

Deontologia do fazer e democracia

Hannah Arendt mostra que nas sociedades modernas o entusiasmo pela política e pela ação tende a dissolver-se em prol do individualismo. Esta ideia, a encontramos já formulada de maneira explícita em Tocqueville, no qual, por sinal, Arendt apoia-se em parte de sua análise.

Após tomar, assim, um a um, cada indivíduo em suas poderosas mãos e amassá-lo ao seu bel prazer, o soberano [ou seja, o novo despotismo a ameaçar os povos democráticos] estende os seus braços sobre toda a sociedade; [...] ele não aniquila com as vontades, ele as amolece, as dobra e as direciona; ele raramente força uma ação, mas sempre impede que se aja; não destrói, mas susta os nascimentos; não tiraniza, perturba, comprime, importuna, apaga, embrutece e reduz por fim cada nação a ser apenas um rebanho de animais tímidos e aplicados, cujo governo é o pastor.¹

É difícil [...] conceber como homens que abdicaram ao hábito de se autogovernarem poderiam ter êxito na escolha daqueles que devem conduzi-los; e não se pode com seriedade acreditar que um governo liberal, enérgico e judicioso possa algum dia sair do sufrágio de um povo de servidores.²

1 Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, tomo II, Paris, Flammarion, 2008 [1845], p. 435.

2 Idem, p. 438.

Há no entanto entre Tocqueville e Arendt uma diferença de apreciação no tocante às relações entre trabalho e política. Segundo esta, o trabalho é deletério para a política não apenas quando ele é realizado objetivando um lucro (orientação não aristocrática em relação ao trabalho), mas de maneira geral, por ser incompatível com a política; segundo aquele, seria antes o inverso: a democracia e o individualismo, ao confiscarem o político propriamente dito, levam os homens para as atividades laborais e comezinhas.³ Tocqueville vai além e em diversas oportunidades ele intui na cooperação o poder de abrir a via para a política, devido às relações que mantém com a associação.

Homens, por acaso, demonstram um interesse comum em certa situação. Seja uma empresa comercial a dirigir, uma operação industrial a conduzir; eles encontram-se e unem os seus esforços; eles se familiarizam aos poucos desta maneira com a associação.⁴

Mais a quantidade desses pequenos negócios simples aumenta, mais os homens adquirem, independentemente de sua vontade, a faculdade de prosseguir juntos nos grandes.⁵

Tocqueville observa como a associação oferece a possibilidade de um aprendizado em política:

Eles não saberiam permanecer por um longo período como membro dessas associações sem descobrir como se mantém a ordem em um número importante de homens, e mediante este processo lograr o direcionamento, em harmonia e de forma metódica, rumo a uma mesma meta. Eles aprendem a submeter sua vontade à vontade de todos os demais, a subordinar os seus esforços particulares à ação comum, tudo o que é necessário saber nas associações civis, tanto como nas associações políticas.

Retornemos a Arendt. Se seu pensamento ocupa um lugar tão importante, isso se deve ao fato de ela ser uma das poucas que se debru-

3 Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, op. cit., pp. 212-214.

4 Alexis de Tocqueville, “Rapport des associations civiles et associations politiques”, *idem*, p. 166.

5 *Ibidem*, *passim*.

çaram sobre a análise do trabalho, a partir de preocupações relevando exclusivamente da filosofia política. Seu julgamento sobre o trabalho nas democracias modernas é sem apelo. E em muitos aspectos, a evolução recente de nossas sociedades, assim como dos universos de trabalho, parece dar-lhe razão. O espaço da política está a cada dia mais desertado pelos trabalhadores; um espaço cada vez maior é ocupado pelas atividades industriais (tanto de produção como de reprodução, de trabalho profissional e de trabalho doméstico) nas preocupações de nossos contemporâneos, ao tempo em que se observa um recuo sensível efetivo nos interesses pela emancipação. E ainda, a desesperança social ocupa um espaço a cada dia com mais estrondo: agravação da violência na *polis*, aumento das patologias mentais ligadas ao trabalho, suicídios.

O estatuto do trabalho

E, de fato, a abordagem pela clínica confirma que o trabalho possui em si um poder de desdobramento da razão instrumental que pode proporcionar a depravação de qualquer democracia ao abafar o pensamento ético e político nas estratégias de defesa que os trabalhadores empregam no combate ao medo. É tudo em razão deste risco que o trabalho constitui um problema político maior para a democracia.

Ao se desviar do trabalho e expurgá-lo, como ocorria na Antiguidade, às gemônias, sob pretexto de seu poder maléfico, ao invés de abraçá-lo estreitamente como um problema político de nosso tempo, Hannah Arendt, talvez, tenha cometido aí um primeiro erro.

Ao desconhecer os recursos substanciais que encerra o trabalho em relação ao viver junto, à construção das solidariedades e à formação da vontade coletiva de agir (pelo viés da cooperação e da deontologia do fazer), Hannah Arendt cometeu então, provavelmente, um segundo erro.

Mas, tanto quanto Freud por sinal, Hannah Arendt não se interessando pelo trabalho como tal, não suspeitou de suas extraordinárias capacidades de propulsão. Arendt e Freud não estão sós nesta situação.

A maioria dos pensadores ignoram tudo, ou quase tudo, sobre o que as ciências do trabalho, em particular a clínica do trabalho, permitem desvendar das relações entre o trabalho e a ação. Estão ainda a conceber o trabalho como dispêndio de força – como força indiferenciada de trabalho – e pensam o emprego e eventualmente o contrato de trabalho, mas não vencem esse patamar para penetrar na materialidade do “trabalhar”, nos processos subjetivos e coletivos concretos do “trabalhar individual” e do “trabalhar junto”.

Um lugar de destaque deve ser dado, por isso, aos filósofos da Escola de Frankfurt, em particular a Axel Honneth, uma vez que este último consagra – na teoria do reconhecimento – um lugar específico à esfera do trabalho. Significa que, em torno das questões levantadas pelas relações sociais de trabalho e emprego podem formar-se, segundo Honneth, práticas sociais e políticas orientadas para a emancipação. Assim, *a contrario* do usualmente exposto, o trabalho não é apenas gerador de alienação.

A ideia segundo a qual o trabalho pode ser um mediador da emancipação não é apenas de ordem teórica. Todos estão prontos a reconhecê-lo (sem, contudo, assumir as consequências teóricas e políticas) que é, pelo viés da relação com o trabalho, que progride a emancipação das mulheres e que se transformam a cada dia as relações de gênero.⁶

Mas é sobretudo em Marx que, em geral, convergem as discussões sobre as relações entre trabalho e emancipação. Há, no entanto, na leitura desta parte do pensamento marxiano, controvérsias que todavia não foram superadas. A maioria, os estudiosos de Marx retêm os escritos que focalizam o trabalho a partir da ideia maior de alienação, no sentido pejorativo do termo: *alienação do trabalho*, quer dizer a instauração de um corte entre o ato de trabalho (ou de produção) e seu autor, de um lado, o resultado do trabalho (ou o produto) e o capitalista, de outro. A *alienação pelo trabalho* remete às incidências de despersonalização do trabalho sobre a subjetividade daquele e daquela

6 Dominique Schnapper, *La France de l'intégration: Sociologie de la nation en 1990*, Paris, Gallimard, 1991.

que consente em dobrar-se diante de uma organização do trabalho pensada, decidida e controlado por outro.

A outra ideia que os leitores atentos retêm dos escritos de Marx sobre o trabalho é a do *primado do trabalho* sobre o conhecimento: é pela experiência do mundo – à qual o trabalho proporciona o acesso – que a verdade se revela. Ou, para dizê-lo de outra forma: o trabalho é uma condição imanente de todo conhecimento possível.

Mais raros são os autores que retêm os outros eixos do pensamento marxiano sobre o trabalho, quais sejam: o trabalho como provação de revelação a si mesmo dos poderes do ser humano, de uma parte; o “trabalho social” como viés da emancipação, de outro. Quando essa temática é considerada, essas duas dimensões individual e coletiva são em geral detectadas juntas. Mas as opiniões divergem sobre a maneira como são tratadas por Marx. Para Michel Henry, o trabalho para Marx – não apenas nos *Manuscritos de Paris*, mas também em textos muito posteriores – é verdadeiramente questionado em sua quiddidade apenas como trabalho em sua essência individual e subjetiva. Para outros, ao contrário, há em Marx⁷ “uma teorização do caráter constitutivamente social da vida individual”.⁸

Mas, segundo Michel Henry, deste pressuposto da sociabilidade natural do homem (ou seja: a sociabilidade “natural é dada antes de ser historicamente transformada pela atividade humana”), Marx não a emprega como operador de inteligibilidade:

Esta estrutura social da existência individual que faz com que o indivíduo viva de forma espontânea em uma coletividade como na “comuna primitiva” [...] – esta estrutura “[...] não explica o capital”: a mais-valia, a renda, os juros etc. [esta estrutura social] não é um fator teórico de explicação da realidade econômica. É sempre a partir do trabalho e do sobretabalho de um operário considerado de forma isolada que Marx constrói suas análises, seus cálculos e suas demonstrações.⁹

7 Karl Marx, *Grundrisse*, 1857-1858.

8 J. Texier (1983) apud Michel Henry, *Phénoménologie de la vie*, tomo III: *De l'art et du politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, pp. 69-70.

9 Idem, p. 70.

E Michel Henry acrescenta:

Dito isso, oferecer uma teoria filosófica da sociedade, quer dizer da intersubjetividade, que seria realizada a partir da *praxis* e não mais da consciência, como no pensamento clássico, seria muito interessante. Mas não creio que esta teoria exista explicitamente em Marx.¹⁰

Axel Honneth diz algo muito semelhante em um texto datando de 1980 e que se refere de maneira específica ao conceito de trabalho. Esse texto reconstitui a forma como o trabalho foi conceituado nas diferentes etapas da teoria crítica da Escola de Frankfurt desde Horkheimer e Adorno até Habermas, passando por Marcuse, e restabelece o debate em relação à filiação alemã, partindo de Hegel até Marx e Lukács, passando por Feuerbach e Scheler. A propósito de Marx, Honneth escreve:

Marx queria compreender o trabalho não apenas a partir do ponto de vista da determinação das finalidades do crescimento econômico no seio da sociedade, mas ainda a partir do ponto de vista das finalidades prático-normativas de um desenvolvimento emancipatório. [Adiante prossegue:] Em nenhum momento nos *Manuscritos de Paris* Marx justificou a tese chave desta argumentação segundo a qual a emancipação dos trabalhadores deve se explicar a partir das relações imanentes do trabalho alienado. Marx não foi capaz de preencher com argumentos a lacuna entre o caráter do trabalho – estabelecido antropológicamente como ato de objetivação – e a situação histórica do trabalho social alienado.¹¹

Em outros termos, Marx não conseguiu estabelecer teoricamente os elos intermediários entre a dimensão antropológica de revelação-cumprimento (objetivação de si) efetuada no plano individual pelo trabalho, e a dimensão sociopolítica (emancipação) no plano coletivo.

10 J. Texier (1983) apud Michel Henry, op. cit., p. 70.

11 Axel Honneth, “Arbeit und instrumentales Handeln. Kategoriale Probleme einer kritischen Gesellschaftstheorie”, in Axel Honneth & Urs Jaeggi, *Arbeit, Handlung, Normativität. Theorien des Historischen Materialismus*, vol. 2, Frankfurt a/Main, Suhrkamp Verlag, 1980; tradução francesa: “Travail et agir instrumental. À propos des problèmes catégoriels d’une théorie critique de la société”, *Travailler*, n. 18, 2007, pp. 17-57.

O trabalho concebido não apenas como uma infelicidade (alienação), mas como meio de subversão da dominação social (emancipação) supõe o estabelecimento dos elos intermediários entre ordem individual da *praxis*¹² e ordem coletiva da ação política, o que Marx não estabeleceu de forma explícita.

Axel Honneth revela em seu texto:

Eu gostaria de contribuir indiretamente na solução deste problema procurando, ao contrário da dissolução do conceito que se instalou desde Marx, reconstruir um conceito crítico de trabalho.¹³

Mas como o precisa Emmanuel Renault, Honneth engajou-se na sequência em outros caminhos da pesquisa que também integram o seu programa de filosofia sobre a teoria do reconhecimento e não voltou sobre a questão do conceito crítico de trabalho.¹⁴

É por esta porta, no início fechada por Hannah Arendt e Habermas, posteriormente entreaberta por Axel Honneth, que tentei, com este livro, voltar a provocar uma discussão: o “trabalhar”, uma vez que se leva a sério esses dois registros fundamentais – a relação subjetiva com a tarefa que releva da ordem estritamente individual, de um lado; a cooperação que releva da ordem do coletivo, do outro –, é todo ele político.

No primeiro registro, o da inteligência no trabalho ou da engenhosidade, pelo viés da subversão poiética, encontram-se engajadas afetivamente a questão da identidade e, de modo mais radical, a questão da vida subjetiva cujo advento e ampliação são, segundo o meu

12 O termo *praxis*, aqui, é tomado no sentido marxista, qual seja no sentido de um trabalho que implica a subjetividade. O que Marx caracterizava pelo termo de *praxis* é o que ele obtivera de sua análise do trabalho, a saber que o trabalho é individual, vivo e subjetivo. Nos dois volumes do presente ensaio, com exceção desta seção, o termo *praxis* não é tomado no sentido marxista, mas no sentido de ação moralmente justa que Aristóteles opõe especificamente à *poiesis* (atividade de produção ou trabalho).

13 Axel Honneth, “Arbeit und instrumentales Handeln. Kategoriale Probleme einer kritischen Gesellschaftstheorie”, op. cit.

14 Renault Emmanuel, “Reconnaissance et travail”, *Travailler*, n. 18, 2007.

ponto de vista, o desdobramento irreduzível de toda política preocupada com a condição humana e o seu futuro.

Com o segundo registro, o da inteligência coletiva e da cooperação horizontal e vertical pelo viés da deontologia do fazer, está engajada a questão do viver junto, da civilidade e da conjuração da violência.

O nível individual do “trabalhar” constitui uma *dimensão* da política, o nível coletivo constitui um *objeto* político por inteiro. De fato, o “trabalhar” ordinário no mundo contemporâneo implica a *poiesis* em nível individual e a *praxis* no coletivo, se se entende esses termos em suas acepção aristotélica. A oposição estabelecida por Aristóteles é heurística no plano conceitual. Mas, na prática, não há trabalho coletivo sem mobilização não apenas da *techné* mas também da *boulesis* – deliberação. Não há inteligência coletiva sem mobilização não apenas da *métis* (inteligência astuciosa), como também da *fronesis* (sabedoria prática).

A oposição entre as duas dimensões, retomadas como oposição quase antagônica por Hannah Arendt, e também admitida por Habermas, não resiste à investigação clínica. *Poiesis* e *praxis* correm juntas. Marx, de seu lado, havia também colocado em causa a oposição aristotélica entre *poiesis* e *praxis* para adotar um termo de *praxis* que Honneth qualifica de uma maneira um tanto pejorativa:

Nesta figura incerta do pensamento de Marx, os limites se tornam difusos entre o tipo de atividade implicado no trabalho sobre a natureza e o tipo que, em sua tese sobre Feuerbach, ele esboça de forma explícita sob o título de “atividade prático-crítica” (*praktisch-kritische Tätigkeit*), como prática emancipatória e política. Nessas mesmas teses, o conceito teórico da ação revolucionária (*revolutionäre Handeln*) é de maneira estranha amalgamada com o conceito de trabalho [...], sob o conceito vago e geral de “praxis”.¹⁵

Michel Henry, por seu lado, analisa em detalhe a lacuna presente em Marx em relação à teoria da ação e da epistemologia aristotélicas.¹⁶

15 Axel Honneth, “Arbeit und instrumentales Handeln. Kategoriale Probleme einer kritischen Gesellschaftstheorie”, op. cit.

16 Michel Henry, “Le concept de l’être comme production”, in *Phénoménologie de la vie*, tomo III: *De l’art et du politique*, op. cit., p. 11-40.

Por seu lado, Rosanvallon escreve:

O político, tal como o entendo, corresponde a um só tempo a um *campo* e a um *trabalho*. Como campo ele designa o lugar onde se entrelaçam os múltiplos fios da vida dos homens e das mulheres, aquele que oferece seu anteparo de conjunto a seus discursos e a suas ações. Ele remete aos fatos da existência de uma “sociedade” que aparece aos olhos de seus membros como um todo que reveste um sentido. Como trabalho, o político qualifica o processo pelo qual um grupamento humano, que compõe por si só uma simples “população”, toma progressivamente os aspectos de uma verdadeira comunidade. É assim constituído pelo processos sempre litigioso de elaboração de regras explícitas ou implícitas do participável e do compartilhável que dão forma à vida da *polis*.¹⁷

Rosanvallon fala aqui de forma explícita de trabalho, mas é provável que os princípios do mundo do trabalho não sejam observados pelo autor que, muito provavelmente, não aceitaria a aproximação de seu propósito sobre a elaboração das regras com a atividade deôntica sobre a qual insisto ao longo deste livro.

De fato, a clínica do trabalho mostra que no trabalho residem os maiores expedientes para a geração do político. Contudo, é necessário precisar que de uma perspectiva “positiva”, a aprendizagem e o exercício de competências próprias à *praxis* são possíveis apenas quando uma organização do trabalho implica a coordenação das *atividades de ofício*. Encontra-se, no decorrer de todo o texto marxiano, assim como no arendtiano (mesmo se ela distingue o *labor* da *obra*) a referência reiterada do trabalho artesanal como modelo de referência quanto ao processo de realização ou de revelação da subjetividade pelo trabalho, ou ainda do processo descrito sob o nome de “objetivação” pelo trabalho.

Para nós, a distinção não deve ser entre trabalho não qualificado e trabalho artesanal, mas entre trabalho não qualificado e trabalho de ofício, enquanto este último só pode ser definido e evoluir graças às regras (do ofício ou da arte) que o estruturam. E os ofícios na indús-

17 Pierre Rosanvallon, *Pour une histoire conceptuelle du politique*, Paris, Seuil, 2003, p. 12.

tria, na agricultura e nos serviços são extremamente numerosos, nascem do progresso técnico e da evolução da divisão social do trabalho, alheio a qualquer ligação com o artesanato.

Insistir nas ligações entre atividade de ofício e atividade deôntica e, ademais, com o exercício de competências relevando da *praxis* e do político, é indicar, *a contrario*, que as organizações do trabalho que se esforçam por fracionar os ofícios e recriá-los fragmentados – por exemplo: como trabalho repetitivo sob o constrangimento do tempo – são *a priori* deletérias para o exercício das competências políticas.

Afirmar que o trabalho em certas formas de organização do trabalho constitui um poder regenerador do político é também dizer que outras formas de organização do trabalho constituem de fato métodos de governança capazes de prejudicar também na esfera do político. Isso explica porque as forças coletivas de intervenção que brotam em condições particularmente desfavoráveis para o pensamento e para a deliberação racional devem ser consideradas com circunspeção. Não se pode deixar de evocar o aviso de Tocqueville anteriormente citado:

É difícil [...] conceber como homens que abdicaram ao hábito de se dirigir a si mesmos poderiam ter êxito na escolha daqueles que devem conduzi-los; e não se pode com seriedade acreditar que um governo liberal, enérgico e judicioso possa algum dia sair dos sufrágios de um povo de servidores.¹⁸

Em razão de seu impacto sobre a mobilização e a desmobilização da vontade de agir dos trabalhadores, a organização do trabalho pertence, quer queira quer não, à ordem do político, para o melhor e o pior! O que não admitem, em sua maioria, os pensadores.

18 Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, tomo II, op. cit., p. 438.

Deontologia do fazer e democracia

Ao se expor à luz o poder gigantesco do trabalho vis-à-vis o político não significa que a concepção e a gestão racionais das questões relativas à deontologia do fazer sejam por si só capazes de produzir uma democracia. Em contrapartida, é necessário lembrar, uma vez mais, a desestruturação da deontologia do fazer por certas formas de organização do trabalho que permitem, provocam mesmo, a destruição de todos os propulsores da solidariedade e a criação do “deserto” na empresa. Esta desestruturação da deontologia do fazer, pois, pode com o tempo destruir as ligações de civilidade e comprometer de forma irreversível a mobilização cívica por inteiro, tal como mostram algumas pesquisas.¹⁹

Seria possível precisar a fisionomia das relações entre a deontologia do fazer e a política na *polis*? Até onde pode avançar a deontologia do fazer? Por onde passaria a ação que, ao partir de deliberações acerca das regras do trabalho, chegaria a renovar as leis da *polis*?

A propósito da cooperação vertical e da autoridade, abordei a questão das ligações entre trabalho ordinário e *Kultur* (cultura e civilização). E nessa oportunidade evoquei a psicodinâmica do entusiasmo que nasce às vezes do trabalho coletivo quando este se abre sobre a consciência de participação em uma obra comum que tem por objetivo honrar a vida.

O trabalho e as negociações sobre o trabalhar junto, que se iniciam no espaço de deliberação interno à organização ou à empresa, constituem uma atividade normativa que pode também ter incidências para além das regras de trabalho, alcançando os princípios e as regras de governança e de direção da empresa como um todo (gerenciamento ou governança, como se costuma designar hoje no mundo empre-

19 Robert Karasek & Töres Theorell, *Healthy work, stress, productivity and the construction of the working life*, Nova York, Basic Books, 1990.

sarial). A atividade deôntica leva não apenas à produção dos acordos normativos e das regras de trabalho, como ainda a elaborar os princípios do controle, da sentinela, da vigilância e do comando. Ainda de forma mais direta, a atividade deôntica, no domínio da cooperação vertical, participa da formação da autoridade e coloca esta em provação quanto às formas concretas de comando, vigilância, controle e hierarquia. A atividade deôntica se lança então até mesmo na dimensão propriamente institucional.

Por causa de seu objetivo cognitivo-instrumental – “produzir” –, o trabalho inclina-se por fazer emergir entre aqueles e aquelas que trabalham a vontade de procurar um entendimento suficiente para que possa ocorrer a cooperação. Em outros termos, em razão do objetivo instrumental que é o seu, o trabalho, uma vez que requisita a cooperação, faz surgir “necessidades” éticas e deônticas. Ao considerar que a atividade deôntica proporcionada pelo trabalho alcança todos os níveis da organização ou da empresa, ela tende a estender o seu campo de ação até à “convenção geral” desta organização ou empresa, ou seja, a atingir o registro propriamente institucional, e mesmo o registro do direito.

O poder de intervenção em nível institucional é mais fácil de ser percebido quando proveniente de uma transação importante ou de um tema grave, capaz de perturbar o funcionamento da organização. É o caso, por exemplo, das consequências e medidas supervenientes a um acidente com morte, de um suicídio, de uma pane ou de uma disfunção que coloca em risco a segurança das pessoas, das instalações ou a perenidade da produção. Em uma empresa ou em um órgão público em que são mantidos os espaços de deliberação da organização do trabalho, muitos assalariados percebem com clareza seu poder de agir sobre as instituições, sobre os órgãos de transmissão, sobre a interpretação dos textos, do regulamento, das leis, graças à sua palavra, à sua participação nas instâncias com poder deliberativo, e graças à sua intervenção nos debates e nas assembleias.

Para além da contribuição que eles imprimem na organização do trabalho *stricto sensu* (pelo viés da cooperação), os assalariados podem,

às vezes, ter uma influência na governança mesma da empresa ou da organização. Esta influência passa pelo poder de agir do qual se serve com destreza quando se trata de elaborar compromissos práticos entre a direção e os assalariados acerca da organização do trabalho.

Este poder de agir raramente alcança um poder instituinte (no sentido que reveste este termo nos trabalhos de Castoriadis), mas pode contudo chegar perto, como se observa quando se decide “criar novas estruturas”: novas estruturas de cuidado em uma organização pública ou privada; novos serviços para a clientela em uma empresa de distribuição; o remanejamento da arquitetura administrativa e comercial de uma empresa que se internacionaliza; criação de uma célula de crise para o atendimento de incidentes de uma catástrofe natural ou industrial na empresa etc.

A possibilidade de participar, de contribuir com a deontologia institucional proporciona em geral um forte movimento de interesse por parte dos assalariados, que se envolvem na tarefa sem medir esforços. A experiência do agir institucional é muito desejada por permitir transcender a experiência ordinária do trabalho, conferindo-lhe um recurso na elaboração coletiva de dispositivos objetivando o interesse comum ou o interesse geral.

Ao lado da articulação entre o trabalho ordinário e a cultura, tema abordado com mais detalhes no capítulo 4, convém abrir espaço para a articulação entre o trabalho ordinário e a ação sobre as instituições da empresa e mesmo sobre as da *polis*.

Esta dupla articulação do trabalho com a cultura e as instituições está em estado latente em todas as organizações do trabalho, desde que mobilizem ofícios e cooperação. No estado *latente*, apenas! Pois a *realização* dessas articulações entre trabalho e cultura, entre trabalho e instituições depende, a montante e no fundo, da maneira como é pensada e operacionalizada a organização do trabalho, uma vez que é simultaneamente técnica e, *nolens volens*, política.

Quando essas articulações são de fato estabelecidas e mantidas pelo gerenciamento, geram, no mais das vezes, o *entusiasmo* entre os trabalhadores que enxergam a possibilidade de inscrever o seu próprio trabalho

em uma obra ou em uma ação que os *transcende*. O entusiasmo aqui não tem apenas o estatuto de “suplemento de alma”, ele se manifesta a cada vez que é realizada esta experiência da contribuição em relação à cultura ou à política. E mesmo a partir do simples momento que o acesso a essa experiência surge como meta possível ou como promessa. É testemunha de um tal fenômeno a paixão e a paciência daqueles e daquelas que se engajam em longos estudos difíceis, com vistas, precisamente e graças ao trabalho, ao registro específico da obra ou da ação.

Trabalho e necessidade de transcendência

Em diferentes oportunidades mencionei que esta relação com a transcendência no trabalho não é um detalhe acessório, nem simples suplemento da alma que se poderia tratar com sarcasmo sem que isso acarretasse sérios inconvenientes. A *necessidade de transcendência* é uma invariante do gênero humano, da qual testemunham as civilizações, as culturas e as religiões. Uma invariante do gênero humano não é uma invariante do ser humano individual, como o é o corpo humano que, independente de seus traços particulares e únicos, compartilha um conjunto de características com todos os demais corpos humanos, de maneira que, não obstante as variações entre os corpos singulares de cada indivíduo, todo corpo humano possui traços comuns com os demais corpos, graças ao que o corpo humano deve ser reconhecido como uma invariante que se encontra em todo ser humano.

Assim, a necessidade de transcendência é uma invariante do *gênero humano*, o que não quer dizer que a encontremos em cada ser humano, qualquer que seja. Mas uma invariante, seja ela do gênero humano e não própria a cada indivíduo, permanece uma invariante, o que significa que não se pode tratá-la como elemento contingente da condição humana. Uma sociedade humana só pode perdurar se uma via seja copiosamente aberta para a transcendência. Tal é a vocação da cultura, se por cultura entender-se o conjunto das obras que os habitantes da *polis* realizam juntos para honrar a vida.

Desta necessidade de transcendência muitos filósofos se referiram desde a Antiguidade. Mas a partir do Iluminismo não há mais unanimidade sobre sua quiddidade. A necessidade de transcendência é uma invariante cuja abolição levaria, de maneira inevitável, a uma posição de perigo para os seres humanos e à decadência de sua *polis*? Ou, ao contrário, ela corresponde a uma ilusão arcaica deletéria que se constitui como obstáculo ao progresso científico e social da humanidade? Parece um tanto incongruente que um clínico intervenha no terreno que releva da soberania dos filósofos. Mas o fato é que a clínica de hoje – aquela que se manifesta pelas patologias, em particular depressivas no mundo do trabalho, de uma parte; e que se manifesta pela violência no mundo excluído do mundo do trabalho, de outra –, assim, a clínica de hoje pleiteia pela primeira hipótese: todas essas patologias depressivas e essas condutas violentas se ampliam concomitantes à desestruturação profunda das relações entre trabalho e cultura, assim como à capitulação das aspirações à transcendência em face da irresistível ascensão do “realismo” dito “realismo econômico”.

A aspiração à transcendência poderia selar com o “trabalhar” ligações de coalescência ou de concatenação. Reencontramos aqui, no âmbito da relação subjetiva com o trabalho, questões que lembram o debate entre os partidários do utilitarismo e os do paradigma do talento,²⁰ na teoria social. Deranty *et alii* escrevem a propósito:

O paradigma do talento autoriza observar que não há o que escolher entre interacionismo interpessoal puro e troca utilitária de bens; que as duas lógicas de interação simbólica e material estão imbricadas e cada qual dependa da outra.²¹

20 Christian Lazzeri & Alain Caillé, “Recognition today. The theoretical, ethical and political stakes of the concept”, in Jean-Philippe Deranty, Danielle Petherbridge, John Rundell & Robert Sinnerbrink (dirs), *Recognition, work, politics: New directions in french critical theory*, Leiden-Boston, Brill, 2007.

21 Jean-Philippe Deranty, Danielle Petherbridge, John Rundell & Robert Sinnerbrink (dirs), *Recognition, work, politics: New directions in french critical theory*, Leiden-Boston, Brill, 2007, p. 14.

É esta imbricação que deve ser caracterizada na esfera do trabalho, no âmbito da qual as relações sociais de trabalho são antes submetidas a uma regra de troca utilitarista mas onde, de fato, há sempre algo a mais que transborda do estrito espaço de interação utilitarista, sem o que nenhuma produção seria possível. Meu objetivo, aqui, é salientar o que já foi dito no capítulo 2 do primeiro tomo sobre a inteligência no trabalho, e particularmente sobre o zelo.

Para retomar sumariamente o que se está discutindo, pode-se dizer que, para viabilizar uma produção deve-se dispor do zelo e das habilidades dos trabalhadores. Quer queira quer não, adquirir essas habilidades passa por um engajamento do corpo, de sua sensibilidade e finalmente de sua subjetividade como um todo, incluindo-se mesmo o envolvimento da intimidade mais privativa, a do sonho. A relação de troca entre o patrão e o assalariado é desigual: não apenas devido ao capital, mas ainda porque o que oferece de fato o trabalhador para produzir um trabalho de qualidade passa por um envolvimento total, psíquico afetivo e corporal, enquanto o empregador investe tão só o seu dinheiro.

O que sugere a clínica do trabalho e que tento mostrar no primeiro tomo é que não há maneira de fazer de outra forma senão se envolver com convicção em sua tarefa, isso para todos que buscam trabalhar bem. Assim é necessário correr riscos importantes em relação a si mesmo (problema da aquisição das habilidades profissionais) e em relação aos demais (problemas colocados pela atividade deôntica e pela cooperação). Para recapitular os elementos da clínica em uma significação sintética, pode-se dizer que não há produção de qualidade sem que haja um consentimento, em certa medida um “dom de si”. O paradigma do dom está direcionado em essência na troca de bens e de objetos. O trabalho ordinário nos situa frente a um dom de si que, a um só tempo, é comum e irredutivelmente necessário à produção.

A experiência do trabalho põe frente a frente o trabalhador hábil e esta provação do risco em relação a si, do desafio contínuo, comovente e excitante por um lado; provação perigosa, angustiante e dolorosa, por outro.

É o preço desta experiência desestabilizadora da confrontação com o real e do que ela supõe de resistência e de implicação subjetiva que estaria nos pressupostos da coalescência ou da concatenação com a aspiração à transcendência. A transcendência está atrelada a esta provação do real, em tudo o que apresenta de desestabilizador, o que pode afetar a confiança em si, ou até mesmo de comprometimento da identidade. O trabalho, deve-se reconhecê-lo, pode deixar louco! A aspiração à transcendência é como uma segunda voz, um contracanto acoplado a uma espécie de canto da inteligência do corpo no trabalho. O salário (com maior incidência para as gratificações materiais) não pode equivaler à implicação da subjetividade como um todo. O salário não pode ser um contracanto para esta experiência subjetiva fundamental da provação da resistência ao real. Ou, para continuarmos nas metáforas musicais, pode-se preferir à arte do contraponto a da fuga para explicar a aspiração à transcendência, como contrasujeito do zelo no trabalho. Em outros termos, se de fato o trabalho de qualidade passa pela *aquisição* e a *mobilização* de habilidades que implicam o *dom de si*, compreende-se com facilidade que em contrapartida as gratificações esperadas possam tomar a forma extraordinária da transcendência, em forma de um novo dom, um contradom.

Tratar esta troca sobre o modo do dom e do contradom é sem dúvida um reducionismo, porque o que está em causa é incomensurável. O que esperam os trabalhadores, mais do que uma simples contrapartida ou gratificação proveniente do exterior, é a possibilidade de transformar essa experiência subjetiva do trabalho situando-a em continuidade ou então próxima às preocupações da gravidade daquelas próprias à subjetividade confrontada a seus limites: a imortalidade, o sagrado, o belo.

A possibilidade de contribuir mediante o seu trabalho para a obra comum da cultura pode suscitar, como contrapartida do dom de si, o entusiasmo de uma participação ao que realmente é revestido de valor. A operação – ou a troca aqui – é de ordem simbólica.

Já que o trabalho é a razão ou o motivo deste dom de si, que este trabalho seja então engrandecido e posto ao patamar do que importa

para a minha subjetividade, tomando lugar na ordem do belo, do sagrado, da imortalidade!

Assim, a aspiração à transcendência nasce em todos os que de fato conheceram os riscos psíquicos inerentes à provação do real, e que conseguem suportá-la sem capitular; em todos, em suma, os que se envolvem com o seu trabalho.

Se se admite esta metáfora do contraponto ou da fuga, compreende-se que o contracanto ou o contrassujeito – aqui representado pelo acesso à transcendência por seu próprio trabalho – é uma condição simbólica não contingente do trabalhar, o que da vida está engajado no trabalho é aqui desempenhado na fuga e não no salário, quer dizer, na articulação entre o sujeito – o dom de si – e o contrassujeito – a transcendência.

Sublimação e política

No sentido estrito do termo, a *sublimação* é indissociável do acesso ao registro da cultura ou do político. O entusiasmo que colore a experiência da participação à obra ou à ação se experimenta de maneira efetiva como uma dilatação do desejo, mas também como uma intensificação quase simultânea do prazer, os dois termos podendo aqui dificilmente estar dissociados, como o expressa o termo único alemão “Lust”. A intensificação do prazer, neste caso, procede da experiência de uma ampliação excepcional da vida, da vitalidade, que se experimenta em si pelo movimento da participação. O entusiasmo pode constituir uma das formas, segundo Freud, de compensação acordada ao Eu, em contrapartida à renúncia da satisfação sexual da pulsão: *Triebverzicht*.

Mas o entusiasmo não é apenas uma experiência afetiva. É ainda o testemunho de um processo ético no qual, graças à sua obstinação, a inteligência consegue superar a resistência do real. Processo no âmbito do qual o registro do “trabalhar” *stricto sensu* transcende no registro da descoberta, da invenção, da criação ou da obra. Processo no âmbito do qual o trabalho dá acesso ao registro da beleza e que foi objeto no capítulo sobre a engenhosidade e o reconhecimento. Processo no qual

se conjugam a ética e a estética em um movimento que se aproxima ao que Paul Audi teoriza sob o nome de “est-ética”.²²

Ao entusiasmo no trabalho, a maioria dos seres humanos têm acesso, desde que estejam em medida de operar os saber-fazer de ofício. É contudo possível estabelecer uma distinção da dimensão ética da sublimação entre a sublimação colocada a serviço da luta *pelo reconhecimento* (que releva, com certeza, da liberdade da vontade) e a sublimação *para honrar a vida*.

A sublimação orientada em busca do reconhecimento está acoplada aos desdobramentos irreduzíveis da identidade que procura colocar-se em provação no trabalho para dele sair engrandecida. No capítulo dos limites axiológicos do reconhecimento (capítulo 3 deste volume), observei que o recurso necessário ao olhar do outro para confirmar a identidade (incluindo quando este último passa por provações racionais de julgamento) traz consigo o risco de dependência. Assim, a luta pelo reconhecimento implica a liberdade da vontade, com certeza, mas pode fazer a economia da autonomia ética subjetiva. Esta autonomia subjetiva começa apenas quando a luta pelo reconhecimento e pela identidade for superada e, com ela, o risco de dependência em relação ao julgamento do outro.

A autonomia ética subjetiva é, muito certamente, uma autonomia em relação ao julgamento e ao olhar do outro. Mas essa autonomia em relação ao outro só é possível baseada em uma autonomia vis-à-vis os seus próprios movimentos internos, em particular em relação às suas próprias pulsões e, de forma mais ampla, acerca do “Sexual”. O conflito entre a busca de satisfação pulsional pela via sexual-erótica ou, ao contrário, pela via da sublimação implica a referência a um *ideal ético* devidamente pensado como tal no termo de uma perlaboração que se anuncia ao final como uma exigência de *honrar a vida*. A volta narcísica da relação com o trabalho não beneficia, neste caso, à identidade, uma vez que ela já se encontra estabilizada: traduz-se antes pelo

22 Paul Audi, *Créer*, Paris, Encre Marine, 2005, pp. 20-21.

aumento do amor de si e pela ampliação da subjetividade. Mas trabalhar para honrar a vida é também uma aventura trágica, na medida em que o caminho empreendido pode levar ao afastamento das opções da maioria (autonomia ética): ao desejar honrar a vida, ou ao recusar em outras circunstâncias desonrá-la, pode-se ser levado à ruptura com o julgamento dos outros e cair na solidão. Trabalhar para honrar a vida leva sem dúvida em si uma promessa de realização, mas é também uma via espinhosa, exposta a uma dupla ameaça: a de fracassar nesta via e a de se encontrar só.

Se de fato a emancipação compartilha do “trabalhar para honrar a vida” (sublimação no sentido restrito), então a organização do trabalho deve ser compreendida como uma questão política. A sublimação no sentido amplo (para o reconhecimento) é coisa de todos. A sublimação no sentido restrito (para honrar a vida) e suas relações com o político e a cultura (*via* a cooperação e a deontologia do fazer) só mobiliza a responsabilidade e implica a subjetividade de certos membros da comunidade humana: aqueles que dispõem não apenas da “liberdade da vontade”, no sentido dado ao conceito por Harry Frankfurt, mas ainda da “autonomia ética subjetiva”.

Os outros que não gozam dessa autonomia e permanecem presos à luta pelo reconhecimento e pela identidade transitam essencialmente pelo pré-político. A multidão daqueles que, ao formarem a maioria, estão ocupados na luta pela identidade, seguem quase sempre a via indicada pelos outros: por aqueles que, ao disporem da autonomia ética, indicam a via do “trabalhar para honrar a vida”, a via do político e da cultura. E quando esses últimos se perdem, arrastam consigo, por caminhos “erráticos”, a maioria que os segue em toda circunstância.

Sobre a minoria dos sujeitos com acesso à autonomia ética repousa, ao final, a responsabilidade esmagadora de indicar a via a permitir que o trabalho termine por conduzir para o político e a cultura.

À direção da empresa cabe, *de facto*, a responsabilidade de assegurar as condições a permitirem à atividade deôntica de se implantar em seu seio (espaço de deliberação interno). No contexto mais

recente, as direções de empresas, mesmo se divulgam *slogans* sobre “empresa cidadã”, abjuram esta responsabilidade moral e política ante a deontologia e a cultura no trabalho em prol de uma redução da racionalidade da ação tão só como racionalidade cognitiva, instrumental e estratégica. Afinal, verifica-se que a relação de forças entre as direções de empresa que operam no sentido da despolitização e essa minoria que tem a responsabilidade, *de facto*, de procurar as vias da emancipação a permitirem conduzir o trabalho ordinário à cultura, essa relação de força é desfavorável à minoria. Nesse contexto, o risco é que a autonomia ética subjetiva e o “trabalhar para honrar a vida” se refugiem na formação de uma resistência coletiva ou em formas de autonomia solitária, enquanto a maioria se deixa levar pela demagogia ou pelo despotismo de dirigentes que lhes prometem ou lhes concedem efetivamente gratificações no registro do reconhecimento.²³

Ao deixar adotar pelas empresas estratégias organizacionais que levam à desestruturação do espaço de deliberação interno, bem como da deontologia do fazer e das solidariedades no seio das empresas, os políticos correm o risco de esgotar a corrente que alimentava a cultura pelo trabalho e que seguia seu caminho, fizesse chuva fizesse sol, isso até os anos 1970. Mesmo se não se acorda uma atenção suficiente ao risco de uma deriva totalitária imposta pela despolitização das novas formas de organização de trabalho, é necessário ficar atento sobre o fato de a ruptura das ligações entre o trabalho ordinário e a cultura significar o ingresso na decadência. Decadência da qual se pode reear que o colapso progressivo do entusiasmo no mundo do trabalho, de um lado, o surgimento dos suicídios nos locais de trabalho, de outro, sejam os sinistros sintomas evolutivos.

23 Stefan Voswinkel, “L’admiration sans appréciation. Les paradoxes de la double reconnaissance du travail subjectivisé”, *Travailler*, n. 18, 2008; Hermann Kocyba, “Anerkennung, Subjektivierung, Singularität”, tradução francesa: “Reconnaissance, subjectivation, singularité”, *Travailler*, n. 18, 2008; Luc Boltanski & Ève Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.

Uma política do trabalho

Procurar restabelecer a continuidade da relação entre o trabalho, a deontologia do fazer e a democracia supõe a mediação de uma correia de transmissão política, essa mesma que, por deter conhecimentos circunstanciados sobre a força colossal do trabalho em relação ao estabelecimento das solidariedades, da civilidade, da cultura, do direito e das instituições – para o melhor como para o pior – está em condição de estabelecer os princípios e colocar em operação os meios de uma “política do trabalho” integral, política que elevaria de forma deliberada a questão do “trabalhar” em uma posição de prioridade, antes mesmo do que a do emprego. Uma “política do trabalho” *stricto sensu* teria de elaborar, em primeira mão, uma doutrina do trabalho apoiada na reavaliação sistemática das relações entre o trabalho e a *polis*, entre o trabalho e a violência ou a civilidade, entre o trabalho e a escola, entre o trabalho e a cultura, entre o trabalho e a democracia.

Em seguida, pensar nas disposições necessárias para fazer evoluir em profundidade os princípios e métodos de direção e gerenciamento, de maneira que os dirigentes não possam se isentar de suas responsabilidades em relação ao impacto sobre a sociedade das relações sociais de trabalho que eles instauram em suas empresas ou em seus órgãos públicos *via* a organização do trabalho.

Uma política do trabalho implicaria ainda a formação de um número suficiente de pesquisadores e professores, de forma a remanejar os conteúdos do ensino em grandes escolas destinadas à formação de engenheiros, administradores e economistas, de maneira que ofereçam ao trabalho o lugar consequente que deveria já há muito ocupar nos currículos acadêmicos.

Mas medidas deste alcance não constituem uma simples cosmética aqui e acolá. Introduzir o ensino dos princípios de uma política do trabalho nas universidades e demais instituições de ensino superior é colocar um pé dentro da cidadela e isso só pode criar uma série de resistências, de sabotagens, de resistências diversas por parte

dos corpos constituídos. Para que os grandes servidores do Estado e os governos levem adiante uma política do trabalho, seria necessário que fossem informados sobre os seus princípios e que fossem convencidos de sua justeza. Tendo em conta o que ocorreu no campo do trabalho nos últimos 30 anos, seria necessário para tanto operar uma verdadeira mutação, e isso de uma forma tão grandiosa como o foi a profunda virada neoliberal. A mudança só é possível se for apoiada por um debate de dimensões nacionais.

Um remanejamento político tão considerável parece hoje bem pouco provável. Talvez mesmo impossível. Mas então a decadência de nossa cultura e de nossa sociedade não poderá ser combatida.

Das ciências do trabalho, no entanto, tiramos outra lição essencial: nenhuma empresa, nenhum serviço ou órgão público, nenhum exército, nenhuma organização, nenhum Estado pode funcionar sem a mobilização da inteligência e sem o zelo daqueles e daquelas que em cada instituição citada *trabalham*. Tirar as consequências filosóficas da clínica do trabalho é admitir que nenhum sistema funciona apenas por seu gênio próprio e que só perdura se conduzido pela livre vontade de alguns e pelo consentimento livre de alguns outros. Em outros termos: a condição do homem moderno que conhecemos atualmente nada tem de irremissível. A decadência de nossa cultura não releva de nenhuma fatalidade. Ela é o produto mesmo de nosso zelo.

Por enquanto, o encontro não está confirmado com a verdadeira política do trabalho, porque os responsáveis pela nação não estão convencidos de sua relevância e, ademais, não têm qualquer interesse pela cultura, a civilização, ou mesmo a emancipação. Os que desejariam resistir já estão exaustos e começam a acusar seriamente os golpes da ruína do viver junto e das solidariedades, perderam o jeito dos saber-fazer que colocava o trabalho como um degrau para o exercício das competências democráticas e políticas. A conjuntura não está propícia para a plena recuperação das políticas do trabalho. É antes tempo para a controvérsia, a argumentação no campo da filosofia. Talvez não seja tempo de adiantar conclusões, apenas mo-

Christophe Dejours

mento de meditação, de elaboração de princípios simples, como esse de Braque, que propus como epígrafe no primeiro tomo:

“Contentemo-nos em fazer refletir, não busquemos convencer”.

