excesso é a da *compulsão do funcionário-empendedor capturado pela inovação*. O empreendedor se caracteriza por visar a criação de oportunidades pela inovação. Valoriza, portanto, o ambiente propício ao exercício da criatividade. Mas não é só a criatividade que o caracteriza. Destaca-se também pela capacidade de ação, de mobilização, com vistas à realização do seu projeto. Aliás, a figura do empreendedor corporifica o próprio trabalho no seu devir: ele advém pelo trabalho criativo e, na ausência do mesmo, ele o inventa. É avesso à constância, à rigidez, e privilegia a dimensão de realização. Difícil concebê-lo existente num modo de organização social do trabalho que não

seja livre. Não se trata, obviamente, de pensar que a reorganização social do trabalho ocorrida ao longo do século XVIII tenha levado ao surgimento de empreendedores pelo mundo afora. Na verdade, a organização de um mercado de trabalho em que os homens vendem “livremente” a sua força de produção serviu como atenuante, num primeiro momento, para o grande contingente de pessoas que precisavam do trabalho como meio de subsistência. Mas pode-se supor, por outro lado, que somente com a liberalização trazida pelo mercado de trabalho, quando um determinado talento pode ser valorizado sem ter de se submeter às regulações clientelistas praticadas pelas corporações de ofício, o espírito empreendedor ganhe projeção.

Contudo, quando o projeto está realizado e entra numa fase de existência rotineira, o empreendedor se vê sem lugar, pois perde o interesse. Não será capaz de dirigir o seu investimento pulsional para a rotina. É freqüente a situação em que o indivíduo trabalha intensamente para a abertura de um negócio e, após a realização do projeto, negocia-o em busca de outros desafios, incorrendo, muitas vezes, em prejuízos financeiros. No trabalho corporativo, é comum a presença do funcionário-empresendedor, caracterizado por visar novas modalidades de realização do trabalho. Ele, no entanto, também não será capaz de fazer parte do novo modo de fazer por ele criado quando a rotina for estabelecida, pois precisará de um novo desafio.

Outras formas de subjetivação que queremos apenas apontar como modalidades de excessos em que também prevalece a compulsão são: *o executivo dominado pelas metas* e *o funcionário-analista encantado pelo saber*. No primeiro caso, o executivo, que visa a realização de objetivos pela mobilização e gestão de recursos e investe na conquista de resultados, vê-se capturado compulsivamente pelo dever de executar metas que visam o atendimento das demandas do Outro, para ele representado pelo capital. No segundo caso, o analista, que visa a compreensão de uma realidade pela geração e análise de informações, é também capturado pelo dever de responder ao Outro, neste caso representado pelo saber, produzindo compulsivamente relatórios, planilhas etc., que, no limite, chegam a perder a conexão que deveriam manter com a realidade analisada.

A rigidez obsessiva do burocrata organizado pelo trabalho

Uma forma de subjetivação típica de organizações da administração pública é a do burocrata, que tem suas origens históricas no processo de constituição do Estado racional, quando se investiu na racionalização do trabalho, inicialmente pela transposição de modos militares de organização para o campo das atividades civis (WEBER, 2006). Ele visa o controle da realidade pela obediência a regras e teme qualquer forma de instabilidade, sendo refratário a mudanças. O Outro a cuja demanda o burocrata responde é representado pela própria organização, ou melhor, pelo sistema que ela corporifica. Por isso o dever do trabalho tem, para ele, uma conotação bem específica, no sentido da organização e controle da realidade que o cerca. O ambiente propício para o seu bom desempenho é, portanto, aquele que valoriza a regularidade, a hierarquia, a organização.

Ele apresenta, em geral, uma grande capacidade de racionalização, o que é muito importante em diversos aspectos da vida, de um modo geral, e dos processos de trabalho, mais especificamente. Luta pela manutenção do *status quo*, pois percebe seu trabalho como aquilo que o torna parte de uma engrenagem maior, como se fosse uma peça de uma máquina – originalmente, aliás, a máquina divina.

A inclusão dessa forma de subjetivação na categoria do excesso se dá pela adesão do burocrata às normas estabelecidas de forma obsessiva, no sentido de que as constitui como parte do seu sintoma. Neste sentido, é pelo trabalho que o burocrata consegue organizar-se a si mesmo, pois faz das normas que lá encontra parâmetros pelos quais orienta a sua conduta e, mais do que isso, pelos quais tenta organizar seu mundo interno. As únicas escolhas que se sente capaz de fazer, aquelas que não lhe causam angústia, são as que decorrem da aplicação da norma, da regra instituída por uma instância de autoridade. Não se sente confortável em assumir responsabilidades por decisões relativas a situações que extrapolem o âmbito dos procedimentos pré-estabelecidos. O burocrata pode ocupar posições de chefia, desde que tenha seu repertório de condutas definido pelas normas da organização. Apóia-se nas regularidades que percebe no ambiente, mesmo que não estejam formalmente instituídas, pois nelas encontra o suporte de que precisa para seu equilíbrio narcísico.

Mudanças organizacionais, portanto, podem lançar o burocrata no campo das inibições. Ao se perceber impedido de responder às demandas do trabalho por conta de um ambiente em processo de transformação, em que não encontra as regularidades de que precisa para se organizar, o burocrata pode ficar paralisado em sua capacidade realizadora. Os desenlaces desse tipo de situação podem acontecer em várias direções. Por um lado, vislumbra a readaptação à nova forma de organização do trabalho, depois de concluídas as transformações em questão. Por outro, o adoecimento, físico ou mental, pode se colocar como saída para uma situação insustentável do ponto de vista do sujeito.

A inflação narcísica do funcionário-artífice realizado pela obra

Outra forma de subjetivação típica no trabalho corporativo é a do funcionário-artífice, caracterizado por visar a realização da sua obra pelo exercício de um ofício. Ele incorre em excessos ao se tornar vítima de uma inflação narcísica. O que distingue o artesão é justamente a sua habilidade no trabalho que faz e o prazer que obtém. Não se trata, portanto, de uma realização apenas instrumental, que toma o trabalho como meio para se obter outro tipo de satisfação. O artífice tem prazer pelo trabalho em si mesmo e se realiza pelo seu próprio exercício, que pode ainda ser complementado quando o percebe como um trabalho bem feito, como sugere Sennett (2007). O artesão é aquele que se faz presente naquilo que produz, ou, mais especificamente, quando coloca algo da sua subjetividade na sua obra. Muitas vezes é possível identificar o autor pela obra, que, de algum modo, se parece com ele, ou melhor, que apresenta ou expressa traços da sua subjetividade. É neste sentido que compreendemos a objetivação da subjetividade do artesão.

As empresas contemporâneas estão cheias de artífices, ou seja, de profissionais que se realizam pelo exercício de um ofício e encontram prazer nas atividades a que se dedicam, que colocam algo de si mesmo em cada relatório, projeto, idéia, serviço ou qualquer outro tipo de produto gerado. Para esse tipo de trabalhador, suas atividades laborativas não se reduzem àquela natureza instrumental que caracteriza o trabalho no mundo contemporâneo, no sentido de ser realizado principalmente por servir para outros fins, como o ganho financeiro.

Aqueles que estabelecem com seu trabalho este tipo de vínculo, aos quais nos referimos como artífices, temem a inutilidade de sua obra, que corresponde à sua própria inutilidade, interditando qualquer possibilidade de auto-realização. Se o seu trabalho não é mais necessário e útil, ele está condenado à inatividade, o que tem para ele o valor de morte psíquica. A sua própria identidade estará colocada em questão nessas condições. Um *designer* que se apoiava nas suas habilidades para o desenho à mão, por exemplo, pode se deparar com dificuldades para se adaptar ao uso dos recursos de informática para tal fim. A transição para essa nova forma de fazer pode lhe ser impossível, o que interditará suas possibilidades de auto-realização nesse trabalho. Portanto, o ambiente que lhe é propício é aquele que valoriza as suas habilidades.

O mesmo se dá com o artista, se levarmos em conta a diferença relativa à finalidade da obra de cada um; no caso do artesão, o atendimento de uma necessidade, uma finalidade pragmática; no caso do artista, uma finalidade estética. Ou seja, o artista não percebe o seu trabalho como o exercício de um ofício, mas de um dom, o que lhe confere uma distinção importante em relação ao artesão, pois o que ele mais teme é, na verdade, o utilitarismo, a valorização da utilidade da obra realizada. Para ele, o que importa é a dimensão estética, do belo, do sublime. Por isso, não se pode encontrar um artesão artista da perspectiva aqui adotada, ainda que um artesão possa conceber a sua criação como uma obra de arte. De qualquer modo, ambos se encontram no prazer pelo fazer, pelo exercício de uma habilidade ou de um dom, de tal forma que chegam a se identificar com sua obra. Só com a valorização da sua obra pela utilidade, no caso do artesão, ou pela beleza, no caso do artista, o autor poderá se sentir reconhecido ou realizado.

Da perspectiva do sujeito, destacamos a capacidade de sublimação como um elemento que caracteriza a sua economia psíquica, visto que se trata de um destino pulsional que transforma o estatuto do objeto. Ou melhor, o objeto de satisfação não precisa ser erotizado para cumprir a sua função. O artífice obtém prazer com seu objeto de trabalho sem que isso signifique necessariamente a sua fetichização ou a sua erotização, e também sem deixar de estar referido a seus ideais.

Os excessos a que nos referimos se caracterizam por uma inflação narcísica que leva o artífice a se confundir com a sua criação. Sua vida, como um todo, acaba reduzida ao trabalho, onde concentra todas as possibilidades de investimento pulsional. Não se confunde com o *workaholic*, que também concentra a vida no

trabalho. Este tem a marca da compulsão. O funcionário-artífice, por sua vez, satisfaz-se na relação com o *ego ideal*, pela inflação das suas próprias qualidades. Por isso mesmo é pouco tolerante à crítica, podendo reagir de forma intempestiva, pois se considera atingido na sua própria “alma” ou “essência”. A desvalorização de seu trabalho pode levá-lo a estados depressivos ou a outras modalidades de adoecimento mental ou físico.

3.2.3 Incongruências

Na categoria das incongruências, as demandas de auto-realização e do dever no trabalho não convergem no sentido da realização do mesmo, como ocorre nos excessos e inibições, mantendo-se deslocadas entre si. Os imperativos prevalecem, mas as demandas de auto-realização não estão atreladas ao trabalho, na forma como ele se apresenta ou se oferece ao sujeito, deslocando-se para outros modos de satisfação, configurando assim modalidades de experiências que apresentam um tom *deplacé*, uma espécie de estranhamento em relação ao lugar ocupado pelo sujeito no trabalho. Sua realização encontra-se em outro lugar, que não o atendimento das demandas do trabalho.

Os modos de satisfação encontrados constituem soluções de compromissos entre demandas de naturezas distintas, pelos quais o sujeito busca a integração daquilo que nele está fragmentado, produzindo impasses. As saídas encontradas se organizam sintomaticamente em compromissos que compõem modos de ser no trabalho: rebeldia, reclamação, ressentimento ou indiferença ressentida, radicalização (o gerente rigoroso) ou inversão de posições (o gerente submisso ou o subordinado patrão) e até mesmo o uso de drogas durante a jornada de trabalho podem ser ilustrativas dessa categoria, nas formas que descrevemos a seguir. Pode-se dizer que o modo de satisfação incongruente em relação às demandas do trabalho é justamente e paradoxalmente o modo pelo qual o sujeito pode realizá-lo, logo responder ao Outro do sistema.

Podemos citar o exemplo do funcionário subordinado que não se submete à cadeia hierárquica de comando, revelando-se sempre questionador das orientações recebidas. Ele está implicado no dever do trabalho, mas orientado por um modo de

satisfação incongruente em relação à sua realização, visto que aquela se fundamenta em vínculos que não visam o atendimento das demandas que lhe são colocadas pelo posto que ocupa. Torna-se, em alguns casos, o *funcionário-problema* que não é bem visto por nenhum setor da organização. Pode ser caracterizado pelo traço constante de rebeldia em sua conduta, como uma ação contínua de resistência diante do que lhe chega como imperativo. Paradoxalmente, este é o modo pelo qual ele pode responder às demandas que lhe chegam, ainda que sua conduta traga dificuldades para a realização do trabalho.

Uma variação deste caso é o funcionário que encontra na reclamação um modo de satisfação pelo qual é capturado. Não se trata da reclamação diante de uma situação específica. Quer dizer, não se trata de um episódio de reclamação, mas da reclamação como modo de ser no trabalho. Reclama, não para evitar a execução de uma tarefa, mas porque não pode realizá-la de outra forma. Em geral, projeta a responsabilidade sobre as suas dificuldades no tipo de tarefa demandada, nos colegas, no chefe, na própria organização, tentando se eximir de qualquer responsabilidade pelas dificuldades vividas. Contudo, ao reclamar, permanece no âmbito da palavra e, portanto, da tentativa de elaboração. Assim, reclamando, repetindo e não elaborando⁸³, ele se mantém na eterna pergunta sobre qual é o desejo do Outro para que possa ser reconhecido.

Vale ressaltar que o termo incongruência, que escolhemos para designar esta forma de organização do mal-estar, não implica necessariamente um contrário ou um avesso ao que é esperado do sujeito para atender as demandas do trabalho. Uma incongruência, no sentido que aqui damos ao termo, pode não ser facilmente pensada de forma tão geométrica. Talvez uma maneira mais adequada de ilustrar tal sentido esteja em afirmar que incongruente é tomar a faca pelo garfo ou usar uma caneta vermelha, quando se precisa da cor azul. Quer dizer, incongruente é o que se faz numa direção diferente da que leva à realização das demandas do trabalho.

Assim, ao lado das reclamações contínuas, temos o funcionário narcísico e ressentido que esconde a sua mágoa por trás de uma máscara de indiferença. É também uma incongruência, pois, negando o fato de que todo trabalho produz reivindicações e todo agrupamento humano é permeado pelo convívio conflitivo, dirige suas energias para a busca de uma inserção solitária e pretensamente auto-

⁸³ Fazemos uso livre da idéia de Hallack&Silva (2005) sobre a reclamação como estratégia defensiva e um modo de elaboração e evocação do sofrimento no trabalho.

suficiente no trabalho, justamente quando as condições que caracterizam a forma contemporânea de organização social do mesmo demandam o esforço integrado em equipes.

O mesmo ocorre com o gerente que adota um tipo de conduta que o impede de exercer o comando e liderança que lhe permitiria responder satisfatoriamente às demandas que a organização associa a tal posto. Um exemplo de conduta pouco condizente com o cargo gerencial pode ser caracterizado por um modo de satisfação que o leva a se exceder no rigor com que aplica as regras de funcionamento de uma estrutura hierárquica, de tal forma que acaba por prejudicar a realização do trabalho por parte de sua equipe, em vez de incentivá-la. Não se trata, portanto, de um empenho no sentido da realização do trabalho, mas do investimento num modo de satisfação que só guarda relação com aquele fim na forma específica pela qual este sujeito o interpreta, razão pela qual podemos classificá-lo como incongruente. Esta incongruência é a sua forma de exprimir o mal-estar.

O mesmo pode acontecer com a impossibilidade de se abrir mão do uso de drogas (legais ou ilegais) durante a jornada de trabalho. Não se trata obviamente de afirmar que a “drogadicção” – *drug addiction* – tem sua gênese nas demandas do trabalho. Referimo-nos aos casos em que constitui uma saída diante dos impasses suscitados por demandas de naturezas distintas colocadas para o sujeito no trabalho, partindo do pressuposto de uma condição humana cujos restos produzem mal-estar.

Finalmente, vale destacar que a dimensão de conflito, sugerida pelo desconforto, estranhamento ou algum afeto vivido pelo sujeito em relação às dificuldades na realização do seu trabalho, é fundamental para a qualificação da incongruência. Não se trata, portanto, de generalizar um tipo de enquadramento a partir da observação de situações similares, mas de dar voz ao mal-estar do sujeito, levando em conta os modos de satisfação pulsional que organizam os vínculos estabelecidos no e com o trabalho. Por outro lado, a ausência de qualquer conflito em relação às dificuldades de realização do trabalho nos remete à próxima categoria de análise do mal-estar: as cisões.

3.2.4 Cisões

As cisões implicam um tipo de organização das relações do sujeito com seus ideais que, na articulação que faz das dimensões do dever e da auto-realização no trabalho, estão presentes rupturas que configuram regiões da sua vida profissional aparentemente independentes entre si. Não se trata necessariamente da ruptura com uma ou outra dimensão, mas do estabelecimento de normas de conduta distintas, desconectadas entre si, como modos pretensamente independentes de responder às demandas do Outro. Portanto, assim como nas incongruências, essas duas dimensões do trabalho não convergem, mas, nesses casos, as respostas não são incongruentes, no sentido que demos a este termo. A divergência se dá pela desconexão entre elas. É como se, para responder a demandas ideais de naturezas diferentes, o sujeito configurasse regiões distintas de subjetividade.

A cisão pode estar presente como forma de organização do mal-estar no trabalho de modo dissimulado e silencioso. Em muitos casos, pode ser difícil a distinção entre incongruência e cisão, a não ser pela implicação do sujeito, no primeiro caso, quanto aos efeitos que condutas não convergentes com as demandas do trabalho produzem em termos da sua realização – uma implicação que se dá pela via do conflito, da culpa, do seu estranhamento em relação a isso. A incongruência pressupõe um impasse em relação ao qual o sujeito produz uma solução de compromisso. Na cisão, ao contrário, demandas de naturezas distintas não chegam a configurar um impasse para o sujeito: ele responde por uma clivagem, evitando assim a dimensão de conflito.

Vale ressaltar, como fizemos em relação à incongruência, que as condutas a que nos referimos como não convergentes com o trabalho também não são necessariamente contrárias ou avessas ao mesmo, a não ser pela energia que consomem do sujeito, que, da perspectiva da organização, orientada pela pretensão ao controle total de seus recursos, poderia estar direcionada para a realização de suas tarefas. Contudo, não configuram o modo pelo qual o sujeito pode se inserir no trabalho, como ocorre no caso do funcionário que mencionamos anteriormente (ver item 3, p.167), que, “reclamando, repetindo e não elaborando”, atende as demandas que lhe são postas. Correspondem à constituição de uma região pretensamente

independente em relação a tais demandas, como solução encontrada pelo sujeito diante dos impasses vividos no plano psíquico.

A ruptura em questão pode ser pensada pela via de uma clivagem psíquica que se organiza de forma a configurar duas regiões da subjetividade e impedir qualquer conexão entre elas. Referimo-nos a um tipo de clivagem que não chega a forjar uma solução de compromisso ao levar em conta demandas de naturezas distintas, como ocorre nos sintomas neuróticos. A citação a seguir se justifica, pois retiramos o termo clivagem da teoria psicanalítica e os fundamentos deste conceito permanecem válidos no texto aqui elaborado. Le Gaufey afirma que “a clivagem do eu designa duas atitudes opostas mantidas pelo eu, sem que estas entrem em conflito, e portanto sem efeito sintomático [...], uma partição sem linha de conflito aparente no seio de uma mesma estrutura, aliás supostamente homogênea, o eu” (KAUFMANN, 1993, p.83).

Pensamos que as soluções deste tipo refletem as dificuldades do sujeito em bastar-se a si mesmo quando se vê diante de impasses éticos sem que encontre referenciais estáveis que lhe permitam escolher pelo compromisso com certos valores, ainda que à custa do sacrifício de certos modos de satisfação. Referimo-nos à prevalência de ideais sociais que valorizam a dimensão individualista da existência humana, em detrimento daqueles que privilegiam a dimensão coletiva. A lógica de funcionamento da economia psíquica é resignificada, como vimos anteriormente (item 3, p.148-151), no sentido do investimento narcísico. Os ideais predominantes estão referidos ao corpo ou têm a natureza de um ícone, no sentido da fixidez imagética que os caracteriza, não bastando como referências para os impasses éticos que a existência humana coloca.

Assim, diante de demandas que exigem sacrifício no trabalho, prometendo uma satisfação futura (ainda que este futuro não seja mais só o da ‘outra’ vida), por um lado, e de outras que lhe cobram a satisfação pura e simples imediatamente, o sujeito parece tentar encontrar uma solução que lhe permita atender a ambas, redefinindo assim o grau de sacrifício a que se dispõe. Quer dizer, dedica-se ao trabalho até certo ponto, mas se permite o investimento em outras atividades que não mantêm relação como ele.

Alguns exemplos que usamos para ilustrar a incongruência podem ilustrar a cisão, desde que não haja qualquer implicação do sujeito com soluções de compromisso. Não há estranhamento quanto à sua conduta, quando colocada em

relação aos efeitos negativos que produz na realização do trabalho. O uso de drogas no trabalho, por exemplo, foi classificado como incongruência quando tomado como saída sintomática encontrada pelo sujeito para lidar com os impasses que demandas de naturezas distintas lhe colocam: demandas relativas ao desejo do Outro e aos seus ideais narcísicos. Pode ser classificado como cisão quando se tratar de uma resposta desarticulada em relação ao dever do trabalho, ou seja, de uma clivagem.

Nos dias atuais, em que a internet permite que se abra 'janelas' para o mundo a partir de um posto de trabalho, é freqüente o seu uso intensivo para acesso a modos de satisfação não convergentes com as demandas do trabalho (jogos, *sites* de relacionamento, pornografia etc.). Pode-se tomá-las como 'janelas' de interrupção do trabalho com vistas a uma reposição de energia ou de relaxamento. Não se trata de avaliar a pertinência ou não do uso de tais recursos para essas finalidades, muito menos de se fazer julgamento sobre o valor moral dos mesmos, em que pese a posição da organização que venha a se julgar lesada em seus interesses. Mas importa compreender sua ocorrência cada vez mais freqüente no contexto do trabalho contemporâneo, especialmente quando aparecem na forma de condutas desconexas, como pedaços do desejo, fragmentos de vida no cenário frio da produtividade.

Este tipo de arranjo pode, no limite, configurar cenários em que o sujeito vive duas vidas no trabalho, com códigos de conduta completamente independentes, sem estabelecer qualquer conexão entre eles, como no caso mais extremo da corrupção que permeia o setor público brasileiro. Os valores que orientam a conduta profissional de servidores públicos, qualquer que seja sua posição na organização do Estado, estão definidos em legislação e visam o bem público. Contudo, para alguns, eles não têm a força normativa necessária para se impor de forma abrangente, por toda sua vida profissional. Em muitos casos, valem somente no plano da aparência, daquilo que se torna visível para o público, especialmente pela via midiática. Por outro lado, no plano do que pode se manter restrito a um grupo nem tão pequeno como gostaríamos, vê-se que os valores e ideais vigentes são outros.

O sujeito responde às demandas de ideais referidos ao bem comum pela via da aparência e responde aos ideais individualistas de carreira profissional ou de ganhos financeiros de uma maneira tortuosa, na qual encontra uma solução clivada para fazer conviver valores contraditórios. Não queremos afirmar que toda corrupção

se reduz a isso, mas uma forma de se pensar tal solução é a da clivagem psíquica, que permite ao sujeito o convívio com formas tão distintas de valoração da existência humana, com ideais de naturezas tão discrepantes, sem que entre em conflito com suas contradições, mantendo-as desconectadas entre si.

Por outro lado, podemos também falar da cisão como reflexo da ausência da Lei, de forma que, neste caso, prevaleceria a lógica da perversão. O trabalho se torna um mero instrumento a serviço dos interesses do indivíduo. Quer dizer, só é realizado na medida em que atende aos seus próprios interesses. Não se trata de afirmar que esses casos se referem a sujeitos que poderiam ser classificados como perversos em termos da sua estrutura psíquica, mas que a forma pela qual estão inseridos naquelas relações nos autoriza a falar em traços de perversão, no sentido de ter seus vínculos marcados pela prevalência da instrumentalização de tudo e de todos, que devem estar a serviço da sua própria lei. Quer dizer, o traço de perversão a que nos referimos nessa perspectiva é fazer da sua própria lei uma lei suprema. Não se trata, portanto, de uma questão de natureza moral (apesar de suas implicações nesse sentido), mas de uma condição de ordem psíquica.

Pode-se, portanto, pensar na corrupção como ilustração deste tipo de cisão, quando o sujeito coloca o seu trabalho a serviço de uma modalidade de auto-realização que não mantém qualquer relação com a dimensão do dever, ainda que, em aparência, este prevaleça. É também como se ele vivesse duas vidas com normas e princípios distintos. Num caso, prevalece a aparência de uma conduta regida pelas normas estabelecidas para o convívio social. No outro, as normas que prevalecem não levam em conta a dimensão do bem comum, portanto não levam em conta as demandas do trabalho. O convívio, neste caso, se dá entre pares que aderem ao mesmo 'princípio' caracterizado pela desconsideração aos princípios éticos que visam o bem comum.

Nem sempre será possível distinguir com clareza um caso de clivagem do eu, como descrito acima, de outro que envolva traços de perversão. Para caracterizar o segundo, seria necessária a consideração a um saber tido como absoluto por parte do sujeito, que afirmaria, por exemplo, que "só daquela forma é possível realizar o trabalho, sendo impossível fazê-lo de qualquer outro modo", fazendo da sua lei, a lei suprema. Isso é reflexo da própria riqueza e complexidade da condição humana, que não se presta a enquadramentos precisos e definitivos.

Poderíamos seguir acrescentando outras ilustrações de formas de expressão do mal-estar no trabalho, como, por exemplo, o assédio moral, que também pode ser pensado desta perspectiva, quando tomado no sentido que lhe dá Hirigoyen (2001, p.17): “qualquer conduta abusiva (gesto, palavra, comportamento, atitude...) que atente, por sua repetição ou sistematização, contra a dignidade ou integridade psíquica ou física de uma pessoa, ameaçando seu emprego ou degradando o clima de trabalho”.

Esperamos, contudo, que as descrições que pudemos fazer até aqui contenham o núcleo de uma abordagem à questão do mal-estar no trabalho que venha a se mostrar frutífera em termos teóricos e práticos nos desdobramentos desse nosso esforço de pesquisa.

4 CONCLUSÃO

A título de conclusão, dirigimos nossa atenção para três pontos. O primeiro se refere à distinção entre a realização do homem no trabalho (1^o) pelo dever e (2^o) pelo prazer, que o próprio desenvolvimento da pesquisa expôs. O segundo, aos impasses que a realização pelo prazer, tomada como modalidade predominante nas condições atuais, coloca para o sujeito. E o terceiro, às possibilidades abertas em termos de transformações do próprio trabalho, que decorrem dessas condições.

Quanto ao primeiro, estamos cientes de que o prazer no trabalho pode também estar presente no cumprimento do dever, mas reservamos a expressão “realização pelo prazer” para nos referirmos à modalidade de realização narcísica, visto que se aproxima da conotação corrente no senso comum, que enfatiza um prazer não fundamentado no cumprimento do dever. Esta questão nos apareceu de forma mais explícita ao final do percurso, quando, com vistas à análise das formas de expressão do mal-estar, descrevemos a dinâmica das relações do sujeito com as instâncias ideais, a partir das duas dimensões do trabalho aqui destacadas: a do dever e a da auto-realização. A concepção de auto-realização adotada, que leva em conta a singularidade do sujeito pelas formas de satisfação envolvidas, nos levou a considerá-la não como uma dimensão independente em relação ao dever, mas a ele articulada pela satisfação do *ideal de ego*.⁸⁴ A distinção entre essas formas de realização no trabalho é aqui pensada de forma esquemática com vistas a evidenciar as especificidades de cada uma, mas estamos cientes de que o que encontramos na realidade são situações que não se reduzem a tal enquadramento.

A realização do homem pelo dever do trabalho, naquilo que se refere ao imperativo ético da modernidade, corresponde, em termos psicanalíticos, à satisfação do *ideal do ego*. Quer dizer, colocando-se na perspectiva em que suas possibilidades de realização estão orientadas pelos imperativos culturais modernos, que se somam aos seus próprios limites, o indivíduo visa a realização do ideal, levando em conta a impossibilidade da realização plena. A distância entre o que realiza e o que idealiza é interpretada de forma singular, correspondendo à

⁸⁴ Lembramos que os aspectos do *ideal de ego* aqui enfatizados são aqueles que o tornam uma elaboração mais elevada do que o *ego ideal*, no sentido em que, este último, sendo avesso às determinações do princípio da realidade, é mais exigente em suas demandas.

articulação de soluções de compromisso, que respondem a demandas de naturezas distintas, e à sublimação como solução parcial para os impasses vividos. O sujeito, portanto, no sentido de se tornar digno do reconhecimento do Outro, encontra no trabalho uma saída que envolve, em termos de destino pulsional, uma parcela de prazer sintomático⁸⁵ pela via do recalque e outra de prazer sublimado.

Se, por um lado, a noção de realização humana pelo trabalho, em termos psicológicos, pode ser pensada como descrito acima, em termos sociológicos, ela só se torna possível a partir das reformas protestantes, que elevaram o trabalho ao estatuto de virtude, razão pela qual se torna um dos valores que compõem os ideais sociais típicos da modernidade. Antes disso, não é possível falar de realização do homem pelo trabalho, na acepção aqui adotada, visto que o trabalho se reduz à dimensão de luta pela subsistência, sendo tomado como maldição frente ao pecado capital, ocupando, portanto, posições muito afastadas dos ideais sociais que configuraram as hierarquias de valores pré-modernos.

Para se pensar essa modalidade de realização no cenário atual, faz-se necessário levar em conta que imperativos do tipo “servir a Deus” ou “servir à sociedade” não têm mais a força simbólica que já tiveram, como elementos norteadores da busca da felicidade individual. Os valores instituídos hoje como referências para tanto correspondem a demandas que enfatizam a dimensão narcísica do homem: no limite, ele não visa mais a honra e a dignidade diante do olhar de Deus ou da sociedade; quer ser igual àquele que elegeu como modelo ideal, cuja foto está estampada nas capas das revistas.

Obviamente, o próprio ato de trabalhar já implica a renúncia a um mundo absoluto dos prazeres. Na verdade, ter acesso à fala, socializar-se, aprender, estudar e trabalhar, tudo isso pressupõe o sujeito lançado no campo simbólico de uma cultura, referido, portanto, a ideais transmitidos pela instância que legitima a Lei. Mas o cenário individualista que prevalece nos nossos dias corresponde a uma organização social do trabalho que privilegia a realização narcísica. Não favorece, dessa forma, as mesmas modalidades de prazer que caracterizam as condições modernas. Parece que as formas de satisfação mais elaboradas, referidas a ideais de natureza transcendente, são sacrificadas no tipo de relação com o trabalho que caracteriza os dias atuais, pois não são compatíveis com o modelo do “vencedor”.

⁸⁵ O fato de ser sintomático, na perspectiva aqui adotada, não significa que seja necessariamente ruim em si mesmo: julgar algo como bom ou ruim depende dos critérios morais adotados.

Nesse modelo, o foco recai sobre o indivíduo e suas potencialidades imanentes e o tempo para a fruição das conquistas é sempre restrito, limitado pelo deslocamento do investimento para o próximo desafio.

Não se trata de afirmar que o prazer sublimado está eliminado no cenário individualista e menos ainda que os atos criativos não sejam possíveis, mas que adquirem matizes diferentes, pois estão referidos não a ideais de bem comum ou da transcendência, mas a objetivos individualistas. Que novas possibilidades estarão se abrindo com esta modalidade de relação com o trabalho? Antes, contudo, de apontar uma direção para o desenvolvimento dessa questão, vejamos a modalidade de realização predominante neste modelo.

Referimo-nos à realização que se fundamenta na inflação das potencialidades egóicas, quando, em termos esquemáticos, o prazer obtido não sofre a regulação do *ideal de ego*. Essa modalidade de realização narcísica leva a formas de prazer das quais queremos ressaltar o caráter fugaz que se presta à própria lógica da capitalização do trabalho psíquico, que procuramos apontar neste estudo. Ser instado a realizar sempre mais torna o prazer da conquista efêmero, fugidio, podendo levar a desenlaces indesejáveis: as condutas compulsivas no campo do trabalho, por exemplo, algumas das quais descritas neste estudo, cobram um preço em termos da saúde do trabalhador.

Nessa modalidade de realização, o repertório de objetivos do indivíduo está sempre a serviço do *eu*, no sentido de visar a realização da imagem do “vencedor”, estampada de forma especular na mídia. Essa imagem, por um lado, parece-lhe próxima, pois se trata de um ídolo cujos atributos podem ser referidos ao próprio indivíduo, ou seja, situam-se no plano da imanência. Por outro, ela o aprisiona a uma dinâmica de relações com os ideais que o expõe às exigências mais primitivas da pulsionalidade original, aquelas que demandam a satisfação plena.

Da perspectiva aqui adotada, essa dinâmica da relação do sujeito com os ideais está articulada no trabalho com as liturgias da produtividade e da vitalidade, que apresentam regimes de valor nem sempre consistentes. Ao contrário, são, em muitos aspectos, contraditórios, o que nos remete ao segundo ponto a destacar a título de conclusão: o tipo de impasse colocado para o sujeito nessas condições.

No cenário contemporâneo, em que se observa o enfraquecimento dos ideais referidos às noções de virtude e bem comum, assim como o correlato predomínio do

individualismo exacerbado, a satisfação pelo *ideal de ego* está ameaçada, pois este não impõe freios às forças mais primitivas do *ego* nas suas demandas por satisfação narcísica. Ao contrário, incita-o à busca da felicidade individual pela inflação das suas potencialidades imanentes, de forma que ele passa a visar os mesmos atributos que imagina terem levado o seu ídolo (uma celebridade, por exemplo) à posição de sucesso e visibilidade alcançada. O *ego* fica assim mais exposto ao imperativo do gozo, o que acarreta uma reformulação da dimensão do sacrifício, no sentido de uma menor disponibilidade para fazê-lo “em nome de” alguma outra instância que promete uma compensação futura. Prevalece assim a dimensão do “aqui e agora”, do fazer em seu próprio nome, visando a fruição imediata daquilo que se busca.

O problema é que a idealização de atributos que seriam capazes de levar ao sucesso é fadada ao fracasso, inexoravelmente, no sentido da impossibilidade da perfeição imaginada. Não se trata, contudo, de uma impossibilidade que se reduza à distância em relação a um ideal longínquo, passível de uma interpretação pela qual o sujeito, pela via da sublimação e da solução de compromisso, encontra saídas singulares para os impasses vividos. Essas são típicas da modalidade de realização pela satisfação dos ideais da modernidade. Destaca-se agora uma impossibilidade pela insuficiência das qualidades egóicas para se adequar ao modelo idealizado, numa tentativa sempre fracassada de sobrepor duas imagens que não se correspondem de todo: *ego* e *ego ideal*.

Esta modalidade de satisfação, que tende a se tornar a regra da realização do homem pelo trabalho, ou seja, da construção do “vencedor”, é prisioneira de um impasse. As liturgias da produtividade e da vitalidade convocam à realização pela via da imanência, mas valorizam caminhos distintos e, muitas vezes, contraditórios. Na primeira, busca-se o acesso ao consumo, prestígio na empresa e visibilidade, entre outras compensações referidas ao ideal de felicidade no contexto do capitalismo e individualismo contemporâneos. Na segunda, busca-se bem-estar, juventude, longevidade, desempenho sexual e saúde física e mental, entre outras metas nem sempre condizentes com as injunções da produtividade.

É claro que, neste cenário, há realização pelo dever, não obstante a injunção predominante favoreça a modalidade de satisfação narcísica. Nesta modalidade, os impasses, para o sujeito, apresentam-se na forma de facetas conflituosas do narcisismo *egóico*. Não se trata mais da busca do ideal de trabalhador digno, típico

do cenário moderno, em que a neurose do trabalho era a “neurose weberiana”, caracterizada pelo conflito entre *ego* e *ideal de ego*. Em vez de dignidade, busca-se a vitória. Os “vencedores” estão na revista Forbes, representativa da cultura do espetáculo. Os ideais, não mais referidos a valores relativos ao bem comum ou à transcendência, têm rostos, contas bancárias e nomes.

Com vistas à análise das vicissitudes relativas ao regime de organização do mal-estar no trabalho baseado na insuficiência, formulamos as categorias dos excessos, inibições, incongruências e cisões. Estamos cientes de que se trata de um primeiro, mas importante passo no sentido do que nos propusemos no início: dar voz ao mal-estar no trabalho, levando em conta a singularidade do sujeito e as condições que caracterizam as práticas de gestão, que, por sua vez, forjam ideais. A continuação dessa pesquisa e a exploração das possibilidades abertas determinarão sua fecundidade teórica e prática. Além disso, não tomamos como conclusivas as categorias de mal-estar no trabalho, mas esperamos que sejam indicativas do que se pode chamar de *patologias do produtivismo*. Elas apontam direções que nos orientarão nos desdobramentos desse esforço de pesquisa, com os quais esperamos trazer essa perspectiva para o debate em torno das práticas de gestão e seus efeitos em termos de produção de subjetividade e da saúde do trabalhador.

Podemos agora retomar a pergunta formulada anteriormente, sobre as possibilidades abertas por uma modalidade de relação com o trabalho que privilegia o prazer pela satisfação narcísica, como terceiro ponto a destacar a título de conclusão, referindo-o à transformação do próprio trabalho.

O mal-estar do homem moderno, baseado na plataforma do dever, da exigência e da aprovação do pai superegóico e da sociedade, representada internamente pelo *ideal de ego*, tende a se tornar secundário nas condições atuais. Configura-se um regime que arrefece a eficácia de uma ética de valores transcendentais. Nesse sentido, podemos dizer que o regime de satisfação favorecido pelo modo de organização social do trabalho que caracteriza a modernidade parece estar em seus momentos derradeiros.

O mal-estar do homem contemporâneo parece estar baseado no fato de se viver num mundo rico em incitações ao desejo, num cenário em que se impõe a injunção da escolha de caminhos que combinem com os gostos e pendores de cada um, sem que se possa contar com a referência a um *ideal de ego* com valores

claramente definidos e hierarquizados. O trabalho entra como meio de acesso a essa modalidade de satisfação narcísica pelas promessas que veicula neste sentido, organizadas aqui em torno do culto à riqueza nas formas de consumo, prestígio, poder, etc., e à saúde nas formas de bem-estar e qualidade de vida, entre outras exigências não diretamente ligadas ao trabalho, mas valorizadas também no seu âmbito, como juventude, longevidade, desempenho sexual etc.

Um dos riscos inerentes a tal cenário está em se deixar levar pela busca de uma figura magicamente orientadora, como parece ser o caso de ídolos e celebridades tomados como modelos de sucesso, ideais aos quais se adere sem a possibilidade de crítica ou de interpretação da imagem idealizada. Tais ideais se reduzem a valor de mercadoria e o sujeito, para ser reconhecido, busca revestir-se com uma imagem que a “sociedade do espetáculo” valoriza. No campo do trabalho, esse tipo de idealização tem, na figura do “vencedor”, a sua representação típica.

Os possíveis desdobramentos dessas mudanças em curso são imprevisíveis. Gorz (2003, p.104) afirma que “a crise da sociedade fundada no trabalho [...] obriga os indivíduos a buscar em outro lugar [...] as fontes de identidade e de pertencimento social [...]. O trabalho é chamado a tornar-se uma atividade entre outras”. Procuramos dizer, com este estudo, algo sobre as implicações, para o sujeito no trabalho, da injunção de imperativos paradoxais da produtividade e da vitalidade.

Tais paradoxos, contudo, refletem um jogo duplo entre autonomia e heteronomia individual, no âmbito da dinâmica da desregulamentação que caracteriza o devir individualista do sujeito contemporâneo. Fala-se da exacerbação da lógica individualista, ao mesmo tempo em que se apontam as restrições, impostas pela lógica da globalização, quanto a regimes de sentido possíveis que estejam na contramão do individualismo pretensamente autônomo. A cultura do espetáculo ou do entretenimento convive com, ou melhor, produz os altos índices de ocorrência da depressão. A lógica do excesso, associada à obsessão pela *performance*, correlata à desregulamentação demandada pela dinâmica capitalista, que extrapola para todas as regiões da vida cotidiana, convive com a lógica da qualidade, associada à busca do bem-estar sensorial e psíquico e do equilíbrio.

No campo do trabalho, o culto à produtividade convive com o culto à saúde, para cujos impasses o sujeito encontra, no contexto do individualismo, saídas psíquicas que envolvem a inflação das potencialidades narcísicas. Apontamos

alguns efeitos dessa dinâmica no sentido dos desenlaces patológicos, que podem evoluir para quadros mais graves, envolvendo drogas, violência ou surtos depressivos, para citar alguns exemplos.

O problema que destacamos quanto à modalidade de prazer privilegiada nesse cenário está na falta de limites que caracteriza a capitalização do psiquismo no modo de organização da sociedade de consumo, que investe numa forma de incitação do desejo que tende a transformar tudo e todos em mercadoria, em objeto de troca. A adesão ou submissão a esse estado de coisas torna o prazer efêmero, escorregadio, apontando sempre para a parcela a mais que ainda possa ser obtida.

As práticas de gestão, orientadas pelos imperativos da produtividade, demandam dos indivíduos a adesão a ideais que delimitam um campo no qual ele fará deslocar seus investimentos pulsionais. A figura do “vencedor” condensa valores que são referências para tais ideais. Enquanto tais práticas estão referidas predominantemente a valores de natureza econômica, estamos submetidos a um tipo de racionalidade que, orientada por números, visa metas sempre mais ambiciosas, alimentando o processo de capitalização do psiquismo. O próprio sistema em que as organizações se inserem promove a busca de resultados econômico-financeiros sempre melhores, razão pela qual seus gestores aderem à lógica matemática, na qual a busca da produtividade sempre maior ganha a força da inexistência de limites para os números. Esse modelo, que promove a competição como regra no convívio entre colegas e alimenta o circuito da inflação narcísica com vistas ao destaque do indivíduo em relação ao grupo, valoriza aqueles atributos que sejam mais adequados para um contexto marcado pela rivalidade, em detrimento de outros que seriam específicos de soluções mais elaboradas.

Por outro lado, o homem contemporâneo também encontra caminhos criativos diante das surpresas que esse cenário oferece. Basta observar a valorização do trabalho voluntário, que, em geral, evidencia uma preocupação com o próximo e com o ambiente. Este parece ser um exemplo do que pode ser tomado como um aspecto positivo de tal cenário: a resistência oferecida por muitos à injunção de imperativos individualistas, pela escolha de valores voltados para o bem comum, não como resposta às demandas de um enunciador de deveres, mas como formulação de novas formas de convívio coletivo. O prazer no trabalho pela satisfação narcísica, neste cenário, estará referido a ideais que não mobilizarão apenas os atributos que caracterizam uma situação de rivalidade extremada, indispensáveis em muitas

situações, mas nem sempre adequados quando se trata da vida humana como valor maior. O trabalho cooperativo deixará de visar apenas a vitória sobre outro grupo ou a realização de alvos econômico-financeiros e terá como meta o bem-estar de todos os envolvidos direta ou indiretamente nos objetivos em questão.

Esperamos, com este estudo, trazer para o âmbito desse debate, uma perspectiva que acrescenta ao modelo vigente a necessidade de se levar em conta a vida humana como portadora de atributos que não se reduzem à lógica dos números. Se a organização adota como valor a vida num sentido mais amplo do que a racionalidade econômica permite, as figuras ideais pelas quais os indivíduos orientam suas condutas serão configuradas de outro modo e outros atributos serão buscados como mais adequados para o novo cenário. Este sentido deve incluir a consideração ao sujeito na sua singularidade e ao próximo como semelhante.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, G. *The time that remains: a commentary on the Letter to the Romans*. San Francisco: Stanford University Press, 2005.

_____. *El reino y la Gloria: una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2008.

ALBORNOZ, S. *O que é o trabalho*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

ANTUNES, R. *Adeus ao trabalho? ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho*. São Paulo: Cortez/Unicamp, 1995.

_____. *Os sentidos do trabalho: ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho*. São Paulo: Boitempo Editorial, 1999.

ARENDT, H. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

_____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

_____. *Responsabilidade e julgamento: escritos morais e éticos*. Rio de Janeiro: Cia das Letras, 2004.

ARISTÓTELES. Política, In: *Coleção Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. *Ética a Nicômaco*, São Paulo: Martin Claret, 2000.

BADIOU, A. *Saint Paul: la foundation de l'universalisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.

BARBETTA, P. *Anoressia e isteria: uma prospectiva clinico-culturale*. Milano: Raffaello Cortina Editore, 2006.

BAUMAN, Z. *O mal-estar na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

_____. *Globalização: as conseqüências humanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. *Vida líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

BENDASSOLLI, P. F. *Trabalho e identidade em tempos sombrios*. Aparecida: Idéias e Letras, 2007.

BEZERRA Jr. B. Descentramento e sujeito: versões da revolução copernicana de Freud. In: Costa, J. F. (Org.), *Redescrições em psicanálise: ensaios pragmáticos*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

_____; Winnicott; Merleau-Ponty: o continuum da experiência subjetiva. In: Bezerra, B.; Ortega, F. (Org.), *Winnicott e seus interlocutores*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2007.

_____. Só os sujeitos de linguagem podem crer em Deus. In: *IHU On-line*, n. 308, ano IX, p.26-29, São Leopoldo: Unisinos, 14 set 2009.

BIRMAN, J. *Mal-estar na atualidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

_____. Sobre o mal-estar na modernidade e na brasilidade. In: Fridman, L. C. (org), *Política e cultura: século XXI*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

BOFF, L. *Transcendência-Imanência-Transparência*. Disponível em: <<http://alainet.org/active/21211&lang=es>>. Acesso em: 20 nov. 2009.

BOLTANSKI, L.; CHIAPELLO, E. *O novo espírito do capitalismo*. Rio de Janeiro: Martins Fontes. 2002.

BRADLEY, K. R. Condensa e di creazione di schiavi a Roma. In: *La schiavitù nel mondo antico* Finley, M. I. (Org.). Roma-Bari: Laterza, 1990.

BRASIL. Ministério da Saúde. *Manual de procedimentos para serviço da saúde: doenças relacionadas ao trabalho*. Série A - Normas e Manuais Técnicos, n. 114. Brasília: Ministério da Saúde, 2001. Disponível em: <http://portal.saude.gov.br/portal/saude/cidadao/visualizar_texto.cfm?idtxt=25047>. Acesso em: 19 abr. 2009.

BREHIER, E. *História da Filosofia – Tomo Primeiro – A Antiguidade e a Idade Média – II – Período Helenístico e Romano*. Tradução de Eduardo Sucupira Filho. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1978.

BUSH, H. C. S. Exteriorização e economia: a teoria hegeliana do trabalho e da sociedade civil. In: MERCURE, D.; SPURK, J. *O trabalho na história do pensamento ocidental*. Petrópolis: Vozes, 2005.

CALVINO, J. *As institutas ou Tratado da Religião Cristã*. v.3. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1989.

CAMPBELL, C. *Ética romântica e o espírito do consumismo moderno*. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

CASTEL, R. As metamorfoses do trabalho. In: *Globalização: o fato e o mito*. Fiori. et al. (Org.), p.147-163. Rio de Janeiro: UERJ, 1998.

_____. *As metamorfoses da questão social: uma crônica do salário*. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.

CHANLAT, J-F. (Org.). *O indivíduo nas organizações: dimensões esquecidas*. São Paulo: Atlas, 1996a. v.1.

CHANLAT, J-F. (Org.). *O indivíduo nas organizações: dimensões esquecidas*. São Paulo: Atlas, 1994. v.2

_____. *O indivíduo nas organizações: dimensões esquecidas*. São Paulo: Atlas, 1996b. v.3.

CHAUÍ, M. *O que é ideologia*. São Paulo: Brasiliense, 1993.

COSTA, J. F. Narcisismo em tempos sombrios. In: Birman, J. *Percursos na história da psicanálise*. Rio de Janeiro: Taurus, 1988.

_____. *Redescrições da psicanálise: ensaios pragmáticos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

_____. Plaidoyer pelos irmãos. In: Kehl, M. R. (Org.), *Função fraterna*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

COSTA, J. F. O sujeito em Foucault: estética da existência ou experimento moral? In: Leite, L. B.; Barbosa, R. J. C. (Org.), *Filosofia prática e modernidade*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2003.

_____. *O vestígio e a aura: corpo e consumismo na moral do espetáculo*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

_____. *O risco de cada um e outros ensaios de psicanálise e cultura*. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.

De MASI, D. *Desenvolvimento sem trabalho*. São Paulo: Esfera, 1994.

_____. *O Futuro do trabalho*. Brasília: Editora UNB, 1999.

_____. *O ócio criativo*. Rio de Janeiro: Sextante, 2001.

DEJOURS, C. *A loucura do trabalho*. São Paulo : Oboré, 1992

_____; ABDOUCHELI. E.; JAYET, C. *Psicodinâmica do trabalho*. São Paulo: Atlas, 1994.

DELEUZE, G. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense. 2006.

DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault - Uma trajetória filosófica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

DUFOUR, D. R. *A arte de reduzir as cabeças: sobre a nova servidão nas sociedades ultra liberais*. Rio de Janeiro: Cia de Freud, 2005.

DUMONT, L. *O Individualismo - Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1991.

DURKHEIM, E. *Da divisão social do trabalho*. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 1999.

ENGELS, F. *O papel do trabalho na transformação do trabalho em homem*. Disponível em: <<http://www.marxists.org/portugues/marx/1876/mes/macaco.htm>>. Acesso em: 04 out. 2008.

EHRENBERG, A. *La fatiga de ser uno mismo. Depresión y sociedad*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2000.

ELIA, L. *Corpo e sexualidade em Freud e Lacan*. Rio de Janeiro: UAPÊ, 1995.

ELIAS, N. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

FARIA, J. H. A Teoria Crítica no capitalismo contemporâneo da modernidade tardia. In: *Revista Espaço Acadêmico*, Ano III, n. 24, Maio de 2003. Disponível em: <<http://www.espacoacademico.com.br/024/24cfaria.htm>>. Acesso em: 04 dez. 2006.

_____; VASCONCELOS, A. Saúde mental no trabalho: contradições e limites. In: *Psicologia & Sociedade*, Ano III, n. 20, 2008. Disponível em: <<http://www6.ufrgs.br/seerpsicsoc/ojs/viewissue.php?id=19>>. Acesso em: 04 dez. 2008.

FORRESTER, V. *O horror econômico*. São Paulo: UNESP, 1997.

FOUCAULT, M. *Doença mental e psicologia*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2000.

_____. *História da sexualidade. A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 2005. v.1.

_____. *Microfísica do poder*, Rio de Janeiro: Edições Graal, 2006.

_____. O sujeito e o poder. In: Rabinow, Paul e Dreyfus, Hubert. *Foucault. Uma trajetória filosófica*. Rio de Janeiro. Forense Universitária, 1995.

FREUD, S. *Luto e melancolia*. Rio de Janeiro: Imago, 1976a, p.271–291. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. v.XIV).

_____. *Uma dificuldade no caminho da psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 1976b, p.169-179. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. v.XVII)

_____. *Psicologia das massas e análise do eu*. Rio de Janeiro: Imago, 1976c, p.89–179. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v.XVIII).

_____. *Inibição, sintoma e angústia*. Rio de Janeiro: Imago, 1976d, p.95–201. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. v.XX).

FREUD, S. *O futuro de uma ilusão*. Rio de Janeiro: Imago, 1976e, p.13–74. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v.XXI).

_____. *Mal-estar na civilização*. Rio de Janeiro: Imago, 1976f, p.75–174. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v.XXI).

GÉNÉRAUX, J. *O horror político: o horror não é econômico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

GIDDENS, A. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: UNESP, 1991.

_____. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

GONÇALVES, M. Uma concepção dialética da arte a partir da gênese do conceito de trabalho na fenomenologia do espírito de Hegel. *Kriterion*. n. 112, p.260-272. Belo Horizonte: UFMG, Dez 2005.

GORZ, A. *Metamorfoses do trabalho: crítica da razão econômica*. São Paulo: Annablume, 2003.

HABERMAS, J. Trabalho e interação. In: *Técnica e ciência como ideologia*. Lisboa: Edições 70, 1997. pp.11-43.

_____. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

HALLACK, F. S., SILVA, C. O. A reclamação nas organizações do trabalho: estratégia defensiva e evocação do sofrimento. *Psicologia & Sociedade*. Revista da Associação Brasileira de Psicologia Social – ABRAPSO, Porto Alegre: v.17, n° 3, Set/Dez 2005.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.

HEIDEGGER, M. *Seminário de Zollikon*. Petrópolis: Editora Vozes, 1987.

_____. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, 1999b. (Coleção Pensadores).

_____. *Ser e tempo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Petrópolis: Iluminuras, 1996. Tradução de: Neves, M. C.

HIRIGOYEN, M. F. *Mal-estar no trabalho: redefinindo o assédio moral*. Rio de Janeiro: Betrand Brasil, 2001.

HOLLANDA, C. B. *Homenagem ao malandro*. Rio de Janeiro: EMI, 1977. 2 DVD (73min), widescreen, color.

- HUBERMAN, L. *História da riqueza do homem*. Rio de Janeiro: LTC, 1986.
- JERUSALINSKY, A (Org.). *O valor simbólico do trabalho e o sujeito contemporâneo*. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 2000.
- JAPIASSÚ, H.; MARCONDES, D. *Dicionário Básico de Filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção *Pensadores*).
- KAUFMANN, P. *Dicionário enciclopédico de psicanálise: o legado de Freud e Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
- LACAN, L. O estágio do espelho como formador da função do eu. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998a.
- _____. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998b.
- LAFARGUE, P. *O direito à preguiça*. Rio de Janeiro: Claridade, 2003.
- LANCMAN, S.; SZNELWAR, L. I. (Orgs.) *Christophe Dejours: da psicopatologia à psicodinâmica do trabalho*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2004.
- LANGER, A. *O trabalho como essência do homem*. Disponível em: <http://vinculando.org/brasil/conceito_trabalho/trabalho_essencia_homen.html> Acesso em 15 ago. 2009.
- LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J. B. *Vocabulário da psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- LASCH, C. *A cultura do narcisismo: a vida americana numa era de esperanças em declínio*. Rio de Janeiro: Imago, 1983.
- LEICK, G. *Mesopotâmia: a invenção da cidade*. Rio de Janeiro: Imago, 2003.
- LEBRUN, J. P. *Um mundo sem limite: ensaio para uma clínica psicanalítica do social*. Rio de Janeiro: Cia das Letras, 2001.
- Le GUILLANT, L. *Quelle Psychiatrie pour notre temps? travaux et écrits de Louis Le Guillant*. Toulouse: Erès, 1984.
- LESSA, S. *Mundo dos homens: trabalho e ser social*. São Paulo: Boitempo, 2002.
- LEITE, C. B. *Sociologia da corrupção*. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.
- LIPOVETSKY, G. *A sociedade pós-moralista: o crepúsculo do dever e a ética indolor dos novos tempos democráticos*. São Paulo: Manole, 2005.

LOCKE, J. Segundo tratado sobre o governo civil. São Paulo: Nova Cultural, 1978. (*Coleção Pensadores*).

LUZ, M. T. Cultura contemporânea e medicinas alternativas: novos paradigmas em saúde no fim do século XX. *Physis. Revista de Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro: v.7, n.1, 1997.

_____. *Novos saberes e práticas em saúde coletiva: estudo sobre racionalidades médicas e atividades corporais*. São Paulo: Hucitec, 2003.

LYOTARD, J-F. *A condição pós-moderna*. São Paulo: José Olympio, 2002.

MARCONDES, D. *Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

MARCUSE, H. *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. Rio de Janeiro: LTC, 1999.

MARTINS, A. Filosofia e saúde: métodos genealógico e filosófico-conceitual. *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro: v.20, n° 4, Jul/Ago 2004.

MARX, K. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Martin Claret, 2006.

_____; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Martin Claret, 2005.

MATTHEWS, G. B. *Santo Agostinho: a vida de um filósofo adiante do seu tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

MERCURE, D.; SPURK, J. (Orgs.). *O trabalho na história do pensamento ocidental*. Petrópolis: Vozes, 2005.

MOTTA, F. C. P.; FREITAS, M.E. (Orgs.). *Vida psíquica e organização*. Rio de Janeiro: FGV, 2002.

NARDI, H. C. *Ética, trabalho e subjetividade*. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2006.

NASIO, J. D. *Os 7 conceitos cruciais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

NIETZSCHE, F. *A filosofia na idade trágica*. Lisboa: Elfos, 1995.

NOGUEIRA, P. O homem do futuro foi demitido. *Revista Época*. Rio de Janeiro: Editora Globo, out. 2009.

PHILLIPS, A. *Winnicott*. Aparecida: Idéias&Letras, 2006.

PINHEIRO, T. Sublimation, idéalisation et post-modernité. In: *Etats généraux de la psychanalyse*, 2000, Paris. 2000

PLATÃO. A República. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (*Coleção Pensadores*).

RIFKIN, J. *O fim dos empregos: o contínuo crescimento do desemprego em todo mundo*. São Paulo: Makron Books, 1995.

RUFFINO, R. Do trabalho psíquico ao trabalho social. In: JERUSALINSKY, A. (Org.) *O valor simbólico do trabalho e o sujeito contemporâneo*. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 2000.

SAINT-EXUPÉRY, A. *Terra dos homens*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, [1939], 2006.

SANTOS, J. B. F. *O avesso da maldição do Gênesis: saga de quem não tem trabalho*. São Paulo: Annablume, 2003.

SARAMAGO, J. *História do cerco de Lisboa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SCHAFF, K. *Philosophy and the problems of work: a reader*. Boston: Rowman&Littlefield Publishers, Inc., 2001.

SENNETT, R. *O declínio do homem público: as tiranias da intimidade*. Rio de Janeiro: Cia das Letras, 1998.

_____. *Autoridade*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

SENNETT, R. *A corrosão do caráter: conseqüências pessoais do trabalho no novo capitalismo*. Rio de Janeiro: Record, 2003.

_____. *A cultura do novo capitalismo*. Rio de Janeiro: Record, 2006.

_____. *O artífice*. Rio de Janeiro: Record, 2008.

SFEZ, L. *A saúde perfeita: crítica de uma nova utopia*. São Paulo: Loyola, 1996.

SMITH, J. K. A. *Introducing Radical Orthodoxy: mapping a post-secular Theology*. Grand Rapids: Baker Academic/Paternoster, 2004.

SIVADON, P. Psycho-pathologie du Travail. In: *L'Evolution Psychiatrique*, v.3, 1952.

SOUZA, P. C. Z.; ATHAYDE, M. A contribuição da abordagem clínica de Louis Le Guillant para o desenvolvimento da Psicologia do Trabalho. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, Rio de Janeiro: ano 6, n° 1, 2006. Disponível em: <<http://pepsic.bvs-psi.org.br/pdf/epp/v6n1/v6n1a02.pdf>>. Acesso em: 22 jan. 2009.

THIRY-CHERQUES, H. R. *Sobreviver ao trabalho*. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

VERNANT, J. P. *Mito e pensamento entre os gregos*. São Paulo: Paz e Terra, 1990.

_____. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992.

WAGNER, E. S. *Hannah Arendt & Marx: o mundo sem trabalho*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2002.

WEBER, M. *Economia e sociedade*. Brasília: UnB, 1991.

_____. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. Rio de Janeiro: Cia das Letras, 2005.

_____. *A gênese do capitalismo moderno*. São Paulo: Ática, 2006.

WEIL, S. *Opressão e liberdade*. Bauru: EDUSC, 2001.

WHOQOL Group. World Health Organization: Quality of Life Group. *Field-trial WHOQOL-100*. Geneva. Disponível em: <http://www.who.int/mental_health/who_qol_field_trial_1995.pdf>, 1995. Acesso em: 19 abr. 2009.

WINNICOTT, D. W. *O brincar & a realidade*. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

_____. *Natureza humana*. Rio de Janeiro: Imago, 1988.

YOUNG-BRUEHL, E. *Por amor ao mundo: a vida e obra de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

ZIZEK, S. *Bem-vindo ao deserto do real*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

_____. *On Belief*. London & New York: Routledge, 2001.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)