

Baudelaire – O tédio na era do capitalismo avançado

Bernardo Esteves Barbosa Vaz de Castro

**Dissertação em Ciências da Comunicação – Cultura Contemporânea e
Novas Tecnologias**

Bernardo Esteves Barbosa Vaz de
Castro, Baudelaire – O tédio na era
do capitalismo avançado, 2016

Setembro, 2016

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção
do grau de Mestre em Ciências da Comunicação, realizada sob a orientação
científica de Prof.^a Maria Lucília Marcos.

Dedico esta dissertação à Prof^a. Maria Lucília Marcos,
à minha Mãe, ao José, ao Joaquim e ao Capela.

Baudelaire – O tédio na era do capitalismo avançado

Bernardo Esteves Barbosa Vaz de Castro

O mote desta dissertação nasce de uma apropriação do título dado por Benjamin ao ensaio sobre Baudelaire, «O poeta na era do capitalismo avançado». Tal como Benjamin, propomos ler a modernidade através da singularidade poética e dos escritos em prosa de Baudelaire. No entanto, o enfoque aqui dado pretende cingir-se ao tédio resultante desse «capitalismo avançado»; tal como actualizar essas considerações e traçar elos que unam os tempos. Encontraremos na modernidade, tal como na actualidade, subjectividades heróicas que negam a totalização desse processo. O *dandy*, o *flâneur*, o artista ou o poeta serão a chave pelo qual redescobrimos as potências encerradas na modernidade e através delas avaliamos a lição legada, trilhando novas possibilidades subjectivas para a actualidade. Contra a massa ou o trabalho, propomos a multidão e o ócio; contra a técnica enquanto exploração, o cuidado com o mundo e a necessidade de ligação.

Palavras-Chave: Tédio, Ócio, Lazer, Trabalho, Capitalismo, *Dandy*, *Flâneur*, Massa, Multidão, Labor, Acção, Força Produtiva, Mundo, Técnica

Índice

Metodologia..... 7

O Passado e o Presente

1. A cigarra e a formiga..... 12
2. O ouro está nos campos..... 16
3. O Sentido! Que Sentido?..... 23
4. O medo devora a alma..... 29

Da Nuvem à Resistência

5. Astro e desastre..... 37
6. *En Garde*..... 46
7. À sombra das multidões em flôr..... 53

Os Marginais

8. Paraísos potenciais..... 65

Bibliografia..... 76

Metodologia

«A crítica da obra é o seu autoconhecimento.»

Maria Filomena Molder
O Químico e o Alquimista
Benjamin, leitor de Baudelaire

A leitura que propomos de Baudelaire, assim como da modernidade e actualidade, advém de uma incursão de natureza filosófico-literária. Tal reflexão procura quebrar barreiras clássicas na distinção entre filosofia e literatura, recolhendo as singularidades de cada abordagem na caracterização de um tempo que não pode estar limitado a uma interpretação. Foucault no ensaio que dedica ao Iluminismo convocará Baudelaire, destronando a preponderância da leitura kantiana como chave da modernidade. Esta incursão não pretende negar a importância que a filosofia detém na reflexão de um tempo, apenas torna possível uma reconciliação entre ambas que desde Platão, com a expulsão dos poetas da República, determinou o lugar hegemónico da filosofia na modelagem do pensamento. A mesma preocupação é partilhada por Heidegger, nos escritos sobre Hölderlin, ou na admissão de Deleuze e Guattari de que por vezes os poetas tocam as raias da filosofia e vice-versa. Não teria sido possível compreender determinadas influências, mais enraizadas na sociedade, se nos limitássemos a compreender o fenómeno complexo que é a modernidade através de uma leitura estritamente filosófica. A influência que hoje detêm Flaubert, Proust ou o *olhar gastronómico* de Balzac no nosso pensamento, apresenta-se como incontornável. Porque o prazer de um livro, tal como Proust nos apresenta, «contém todas as belas formas de linguagem abolidas que guardam as recordações de usos, ou de maneiras de sentir que já não existem, marcas persistentes do passado com que coisa alguma do presente se parece e de que o tempo, ao passar por elas, só pôde avivar mais a cor» (Proust, 2011: 48). A literatura, ao contrário de muita filosofia, promove ainda um carácter mais amistoso entre aquele que lê e o objecto que se oferece. Podemos deixar-nos inebriar por um livro e nele reencontrar a cidade de Paris,

os seus *boulevards*, a sua gente e as suas vivências. É um acto indiscreto de entrar numa casa e acomodar-se num cadeirão, como um despertar proustiano, de onde uma outra sociedade nasce. A filosofia raramente toca o plano da vida com a mesma intensidade, por isso, nos sentimos mais facilmente tentados a interpelar um escritor que um filósofo. Os casos de Benjamin ou Nietzsche são excepções raras, onde «a leitura é exactamente uma conversa com homens muito mais sensatos e mais interessantes do que os que podemos ter ocasião de conhecer à nossa volta» (Proust, 2011: 25).

A importância da literatura tal como da filosofia no pensamento sobre uma obra, impede-nos ainda de cometer um erro primordial. «Se uma obra só pode ser iluminada a partir de si própria, temos de evitar que se torne o depositário de tudo aquilo que arrastamos da nossa vida para com ela» (Molder, 2011: 60). Ambas negam a singularidade e a vaidade inscrita em nós da originalidade do pensamento, como negam à obra o fechamento sobre si própria. É importante que haja outras vozes¹ que se imponham contra o pecado do sujeito e reverberem no nosso espírito múltiplas conjecturas. O acto da leitura deve ser sempre duplo, desvelando um conhecimento de si e do mundo, simultaneamente. A este processo, podemos chamá-lo de *crítica*. Nenhuma outra abordagem é tão importante quanto a crítica e a necessidade que ela origina «está vocacionada para descobrir aquilo que de outra maneira não é imediatamente reconhecível na obra: que ela seja um objecto de saber (em rigor, a beleza)» (Molder, 2011: 60). Só através da crítica podemos «estabelecer a relação entre filosofia e arte» (Molder, 2011: 55) que procuramos como método na análise de Baudelaire com o seu tempo, com o pensamento desse tempo e com as marcas que persistem no nosso tempo. Molder destaca um aspecto importantíssimo de que «o estudo benjaminiano de Baudelaire é uma das tematizações mais decisivas do que seja

Nota: Todas as indicações bibliográficas usadas no corpo e notas de rodapé terão como referência a edição utilizada. A data original referente às publicações dos livros, estará somente contemplada na bibliografia final. No corpo de texto qualquer citação será sempre feita em português, havendo casos onde o original é contemplado através da nota de rodapé. Salientamos que a tradução do texto do Foucault, referente ao Iluminismo, na ausência de uma tradução portuguesa, foi realizada por mim.

¹«O que é preciso, pois, é uma intervenção que ao mesmo tempo que vem de outra pessoa, actue no fundo de nós próprios, é de facto a impulsão de outro espírito, mas recebida no meio da solidão.» (Proust, 2011: 33)

a história, entendida como relação magnética entre um agora e o seu outrora» (Molder, 2001: 56).

Compreender esta premissa foi crucial na leitura que de Benjamin e Baudelaire traçámos, porque actualizar testa continuamente as possibilidades de legibilidade de um livro ou autor. Se alguma ficção científica, por exemplo, nos parece datada e circunscrita a um tempo do qual o seu resgate para a actualidade se apresenta como impossível, provém de uma relação na qual o livro está excessivamente inscrito num tempo e o leitor é fruto de uma superação desse tempo. Os perigos que poderiam resultar de uma leitura de Baudelaire, sobre a sua modernidade tão profundamente gravada na obra, apresentam-se na verdade como hipóteses frutíferas à leitura da actualidade. Porque mais do que circunscrever Baudelaire na história da literatura, este é um «momento da história em geral²». Contra o historicismo³, propomos que Baudelaire, tal como a leitura crucial de Benjamin, se apresente nesta dissertação sob a forma de uma «constelação⁴». Dar visibilidade ao traço que une os pontos, não resulta de uma consciência da actualidade mas de uma tarefa enquanto «contemporâneos⁵». Mais do que nos cingirmos a um tempo ou relacioná-los de modo linear, através de cortes abruptos explicados pela mera casualidade proveniente da proximidade temporal, propomos uma coexistência de autores de carácter intempestivo que continuamente exigem de nós leitores outros eixos de pensamento.

Uma obra enquanto destabilizar e agir sobre as nossas condições presentes, tal como faça mover estruturas sedimentadas do passado, deverá permanecer continuamente fora das estantes. Mesmo que muito sobre Baudelaire se tenha dito e escrito, mais importante que tomar o fio dos discursos produzidos, é começar pela própria obra. O recurso à citação, mais do que uma fonte de legitimação de ideias, deve ser primordial no trabalho crítico. Foi essa a mais valiosa e essencial lição que retiramos da leitura de Benjamin sobre Baudelaire, no qual a «crítica é uma questão de

² «A história literária não é apenas uma disciplina, representa antes, na sua evolução, um momento da história geral.» (Benjamin, 2015: 130)

³ «O historicismo limitou-se a estabelecer um nexos causal entre vários momentos da história. Mas um facto, por ser causa de outro, não se transforma por isso em facto histórico.» (Benjamin, 2008: 20)

⁴ «Apreende a constelação em que a sua própria época se insere, relacionando-se com uma determinada época anterior.» (Benjamin, 2008: 20)

⁵ «O tempo do destino é o tempo que, a cada momento, pode tornar-se *contemporâneo* (não actual). Está submetido à ordem da culpa que nele determina esta conexão. É um tempo não autónomo, e nele não existe nem presente, nem passado, nem futuro.» (Benjamin, 2008: 24)

distância certa. O seu elemento é o de um mundo em que o que importa são as perspectiva e os pontos de vista, e em que ainda era possível assumir uma posição» (Benjamin, 2004: 53). O espaço criado em Benjamin na leitura de Baudelaire permite essa distanciação, no qual cada um decide revelar o seu «segredo⁶».

Se a recorrência a Benjamin, tal como a Foucault, foram cruciais ao que pretendemos defender, há aspectos divergentes que não devem ser esquecidos. Tornámos explícita a crítica a uma certa inadequação da leitura foucaultiana às condições actuais, através de Han. Contudo, existe um caminho tomado fundamental que visa separar a massa da multidão, na defesa da multidão em prol da massa, no qual Benjamin não poderia ser convocado. Porque é precisamente através da massa que Benjamin lerá Baudelaire⁷. Aproveitámos somente as considerações tecidas por Benjamin sobre o tempo de Baudelaire para fundamentar que o processo do capitalismo, apesar dos seus indícios «avançados», destoava ainda da cidade de Londres de Engels ou de Dickens. Outra pergunta fundamental que poderá advir da leitura desta dissertação prende-se com dois importantes conceitos em Baudelaire e Benjamin. Não é nosso objectivo negar a relevância da «aura», assim como do «*spleen*». Porém se a aura nos obrigaria a uma incursão fundamental em torno dos objectos dessacralizados e da reprodutibilidade técnica⁸, comprometendo por vezes a reflexão em curso a uma deriva do cerne desta dissertação, o *spleen* provém de uma outra natureza problemática. Não invocando directamente o conceito, aludimos a uma certa tendência inscrita no pensamento das épocas de transição para a catástrofe. Tal como Benjamin descreve, o «*spleen* é o sentimento que corresponde à catástrofe em permanência» (Benjamin, 2006: 154). Não que Baudelaire tenha uma visão pessimista⁹, mas é precisamente pelo *spleen* que Baudelaire cultiva o seu fascínio pela

⁶ «Tentar conhecer a obra de arte é como travar conhecimento com «uma pessoa bela e atractiva, mas que traz consigo um segredo». A fim de encontrarmos um acesso para essa pessoa, vamos à procura dos seus parentes. Os parentes das obras de arte são os problemas filosóficos. O segredo da arte é, tal como o segredo da vida, um segredo visível.» (Molder, 2014: 20)

⁷ «As massas são qualquer coisa de tão intrínseco em Baudelaire que em vão procuraremos nele a sua descrição.» (Benjamin, 2006: 118)

⁸ «a técnica da reprodução liberta o objecto reproduzido do domínio da tradição. Na medida em que multiplica a reprodução, substitui a sua existência única pela existência em massa. E, na medida em que permite à reprodução vir em qualquer situação ao encontro do receptor, actualiza o objecto reproduzido.» (Benjamin, 2006: 211)

⁹ «Baudelaire não é pessimista. E não é o é porque há nele um tabu do futuro. É isso que distingue mais claramente do seu heroísmo do de Nietzsche.» (Benjamin, 2006: 151)

Antiguidade¹⁰. Esse fascínio somente é abordado através da figura do *dandy*, estando no entanto distante dos modelos poéticos de Baudelaire. Enquanto o *dandy* surge circunscrito entre o passado aristocrático e a emergência de uma sociedade burguesa, a poesia de Baudelaire é construída entre a modernidade e um paraíso perdido¹¹.

¹⁰ «O *spleen* introduz séculos entre o instante presente e aquele que acabou de ser vivido. É ele que, incansavelmente, produz «antiguidade». (Benjamin, 2006: 156)

¹¹ «– Insatiatement avide / De l’obscur et de l’incertain, / Je ne geindrai pas comme Ovide / Chassé du paradis latin.» (Baudelaire, 2003: 176)

O Passado e o Presente

A cigarra e a formiga

“trabalho é a melhor polícia, que retém cada indivíduo pelo freio e que sabe impedir com firmeza o desenvolvimento da razão, do desejo e do prazer da independência. Pois faz despender enorme quantidade de energia nervosa, e subtrai essa energia à reflexão, à meditação, ao sonho, à inquietação, ao amor e ao ódio.”

Friedrich Nietzsche
Os Apologistas do Trabalho

Talvez um dos contos mais escutados na infância, por entre os leitos europeus, tenha sido a fábula de La Fontaine acerca da cigarra e da formiga. Esta pequena história perdura, imperturbável na sua verdade, porque o trabalho é o único garante possível à existência. Os sonhos da arte são arrancados às crianças, logo na sua mais tenra idade, levando a desprezar a cigarra e saudando o dever primordial do trabalho personificado na formiga. Só mais tarde compreendemos a infelicidade escondida neste pequeno gigante moral. A formiga é indistinta na sua comunidade, sendo um mero ponto negro entre tantos outros, que demonstram uma actividade perpétua e incessante. A cigarra, é claro, sofre a devida punição pela sua ociosidade. Mas neste desprezo pelo trabalho que a cigarra possui, ela eleva-o através da arte. O estar da cigarra não é um lazer disruptivo face ao frenético estado da formiga, é um convite sem retorno ao prazer do ócio. Este prazer é também ele criticado, por um excesso de hedonismo que vive refém do presente, sem analisar as consequências futuras da sua decisão. La Fontaine, neste pequeno conto, lega uma experiência que passará inalterável enquanto o mais enfático lamento diário resultar do trabalho. Não há forma de escapar a tamanha condenação, porque as estações seguirão o seu curso e as formigas continuarão o seu caminho, indiferentes a todos aqueles que tombarem a

seus pés por terem negligenciado a lição. Ingressar na vida de formiga, ou melhor, na chamada “vida activa”, não possibilita qualquer retrocesso. É a força que nos impele diariamente a acordar, a deitar, a organizar o dia, a organizar os tempos de descanso, em suma, ele totaliza o quotidiano até à chega cruel da morte. Só alguns, após uma vida despendida ao serviço desse gigante, podem gozar da sua reforma. Mas que reforma poderá resultar, depois de décadas consecutivas de domesticação de rituais diários, na fruição de um gozo livre do trabalho? O corpo e o espírito estão vergados, inevitavelmente. Ninguém resiste à sua determinação, pois é ele que coloca o mundo em movimento. Este movimento é cada vez mais paradoxal, apresentando-se como necessário e urgente em qualquer agenda política ou movimento sindical e em contrapartida os avanços técnicos demonstram de forma clara que estamos libertos dessa punição tão imemorial quanto o tempo¹².

O homem é a peça cada vez mais acessória na engrenagem da transformação do mundo, no qual vemos de forma esbatida a imagem do proletário antigo. Este continua a imitar os rituais demasiado incrustados na História para que deles possa interromper abruptamente a representação. Diariamente milhões de pessoas em todo o mundo interpretam o papel inexistente, o de trabalhador. Uma encenação absurda que desde a modernidade vem adquirindo um carácter mais grotesco, através da imagem da massa que nas horas de ponta se reúne para celebrar esse começar e findar do dia de trabalho. Baudelaire é o primeiro a pressentir, pelo cortejo fúnebre das vestes negras, os homens que por Paris desfilam na hora do «crepúsculo», que após mais um dia de trabalho, recolhem a casa¹³. Esta «paisagem» é o primeiro sintoma de uma época tomada pelo «capitalismo avançado», no qual, o palco por excelência é o da cidade.

¹² «Ora, sucede que, na terceira revolução industrial – a microelectrónica –, este mecanismo de compensação por expansão soçobra. É verdade que com a microelectrónica também são embaratecidos muitos produtos e criados outros novos (sobretudo no campo dos media). Mas, pela primeira vez, a inovação dos processos ultrapassa a inovação dos produtos. Pela primeira vez, há mais trabalho eliminado pela racionalização do que aquele que pode ser reabsorvido pela expansão dos mercados. No desenvolvimento lógico da racionalização, a robótica electrónica substitui a energia humana e as novas tecnologias das comunicações tornam o trabalho humano supérfluo. Desaparecem por inteiro sectores ou níveis anteriormente existentes na construção, na produção, no *marketing*, no armazenamento, na venda e mesmo na gestão. Pela primeira vez o ídolo trabalho submete-se involuntariamente a um regime de racionamento duradouro. E com isso cava a sua própria sepultura» (Krisis, 2003: 62)

¹³ «O soir, aimable soir, désiré par celui / Dont les bras, sans mentir, peuvent dire: Aujourd' hui / Nous avons travaillé! – C'est le soir qui soulage / Les esprits que dévore une douleur sauvage, / Le savant obstiné dont le front s'alourdit, / Et l' ouvrier courbé qui regagne son lit.» (Baudelaire, 2003: 218)

As cidades, desde então, vivem subjugadas a este ritmo, no qual uma procissão de veículos toma conta das vias alcatroadas, para assim levar e trazer as vítimas do trabalho. Um pouco mais de alcatrão e menos transeuntes, talvez seja esta a única clivagem estética entre o antes e o agora. Não há experiência menos agradável ao ocioso que cruzar os mutilados nestas horas, onde o grande inventário humano expressa somente um estado, o de mal-estar. Mesmo os entusiastas do trabalho, dificilmente resistem a esta negritude, porque nesse momento são confrontados com a verdadeira natureza da sua utilidade. Nessa «atmosfera obscura que envolve a cidade / Distribuindo paz e angústia pelos homens¹⁴» (Baudelaire, 2003: 343). Mesmo aqueles que são confrontados com a paz que esta hora lhes devolve, logo são lançados na terrível angústia do dia seguinte. Serão novamente repetidos os mesmos gestos, os mesmos trajectos, onde os acontecimentos se tornam indistintos, mesmo o tão desejado fim-de-semana, ao fim de alguns meses, é parte indiscernível. No entanto, não podemos ignorar os Homens que clamam pelo trabalho. Ainda os há, talvez até em maior número ou porque talvez o seu desespero seja mais perceptível. Se por algum motivo fossem impedidos de trabalhar e lhes fosse exigido somente o descanso, certamente que encontrariam algum afazer dentro do estado mais letárgico. Talvez mesmo sonhassem com as tarefas de escritório e lá, nesse lugar imagético do empreendedor, pudessem suportar a ausência da escravidão. Outros, talvez, sucumbiriam. É comum objectar a sanidade dos recém-reformados, indicando sinais visíveis de demência, porque estes são despejados para uma (nova) vida com a qual desaprenderam a viver. Apenas lhes resta esperar que a morte os liberte desse encargo que é o tempo eterno, o tempo da vida sem trabalho. Se conseguimos compreender este triste retrato, como imaginar, se não através do suicídio ou de um estado de demência, por parte de um entusiasta arrancado abruptamente do seu quotidiano de trabalho e do qual anseia ainda tantos anos de sujeição?

Os Homens sabem que pouco tempo lhes resta, que a sua tarefa é cada vez mais insustentável, mas contra qualquer intuição deste género o sistema neocapitalista redobra a carga de teatralidade no trabalho. O Estado não pode mais oferecer como real a quimera do “pleno emprego”, porque a crise jogou milhões para

¹⁴ «atmosphère obscure enveloppe la ville,/ Aux uns portant la paix, aux autres le souci.» (Baudelaire, 2003: 342)

uma situação sem retorno¹⁵. Agora estão “fora do mercado de trabalho”, é esta a nomenclatura que se usa. Dividimos a sociedade em dois tipos, “fora” e “dentro” do mercado de trabalho. Todos os cidadãos activos ingressam neste jogo involuntariamente. Nenhum pode recusar a categoria da aptidão ao trabalho, mesmo os mais insuspeitos, que anteriormente eram postos à margem por parte de um mercado que reclamava apenas homens *novos*¹⁶ e *saudáveis*¹⁷. Hoje vemos desfilar um sem número de pessoas portadoras de incapacidade física ou mesmo mental, realizando tarefas como qualquer outro cidadão “normal”. O discurso atravessa sempre este estranho vector entre a “normalidade” e a correspondente “utilidade” ao serviço do trabalho. Os próprios “incapacitados” souberam a cruel realidade quando exigiam os seus direitos, porque ou trabalhariam, ou nunca poderiam ser assimilados por parte da restante sociedade. Foram diversas as minorias que reclamaram o trabalho como estandarte dos seus direitos fundamentais. Os negros depois de centenas de anos como escravos reclamavam o direito a um trabalho de “branco”, as mulheres reclamavam o direito na execução de tarefas “masculinas”, o proletário desejava fazer a revolução, mas clamava pelos mesmos princípios de trabalho pelo qual o mito da burguesia se cumpria. O trabalho é portanto este estranho agregador,

¹⁵ «Também a afirmação de que o trabalho seria uma necessidade eterna, imposta ao homem pela natureza, foi completamente posta a ridículo pela crise da sociedade do trabalho. Há séculos que vem sendo pregado o princípio da inevitável adoração do ídolo trabalho, quanto mais não fosse porque as necessidades não poderiam ser satisfeitas por si mesmas, sem o suor do labor humano. E a finalidade de toda a organização do trabalho seria, obviamente, a satisfação dessas necessidades. Se isto fosse verdade, a crítica do trabalho seria tão pertinente como a crítica da força gravidade. Mas, neste caso, como poderia uma «lei natural», que o fosse realmente, entrar em crise ou inclusivamente desaparecer? Os porta-vozes do campo de trabalho social, desde a senhora neoliberal que come caviar e é maníaca pela eficiência, até ao sindicalista tipo barriga-de-berveja, quando invocam o carácter pseudo-natural do trabalho, entram em crise de carência argumentativa. Ou, como quererão eles explicar-nos que hoje e dia três quartos da humanidade se estejam a afundar na necessidade e na miséria, só porque o sistema da sociedade do trabalho já não pode utilizar os seus préstimos? (Krisis, 2003: 29-30)

¹⁶ «Com efeito, o anúncio pede um vendedor idoso, com idade compreendida entre os 25 e os 26 anos, para um armazém de confecção masculina. Por esta ordem de ideias, as crianças de berço, não tarda, contar-se-ão entre os jovens. Mas, partindo do princípio de que o armazém de confecção tem um conceito extremo de juventude, o certo é que hoje o limite de idade da vida activa baixou de maneira considerável e que, lamentavelmente, aos quarenta anos, muita gente que ainda se sente em plena forma já está, do ponto de vista económico, morta» (Kracauer, 2016: 59-60)

¹⁷ «A jovem raquítica catapultada para o secretariado pessoal, graças ao seleccionador, foi extraordinariamente bafejada pela sorte. Hoje em dia, o aspecto exterior desempenha, regra geral, um papel decisivo, e não é preciso sofrer-se de raquitismo para se ser eliminado. «Da enorme oferta da força de trabalho», escreve o deputado social-democrata Julius Moses, «resulta necessariamente uma certa “selecção” física. Imperfeições físicas muito notórias, ainda que em nada afectem a aptidão para o trabalho, enfraquecem socialmente as pessoas transformando-as prematuramente em inválidos involuntários do trabalho» (Afa-Bundeszeitung, Fevereiro de 1929)» (Kracauer, 2016: 31)

que tal como Marx compreendeu a natureza do capitalismo, apaga as diferenças raciais, sexuais e ideológicas.

O ouro está nos campos

“ – Estás descansado que o Governo não te há-de pedir justificações. Manda-te prender, e pronto.
– Manda prender-me porque quero trabalhar?
– Exactamente. Isso são ideias subversivas, será que não compreendes? Pergunto-me aliás quem tas terá metido na cabeça. Lembro-te que nasceste no seio de uma família digna, peço-te portanto que não manches a nossa reputação.”

Albert Cossery
Mandriões no Vale Fértil

Benjamin dá início ao seu ensaio «Experiência e Indigência», contando a seguinte fábula de Esopo, presente nos livros escolares alemães, no qual um «homem velho que, no leito de morte, revela aos filhos que há um tesouro escondido na sua vinha. Tudo o que tinham a fazer era cavar. Os filhos puseram-se a cavar, mas do tesouro nem sombra. Quando o Outono chegou, porém, a vinha deu uma colheita como nunca se vira em toda a região. E foi então que os filhos perceberam que o pai lhes legara uma experiência: a bênção não está no ouro, mas no trabalho» (Benjamin, 2008: 73). É claro o contraste que há entre esta lição e a epígrafe. Enquanto Esopo revela o tesouro escondido no trabalho, como único legado possível ao enriquecimento das gerações futuras, Cossery, na sua imensa ironia, revela antes a natureza escravagista do trabalho que desonra a família que por ele se queira perpetuar. Ambos os contos, no entanto, revelam um segredo e esse é o elo que os une secretamente, como a frente e o verso de uma moeda, a que chamamos trabalho. Porque o trabalho não pode ser somente concebido através de conjecturas românticas

proletárias ou burguesas. Devemos também concebê-lo nos seus territórios mais insuspeitos e difíceis de reconhecer. Tal hipótese deve conduzir à crença de que o trabalho totalizou a acção do homem, mesmo nos territórios anteriormente a ele vedados, como é o caso da punição. Se Foucault abre *Vigiar e Punir* através de um inventário de práticas de coerção física medievais, este posteriormente demonstrará que o «castigo passou de uma arte das sensações insuportáveis a uma economia dos direitos suspensos.» (Foucault, 1997: 16).

A grande reformulação penal da modernidade, ao humanizar a prática punitiva, revela a natureza na qual o trabalho se encontra inscrito. O trabalho é a suprema punição, esta é a descoberta que desloca a lógica do sacrifício sobre os corpos punidos. O prisioneiro é redescoberto aos olhos da lei, abandonando o lugar de “indesejável” ao tomar parte de um mundo onde este é também ele força produtiva. A punição do crime é portanto reinventada, encontrando no crime não só uma nova natureza, mas «é preciso que cada um possa ler nele sua própria vantagem. Que não haja mais essas penas ostensivas, mas inúteis. Que também cessem as penas secretas; mas que os castigos possam ser vistos como retribuição que o culpado faz a cada um de seus concidadãos pelo crime com que lesou a todos, como penas “continuamente apresentadas aos olhos dos cidadãos”, e “evidenciem a utilidade pública dos movimentos comuns e particulares”. O ideal seria que o condenado fosse considerado como uma espécie de propriedade rentável: um escravo posto a serviço de todos. Por que haveria a sociedade de suprimir uma vida e um corpo de que ela poderia se apropriar? Seria mais útil fazer “servir ao Estado numa escravidão mais ou menos longa de acordo com a natureza de seu crime”; a França tem muitas estradas intransitáveis que prejudicam o comércio; os ladrões que também criam obstáculos à livre circulação das mercadorias terão que reconstruir as estradas. Seria mais eloquente do que a morte “o exemplo de um homem que conservamos sempre sob os olhos, cuja liberdade foi retirada e é obrigado a usar o resto da vida a reparar a perda que causou à sociedade. No antigo sistema, o corpo dos condenados se tornava coisa do rei, sobre a qual o soberano imprimia sua marca e deixava cair os efeitos do seu poder. Agora, ele será antes um bem social, objecto de uma apropriação colectiva e útil. Daí o fato de que os reformadores tenham quase sempre proposto as obras

públicas como uma das melhores penas possíveis» (Foucault, 1997: 105). Tal como Foucault observa, no crime é descoberta a sua utilidade pública, na medida em que este é tomado como infracção contra a sociedade. Actualmente, em Portugal, até as mais leves penas incorporam o trabalho como forma de retribuir à sociedade o dano a que a esta foi inculcada. Desde o infractor rodoviário ao criminoso mais temível, todos participam. O “trabalho comunitário” é portanto esse terreno onde o Estado convoca os transgressores e no qual é exigido um pagamento. O pagamento não reclama o corpo, apenas a posse momentânea, no qual este serve a coisa pública como forma de atenuar ou mesmo pagar a sua condenação. Neste processo não devemos atentar somente na tarefa, mas na própria lógica na qual a pena é cumprida. O criminoso, assim como o trabalhador, cumpre o seu desígnio do trabalho através da cedência de tempo a uma tarefa.

A modernidade trouxe consigo uma outra mudança de paradigma. Salientamos as novas práticas criminais, no entanto, o próprio sujeito do trabalho deve ser alvo de questionamento. Apesar da clássica divisória marxista, a efectiva luta travada entre proletário e burguês não oferece uma possibilidade de distinguir claramente os emergentes trabalhadores cosmopolitas. As cidades desvirtuaram o carácter consolidado nos campos, traçado através da organização espacial, assim como de códigos de vestuários e gestuais e uma linguagem própria a cada classe. Talvez por isso Marx tenha delineado essa oposição de modo tão veemente, porque se esbatia a imagem do proletário de antigo escravo, tal como o burguês consolidava o espírito às tarefas do trabalho. A esta cisão deve-se ainda um outro factor, é a de que Marx não aceita a Revolução Burguesa como verdadeira revolução. O triunfo da burguesia é na verdade o triunfo da propriedade burguesa sobre o antigo regime feudal, sendo o povo não beneficiário, mas instrumento nas mãos de uma outra classe na consolidação da sua casta de poderes. É na separação de classes que Marx desmistifica o mito da liberdade burguesa, sendo bastante peremptório, nos *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*, ao afirmar que a «última consequência é, portanto, a dissolução da diferença entre capitalista e proprietário fundiário, pelo que no todo apenas há 2 classes de população, a classe operária e a classe dos capitalistas. Esta venda ao desbarato da propriedade fundiária, a transformação da propriedade fundiária numa

mercadoria é o derrube final da velha aristocracia e a consumação final da aristocracia do dinheiro» (Marx, 2010: 119).

Esta realização através do dinheiro contrasta com a antiga sociedade de aristocrática, graças ao desprezo que esta votava às tarefas mundanas, às quais a burguesia irá consagrar um gosto pérfido. A burguesia rompe com a genealogia do sangue, exacerbando a genealogia do dinheiro. Este é o parentesco mais estimado por qualquer burguês. Balzac é por excelência o retratista destes «homens do dinheiro», resumindo a sua natureza de modo acutilante na seguinte passagem, «qualquer hora, o homem de dinheiro pesa os vivos, o homem dos contratos pesa os mortos, o homem da lei pesa a consciência. Obrigados a falar continuamente, todos substituem a ideia pela palavra, o sentimento pela frase e a sua alma torna-se uma laringe. Eles gastam-se e desmoralizam-se. Nem o grande negociante, nem o juiz, nem o advogado conservam o seu bom senso. Eles já não sentem, e aplicam as regras que falseiam as condições. Levados pela sua existência torrencial, não são esposos, nem pais, nem amantes; deslizam como trenós sobre as coisas da vida e vivem todos os momentos empurrados pelos negócios da grande cidade. Quando entram em casa são solicitados para ir aos bailes e à Ópera, para festas onde vão arranjar clientes, conhecimentos e protectores; todos comem desmedidamente, jogam, perdem noites e os seus rostos empapam-se, avermelham-se e aviltam-se. A estes terríveis gastos de forças intelectuais, a estas contracções morais tão frequentes, opõem não o prazer – é pálido demais e não produz nenhum contraste – mas o deboche, deboche secreto e assustador, porque eles podem dispor de tudo e fazem a moral na sociedade. A sua estupidez real esconde-se sob uma ciência especial. Sabem do seu ofício mas ignoram tudo o que não seja. Então, para salvar o seu amor-próprio, eles discutem tudo e criticam tudo a torto e a direito. Parecem pessoas que têm dúvidas. Mas são na realidade mata-moscas que afogam o seu espírito em intermináveis discussões. Quase todos adoptam comodamente os preceitos sociais, literários ou políticos para se dispensarem de ter uma opinião, ao mesmo tempo põem as suas consciências ao abrigo do Código e do Tribunal do Comércio. Tendo começado cedo a tentar ser homens notáveis, tornam-se medíocres e rastejam sobre as sumidades do mundo» (Balzac, 2006: 18-19).

Esta imagem do burguês é precisamente aquela que instala em nós a mais secreta confiança de que a “burguesia é o final da história”. A crença de Marx, ao contrário de Hegel, sustinha-se através da desintegração do sistema liberal e no triunfo do proletário como o triunfo da universalização da liberdade. No «Discurso sobre a questão do comércio livre», Marx relembra no final de que «não vos deixais, meus Senhores, enganar pela palavra *liberdade* em abstracto. Liberdade de quem? Não se trata da liberdade de um mero indivíduo confrontado com um outro indivíduo. Trata-se da liberdade que tem o capital de esmagar o trabalhador» (Marx, 2009: 136). Este é o cerne que separa precisamente uma classe de outra, ou melhor, entre a burguesa que é tida como «exploradora» e o proletariado como a classe «explorada»¹⁸. No entanto, há ainda uma outra característica que constrói esta diferença e encontramos-a sobretudo consolidada através da literatura.

Reconhecemos na descrição de Balzac a imagem inegável da burguesia. Porque o proletário é tido por oposição ao burguês, na medida em que este participa de um movimento colectivo e nunca celebrado em nome do individual. Se é certo afirmar deste retrato, igualmente, os indícios de uma cultura burguesa, é porque esta participa de um sentido interno e reconhecível a cada burguês. O paradoxo dá-se entre a simultaneidade da máscara ideológica por todos comungada e a tomada de palavra, em gesto individual, de cada burguês. Na linhagem de Balzac, encontramos Flaubert ou Proust, também eles mestres ao talharem a filigrana que compõe essa classe. Porque nos inúmeros exemplos da literatura, ao contrário daquela que surgirá mais tarde na URSS ou no próprio cinema soviético, o burguês é tido na sua máxima singularidade como caricatura de uma classe. Em *Educação Sentimental*, o momento que encerra o livro será precisamente uma história passada, frívola em acontecimentos, que um dos amigos narra ao outro companheiro como o mais belo momento da sua vida¹⁹. Este

¹⁸ «Enquanto deixardes que subsista a relação entre o trabalho assalariado e o capital, por muito favoráveis que sejam as condições em que se processa a troca das mercadorias entre si, haverá sempre uma classe que explora e uma classe que é explorada» (Marx, 2016: 135)

¹⁹ «Frédéric apresentou o seu, como um apaixonado à noiva. Mas o calor que fazia, a apreensão do desconhecido, uma espécie de remorso, e até o prazer de ver, de uma vez só, tantas mulheres à sua disposição, emocionaram-no a tal ponto que ficou muito pálido e completamente paralisado, sem dizer nada. Todas elas riam, divertidas com a sua atrapalhação; julgando que estivessem a fazer pouco dele, fugiu; e, como Frédéric é que tinha o dinheiro, Deslauriers foi forçado a segui-lo. Viram-nos sair. Aquilo deu uma história que três anos mais tarde ainda não estava esquecida.

momento é na verdade a revelação do vazio da existência burguesa e o fascínio tórrido que a Flaubert lhe causava a estupidez, ou melhor, a «*bêtise*», do seu tempo. Já *Em Busca do Tempo Perdido*, Proust é incomparável ao descrever o efeito nefasto do espírito indigno de Odete²⁰ e mesquinho dos Verdurin²¹ sobre a natureza de um homem superior como Swann. É claro que em Proust nem a aristocracia é poupada – tomemos o caso do conde Charlus ou do próprio Saint-Loup, a quem Proust, através da sua *inversão* sexual, denuncia a farsa da masculinidade pública e a intimidade feminina, nas práticas mais debochadas e no gosto pelas classes baixas –, mas é sem dúvida a burguesia que a Proust mais repúdio causava. Se é possível estabelecer as diferenças, há no entanto figuras que surgem ao mesmo tempo como estranhos híbridos de um antigo passado proletário e de uma condição burguesa celebrada através de um lógica avarenta ou gananciosa que os faz trepar a pirâmide social. Em Balzac, as viúvas ou as permanentemente solteiras, a quem ele exigia mesmo o pagamento de uma taxa ao Estado, são regularmente descritas entre a avareza burguesa e um passado simplório camponês. Também em Flaubert encontramos, em *Bouvard et Pécuchet*, a figura burocrata do trabalhador de escritório, uma categoria que escapa simultaneamente ao proletário clássico, assim como ao burguês. É esta forja, entendida enquanto classe emergente, que desvirtuará as barreiras modernas ao estabelecer-se no princípio do séc. XX, através da figura do «empregado». Kracauer foi o primeiro a pressentir a fabricação em curso desta nova classe, que ao cultivar o espírito burguês²² da distinção, consolidava a separação do proletário. O empregado, ou melhor, a classe média,

Contaram-na um ao outro prolixamente, cada qual completando as recordações do amigo; e, quando acabaram:

– Aí está o que tivemos de melhor! – disse Frédéric

– Sim, se calhar foi mesmo. Aí está o que tivemos de melhor! – disse Deslauriers.» (Flaubert, 2008: 340)

²⁰«Aliás, Swann era cego no que tocava a Odette, não apenas perante estas lacunas da sua educação, mas também perante a mediocridade da sua inteligência. Mais ainda, de cada vez que Odette contava uma história estúpida, Swann escutava a mulher com uma complacência, um regozijo, quase admiração onde deviam entrar restos de volúpia; ao passo que, a mesma conversa, o que ele próprio pudesse dizer de arguto, e até de profundo, era escutado por Odette habitualmente sem interesse, logo com impaciência, e às vezes contradito com veracidade. E haverá de concluir-se que esta sujeição do escol à vulgaridade é de regra em muitos casais, se se pensar, inversamente, em tantas mulheres superiores que se deixam encantar por um inepto, censor impiedoso das suas mais delicadas palavras, enquanto elas se extasiam, com a indulgência infinita da ternura, perante as suas facécias mais sem graça.» (Proust, 2003: 97)

²¹«Ao dizer aos Verdurin que Swann era muito *smart*, Odette fizera-lhes rezear um «maçador».» (Proust, 2003: 216)

²²«A mania profundamente arraigada na burguesia alemã se distinguir da multidão por meio de uma qualquer marca, ainda que imaginária, dificulta a solidariedade entre os próprios empregados.» (Kracauer, 2016: 110)

tomará conta das cidades e moldará «um tipo de empregado que tende para a coloração desejada. Uniformizam-se linguagem, roupa, modos, compostura, e o resultado é a tal aparência agradável que a fotografia permite reproduzir com tanta fidelidade» (Kracauer, 2016: 33).

Esta produção construía assim um estatuto diferente, contrário à sua própria condição laboral, através de um modo de vida demarcadamente burguês. O reino das ilusões é então instituído novamente, numa história que agora repetia-se não como trágica, mas como absoluta farsa, parafraseando Marx. Se anteriormente, na época feudal, a impermeabilidade das classes levou à sua inevitável derrocada, a época moderna consagrou a dita classe média como o triunfo do homem empreendedor. Mais trabalho, mais empenho, mais capital, era esta a fórmula mágica que ecoava dentro de todas as cabeças que diariamente se moviam, ávidas, para os seus empregos. Ambicionavam a concretização efectiva de uma vida que nunca teriam, a burguesa. No entanto, a burguesia era a realidade palpável, o estilo pelo qual se definiam. Porque o fim de uma época consagrada ao direito do sangue e à possibilidade mágica do dinheiro, promovia neles a comunhão na defesa da “liberdade” burguesa. O dinheiro poderia abrir portas, os casos de excepção faziam vibrar a classe média por toda a parte, de que um dia seriam elas as contempladas pela graça do capitalismo. O lugar entre a ambição por um estilo de vida burguês e a sua actual situação proletária, se possível ainda é encontrar tais marcas nas tarefas executadas pelos empregados, impossibilitaram a que estes pudessem reclamar de um estatuto de classe. O burguês, tal como um proletário, é reconhecível pela sua consciência de classe, ao contrário do interregno vivido pela classe média²³. O próprio termo banalizado de classe média, opacifica o entendimento e critérios pelos quais julgamos e determinamos a classe da classe média. Média significa apenas um estado suspenso, entre o possível retrocesso a uma situação de proletário ou a concretização que transcende a mera aparência burguesa.

²³ «A massa dos empregados distingue-se do proletariado operário por lhe faltar um abrigo espiritual.» (Kracauer, 2015: 119)

O Sentido! Que Sentido?

“O trabalho, por mais baixo que seja, por mais que tenha em vista apenas o dinheiro, está sempre em relação com a natureza. O simples desejo de executar um trabalho conduz sempre mais e mais à verdade, às leis e preceitos da natureza, que são a verdade.”

Thomas Carlyle
Trabalhar e não Desesperar

Há um conto recolhido da tradição popular por Italo Calvino, que narra a história de um filho que é enviado pelo pai turco para aprender a «ciência da sorna»²⁴. O pai ao observar o mestre na arte de colher os figos que caem, julga encontrar o homem ideal que fará deste um verdadeiro turco. Porém, será o filho, através da espera paciente debaixo de uma árvore e imperturbável aos figos caídos em seu redor, que acabará por ensinar ao mestre que mais apurado que apanhá-los em volta, é esperar que algum figo caia certo na sua boca. O que este conto nos revela da epígrafe de Carlyle, é o processo no qual a natureza é reconvertida em naturalização do trabalho. O jovem turco ao negar a colheita do fruto deixa fluir o ciclo da natureza, contrastando com a vontade de trabalho, que Carlyle concebe como natural. Enquanto o jovem aceita que a aleatoriedade da natureza aja sobre si, o que Carlyle julga um impulso natural é a redução máxima da casualidade da natureza pelo trabalho. O sujeito de trabalho que vislumbramos através da epígrafe, recolheria os frutos que caem sobre nós, ao lado de nós e os que estivessem maduros na árvore, porque este julga que todo o homem se sente impelido a agir sobre a natureza e que ao agir nesse processo, o trabalho é fundamental à própria vida. No entanto, este não compreende o princípio de contradição inerente ao próprio trabalho visto enquanto natural, porque se ao agir, ele acrescenta que o propósito poderá resumir-se ao dinheiro, o

²⁴ «Era uma vez um velho turco, que tinha um único filho e a quem queria mais do que à luz dos seus olhos. Todos sabem que para os Turcos o maior castigo que Deus deitou ao mundo é o trabalho; por isso quando o filho fez catorze anos, pensou pô-lo na escola, para aprender o melhor sistema de fazer sorna» (Calvino, 2000: 206)

trabalhador não espera então que o figo da árvore o alimente, mas que seja através da colheita de figos, que este possa ser remunerado e conseqüentemente providenciar o seu alimento.

O dinheiro não só nega a naturalidade do trabalho, como o próprio dinheiro introduz um sistema retributivo entre a energia despendida no labor e o seu correspondente em valor. O valor, quanto mais acrescido é, mais significado é atribuído ao trabalho. Portanto, dificilmente podemos alegar que o trabalho resulta de um impulso natural, mas antes de uma naturalização no qual o homem foi submetido na correlação entre a necessidade de trabalho como necessidade de sustento. O que assistimos no séc. XX é emergência de um novo paradigma nesta equação entre trabalho e o sustento. Se Carlyle deixa escapar do seu argumento, o reconhecimento da existência de trabalhos menores, estes serão revistos através de uma promessa de realização. A dita verdade, se alguma verdade há nas palavras de Carlyle, na aceitação “natural” de que até os trabalhos menores devem ser cumpridos, é reconvertida sob a falsa expectativa de que a menoridade é um caminho para algo maior. Realizar hoje uma tarefa, que não manifeste qualquer aptidão ou utilidade, apenas é vista sob o prisma da obtenção de um meio para atingir o seu fim, como diria Maquiavel. Será o discurso motivacional de ordem econômica a par do discurso do empreendedorismo, que tenciona retirar o trabalho desse imaginário punitivo, no qual o trabalho preenche uma necessidade vital, para lhe atribuir uma possibilidade de existência plena de realização. O trabalho menor, quanto mais evidente se torna a sua dispensabilidade, mais haverá quem o defenda até que a última máquina tome conta do último posto. Porque sempre existiram trabalhos menores, mas a técnica moderna condenou a manutenção desses trabalhos.

Se o trabalho menor resiste, não se deve a uma questão de ética capitalista, mas a incapacidade desta funcionar sem a contestação por todos aqueles que ela dispensará. Só o nazismo elevou o capitalismo à sua mais perfeita forma de racionalização, eliminando qualquer corpo contestatário. O trabalho menor manterá toda a sua vitalidade, enquanto o sistema dispor de uma oferta excessiva de mão-de-obra e esta mão-de-obra estiver subjugada a uma existência unicamente possível através da subsistência resultante do labor. Mas a própria noção de “trabalho menor”

vem sendo diluída, através de uma forte precarização das condições de trabalho. O trabalho, ao contrário do labor rigidamente instituído no seu fazer, desdobra-se actualmente através de uma multiplicidade de estádios que reformulam o sistema de progressão de carreira, numa eterna jornada. Se ao labor estava votado a eterna condição de minoridade, o trabalho é o novo labor de uma geração incapaz de aceder a algo que corresponda às qualificações requeridas por parte dos empregadores, mas que simultaneamente conserva a ilusão de um progresso hipotético.

A própria vida doméstica vive refém desta situação, na qual a realização de qualquer outro projecto necessita da criação inicial de condições de estabilidade profissional. Os diversos estudos sobre a natalidade, sobretudo na Europa, actualmente alertam para a redução significativa da natalidade, apontando como principal factor as questões de ordem económica. Esta ordem económica é sobretudo resultante de maiores níveis de escolarização, mais tempo concedido à carreira profissional e à considerável redução da “qualidade de vida” a que assistimos após a crise de 2007. Este cenário contrasta com o anteriormente vivido pelas classes proletárias durante o séc. XIX e princípios do séc. XX. Baudelaire, no seu imenso sentido trocista, escreve que «quanto mais um indivíduo cultiva as artes, menos fode. Acentua-se o divórcio entre o espírito e a bestialidade. Só o animal é que fode bem: a foda é o lirismo do povo» (Baudelaire, 1982: 100). Esta separação, por ele operada, visa elevar a arte a um espírito ascético, enquanto o trabalho procriador era o único lirismo capaz do povo, votado à máquina. Apesar do fascínio pelo novo mundo, Baudelaire sempre desconfiou do trabalho²⁵, mesmo que este possa resgatar os espíritos torpes e conduzi-los a uma disciplina que defenderá²⁶. Mas era ao homem das letras a quem ele se dirigia, com os seus regimes de dieta e de higiene; uma vida onde o prazer não estivesse subjugado às coisas da carne, mas antes ao espírito da criação artística. O povo, a esse, ele poderia somente desmentir o propósito da sua

²⁵ «– A única maneira de ganhar dinheiro reside em trabalhar de uma forma desinteressada» (Baudelaire, 1982: 113)

²⁶ É errado traçar qualquer identidade estática de Baudelaire através de alguma máxima, porque este, ao representar por excelência o espírito da modernidade, é atravessado por inúmeras conjecturas e preceitos. Talvez Baudelaire represente, melhor do que ninguém, a máxima formulada por Hegel, de que o Homem é o resultado das suas próprias contradições. Se é possível defender um sentimento de desconfiança em relação ao trabalho, é possível encontrar uma consideração que afirme de igual modo que, «se trabalhares todos os dias a vida tornar-se-á mais suportável. Trabalhar seis dias sem descansar» (Baudelaire, 1982: 112)

tarefa, de que «acreditar no progresso é uma crença de preguiçosos» (Baudelaire, 1982: 86).

O proletário já não alterava a face do mundo, podia existir pela sua força de trabalho e isso não o distinguia da bestialidade animal²⁷. Cabia a este, a par de uma obra equiparável às tarefas realizadas por máquinas e animais, a manutenção de um ciclo reprodutor. O capitalismo assim o exigia, trabalho e procriação, nada mais que alimentar a máquina e simultaneamente garantir à máquina a continuação dessa mão-de-obra. Mas Arendt via nesta fertilidade uma potência de ordem diferente, o resgatar neste ciclo de um trabalho que é antes a celebração da natureza e não a vida subjugada à técnica moderna. Como Arendt escreve, em *A Condição Humana*, a «fertilidade do metabolismo do homem com a natureza, decorrente da redundância natural do «labor power», participa ainda da superabundância que vemos por toda a parte no reino da natureza. «A bênção ou alegria» do labor é o modo humano de sentir a pura satisfação de se estar vivo que temos em comum com todas as criaturas vivas; chega a ser o único modo pelo qual também os homens podem permanecer no ciclo prescrito pela natureza, dele participando com agrado, labutando e repousando, laborando e consumindo, com a mesma regularidade feliz e inintencional com que o dia segue a noite e a morte segue a vida. A recompensa das fadigas e penas está na fertilidade da natureza, na tranquila certeza de que aquele que cumpriu a sua parte de «fadigas e penas» permanecerá como parte da natureza no futuro dos seus filhos e nos filhos dos seus filhos» (Arendt, 2001: 131).

Mesmo que reconheçamos no nascimento a suspensão das «penas e fadigas», como conceber um acto que irá perpetuar as próprias «penas e fadigas» das gerações vindouras? Aqui reside precisamente outro dos problemas, a ilusão da mobilidade social a par da esperança de que o futuro, concebido através de uma lógica hegeliana de progresso, criará condições mais prósperas aos filhos do povo. Nascer é então um acto de resistência, mas igualmente um acto cego, um lance no escuro onde os dados do futuro da prol são incertos. Esta incerteza só poderá ser corroborada ou

²⁷ «Para destruir o místico clarão que transfigura a «força produtiva», basta consultar qualquer registo estatístico. Aí se fala de força hidráulica, força do vapor, força humana, cavalo-força. Tratar-se-á de dar ao homem um grande reconhecimento o facto de fazê-lo figurar como «força» ao lado do cavalo, do vapor e da água?» (Marx, 2016: 86)

desmentida mais tarde, mas dificilmente encontramos uma voz dissonante entre as novas camadas proletárias que não participam deste lamento imemorial de que, «lamentei muitas vezes que os meus pais me tivessem posto no mundo para ver sofrer os outros e para eu próprio sofrer» (Rancière, 2012: 155).

O nascimento, ao contrário do que pensa Arendt, não significa necessariamente o romper de um ciclo de «penas e fadigas», mas antes a celebração de um lamento, a afirmação de que o proletário resiste, que ele continua a sofrer e o sofrimento será acartado também pelos filhos e os filhos dos filhos. Mas será possível algum dia cessar as lágrimas e os gritos do povo oprimido? «Quem na verdade se lamenta não tem de facto qualquer poder de o fazer, está antes na situação de impossibilidade de não o fazer. Sim, a «muda do lamento», descrita por Canetti é ainda, como o seu carácter ambivalente, simplesmente uma multidão, uma multidão que se reúne no benefício do pranto, na angústia e na excitada afirmação de que perante a morte algo ainda é possível: unir-se justamente numa enorme quantidade, atormentar-se em torno de um moribundo para depois fugirem todos ainda unidos no terror do morto. Mas o verdadeiro lamento não é um pranto, nem um rito de massas, não ressoa nos ritmos obsessivos do toque a reunir, vive no relaxamento. Não é a afirmação desesperada de um possível apesar de tudo, pois nele está a última privação, a própria impossibilidade que se torna língua. Por isso, o lamento, nas palavras de Kafka, «faz frente ao medo». E não volta atrás. Ainda que façam tudo para o reduzir a velhas classes ou sons – com vozes zelosas, inúteis e apagadas» (Cavalletti, 2010: 138). Nesta possibilidade de se tornar «língua», o lamento, descrito por Cavalletti, poderá ser também ele força revolucionária. Didi-Huberman, no seu livro *Que emoção! Que emoção?*, descreve a «sequência do célebre filme de Eisenstein *O Couraçado Potemkin*, em que a tristeza do luto (as mulheres que choram e se recolhem diante do cadáver do marinheiro assassinado) se transforma em cólera surda (as mãos desoladas em punhos cerrados), cólera surda que se transforma ela própria em discursos políticos e cantos revolucionários, cantos que se transformam eles próprios em cólera exaltada, exaltação que se transforma ela própria em acto revolucionário. Como se o povo em lágrimas se tornasse, sob os nossos olhos, um povo em armas» (Didi-Huberman, 2015: 39). Enquanto existe lamento, existe opressão. Enquanto existir opressão, existirá

lamento. Esta relação, apesar de evidente, exprime uma necessidade de resistência. Porque a resistência impede o poder de ser totalitário, porque o lamento, não como aceitação passiva, mas enquanto voz activa, marca uma presença de uma classe oprimida e denuncia a classe que oprime. O que falha no lamento são os exemplos, como relembra Benjamin. Porque «empenhou-se em atribuir às classes trabalhadoras o papel de salvadoras das gerações futuras. Com isso, cortou-lhes o tendão das suas melhores forças. Nesta escola, essas classes desaprenderam logo, tanto o ódio como o espírito de sacrifício. Pois ambos se alimentam da imagem dos antepassados oprimidos, mas não do ideal dos descendentes livres» (Benjamin, 2008: 16).

Actualmente o lamento perdeu o vigor, não porque a opressão tenha reduzido, mas devido a uma crença cega de que a democracia europeia ou americana garante uma maior equidade. É neste conforto de que a democracia, como diria Churchill, é «o mal menor», que o *lamento de revolta* se transformou em *aceitação do lamento*. Porque julgamos os direitos basilares ao Estado democrático como sólidos, porque as imposições estatais contra a exploração, contra a desigualdade não permitem o abuso dos exploradores sobre os explorados. Mas a crise, tomada como estado de excepção, introduziu uma nova lógica que visa contornar as regras estabelecidas.

O medo devora a alma

«– Isso não importa. Matarão o engano. Quem quiser principal liberdade deve ser capaz de se matar. Quem for capaz de se matar descobriu o segredo do engano. Quem for capaz de se matar é Deus. Agora, qualquer um pode fazer que não haja Deus e não haja nada. Mas ainda ninguém o fez.
– Houve milhões de suicidas.
– Mas não por isso, sempre por medo e não por isso. Não para matar o medo. Quem se mata para matar o medo, esse torna-se logo Deus.»

Fiódor Dostoievski
Os Demónios

As crises económicas são a manifestação da economia no plano real, ou melhor, o último sinal de um sistema virtual nas estruturas reais que ordenam a sociedade. Num período de crise as relações de produção, propriedade, assim como a cultura ou política adquirem um momento particular, de suspensão diríamos, de modo a que a economia tome o lugar visível em todas as acções que comanda. A palavra crise adquire uma particularidade, aquilo que até então estava encapsulado nos discursos políticos e nas salas da banca, extrapola para o domínio público e a própria vida é tomada de assalto. Tudo é capturado debaixo da égide da crise, sendo o próprio discurso que inflama as bocas, a legitimação do próprio momento. Não propomos negar a crise enquanto facto, porém, são geradas condições que accionam e estabelecem os períodos de crise. Será necessário que a crise se manifeste directamente sobre a infraestrutura para que esta legitime a acção da superestrutura, que por seu turno irá usar da sua legitimidade e agir sobre a infraestrutura. Como a crise advoga um carácter extraordinário, «mais do que tornar lícito o ilícito, a necessidade age aqui como justificação de uma transgressão num caso específico por meio de uma excepção» (Agamben, 2010: 45).

O estado de excepção é um estado de medo, porque a excepção perturba a regra e a regra ideal de qualquer Estado é a paz. Só através da implementação do medo, o discurso da crise poderá alterar as relações sociais. O liberalismo necessita do

medo, porque enquanto a paz reinar, a sociedade exigirá sempre melhores condições de vida e será menos permeável a mudanças estruturais. Foucault diagnostica o aparecimento desta cultura do medo nas suas lições sobre o *Nascimento da Biopolítica*, afirmando que «no séc. XIX aparece toda uma educação do perigo, toda uma cultura do perigo que é muito diferente dos grandes sonhos ou das grandes ameaças do Apocalipse, como a peste, a morte ou a guerra de que se alimentava a imaginação política e cosmológica da Idade Média e ainda do séc. XVII. Desaparecimento dos cavaleiros do Apocalipse e, pelo contrário, aparecimento, emergência, invasão dos perigos quotidianos, perigos quotidianos perpetuamente animados, reactualizados, postos em circulação por aquilo a que se poderia chamar a cultura política do perigo no século XIX, que apresenta uma série de aspectos. Temos, por exemplo, a campanha de inícios do séc. XIX sobre as caixas económicas; a partir de meados do séc. XIX, assiste-se ao aparecimento da literatura policial e do interesse jornalístico pelo crime; surgem campanhas a propósito da doença e da higiene; vejam tudo o que se passa também acerca da sexualidade e do receio da degenerescência; degenerescência do indivíduo, da família, da raça, da espécie humana. Enfim, assiste-se em toda a parte a este estímulo do medo do perigo, que, de certo modo, é a condição, o correlativo psicológico e cultural interno do liberalismo. Não há liberalismo sem medo». (Foucault, 2010: 97).

É necessário implementar o germe na língua e que este tome todas as línguas até que a linguagem seja única e unívoca, “estamos em crise”. Semelhante declaração desacredita todos os problemas sociais que não participem deste denominador comum, sendo legados ao território dos assuntos menores. A crise não é portanto somente um problema no condicionamento da acção do homem, ela é igualmente um momento de condicionamento da linguagem. O léxico gerado em torno da crise participa de um vocabulário muito próprio e que detêm um poder célere no modo como se estabelece enquanto regra. Actualmente a Europa vive refém deste discurso, gerando uma nova vaga de precarização do trabalho. No entanto, devemos atentar à divisão que Benjamin opera entre «estado de excepção efectivo e estado de excepção *tout court*» (Agamben, 2010: 92). Porque se a crise faz accionar um particular estado, onde assistimos a uma degradação substancial das condições de vida do povo, este

novo paradigma é porem um velho paradigma das classes exploradas. Porque tal como relembra Benjamin, na sua oitava tese sobre a História, «a tradição dos oprimidos ensina-nos que o «estado de excepção» em que vivemos é a regra. Temos de chegar a um conceito de história que corresponda a esta ideia. Só então se perfilará diante dos nossos olhos, como nossa tarefa, a necessidade de provocar o verdadeiro estado de excepção; e assim a nossa posição na luta contra o fascismo melhorará. A hipótese de ele se afirmar reside em grande parte no facto de os seus opositores o verem como uma norma histórica, em nome do progresso. O espanto por as coisas a que assistimos «ainda poderem ser assim no séc. XX não é um espanto filosófico. Ele não está no início de um processo de conhecimento, a não ser o de que a ideia de história de onde provém não é sustentável» (Benjamin, 2008: 13).

O estado de excepção gerado pela crise, mesmo que circunscrito a um determinado espaço de tempo, não poderá ser encarado como uma situação anormal, mas antes, a possibilidade legitimada da opressão sobre os oprimidos. A crise apenas renova a degradação da vida do povo, uma degradação infinita, que consiste em manter o operário numa existência de «vida nua»²⁸. O que no entanto é pervertido pelo liberalismo é o trabalho e como este é concebido. Se a crise comporta consigo a “precariedade”, “flexibilidade”, “baixos custos”, “desemprego”, estes são opacificados e reconvertidos pelo ídolo da “reinvenção” por quem os liberais esperam. A reinvenção, na verdade, somente altera as práticas pelas quais o labor é explorado. A cada situação de crise, são revistas as práticas de como atingir o máximo de lucro e o máximo de força, através do mínimo gasto. Nesta medida, as crises financeiras, contrariamente a diversas teses defendidas, que compreendido o funcionamento do mercado, podem ser de algum modo antevistas ou domadas, mais uma vez caiu por terra após a derrocada em 2008 da *Lehman Brothers*. Podemos inclusivamente afirmar que esta vontade indómita do controlo das crises é falsa, na medida em que os mercados necessitam destes movimentos como forma de evitar estagnações e acumular, em plena crise, capital. Não é arbitrariamente que se invoca o termo de “casino” referente ao sistema capitalista, porque esta purga é o oxigenar de um sistema que exige uma conquista e uma remoção.

²⁸ «o operário se apropria pela sua actividade chega apenas para gerar de novo a sua vida nua» (Marx, 2010: 30)

Estes movimentos de morte são os mesmos que vemos espelhados nas fachadas de qualquer edifício da bolsa. Observamos os números que correm acompanhados por setas e nessa impotência, compreendemos a nossa rotura plena com este mundo que já nada traduz de real. Numa página, do *Manifesto do Partido Comunista* de Marx e Engels, encontramos a seguinte frase, «tudo o que era dos estados [ou ordens sociais] e estável se volatiza, tudo o que era sagrado é dessagrado, e os homens são por fim obrigados a encarar com os olhos prosaicos a sua posição na vida, as suas ligações recíprocas» (Marx & Engels, 2010: 15). O significado que esta afirmação encerra é a necessidade que a burguesia tem ao revolucionar permanentemente as «relações de produção». Neste sentido, os mercados não podem estar isentos de ciclos de abundância e ciclos de quebra, porque o próprio movimento de acumulação, apesar de infinito, é a própria crise que o impulsiona a esse perpetuar. Numa crise, mesmo que uma parte substancial perca milhões numa curta fracção de tempo, haverá sempre quem consiga beneficiar e criar riqueza, renovando assim a casta do dinheiro e do poder. Esta lógica é inerente ao capitalismo e ao modo como este opera, podendo ser também aplicado ao trabalho segundo a mesma lógica.

Apesar de milhares de empresas encerrarem durante os períodos de crise e consequentemente serem despedidos os seus funcionários, haverá milhares de outras empresas que irão capturar parte desses funcionários a um custo mais reduzido, evidenciando os tempos de crise assim como aproveitando de um desespero instalado por parte de quem se vê desempregado. No entanto, esta troca de cadeiras significa a redução de um número substancial de lugares, evocando aqui a imagem de um jogo por todos conhecido. Se num momento inicial quase todos encontravam lugar, a crise oferece uma disputa renhida por um par de cadeiras. Imaginemos uma roda de muitas pessoas a disputarem somente duas cadeiras. O que a crise faz é precisamente isso, ao contrário dos tempos de abundância económica onde existem duas cadeiras e três concorrentes, realizando assim o sonho do (quase) pleno emprego, esta oferece duas cadeiras mas são dezenas de concorrentes que por ela disputam neste jogo. Este excesso de procura, como anteriormente foi salientado, oferece uma oportunidade única por parte dos empregadores de reduzir salários, assim como na criação de diversos mecanismos, actualmente bem conhecidos, de estágios ou exigências

extraordinárias, quer temporais, quer de requisitos, na contratação dos seus trabalhadores.

A crise é portanto uma fonte fundamental a todos aqueles que resistem a este meteorito económico chamado *crise*, mesmo que esta tese tenha como contraponto o discurso conhecido do consumo. O *consumo*²⁹ é na verdade outro dos pilares dos empregadores na sua lógica austera de contratação. O que todos reclamam é que em épocas de crise, inevitavelmente há menos consumidores e portanto são necessários menos trabalhadores e consequentemente esses trabalhadores ainda devem ser remunerados a um custo inferior. No entanto esta evidência não revela o outro lado, o lado do consumidor que perante o desemprego ou uma redução significativa de rendimentos, necessariamente implica uma redução no seu consumo. Estas contradições na verdade são o refinamento de um fluxo que não pode, ao capitalismo, ser exacto. Deve haver épocas de maior produção e épocas de menor produção, como forma de controlar o processo inevitável da superprodução. Estas evidências são na verdade simplistas, porém quando o enfoque visa compreender o lugar que o trabalhador ocupa neste processo de crise e de abundância, podemos observar como este é mero peão submetido aos ditames do «capital»³⁰.

No entanto, analisamos sucintamente, nesta introdução, o lugar dos trabalhadores, mas que lugar ocupam os desempregados? O desempregado apesar de excluído da imediaticidade de ver o seu corpo jogado novamente para a engrenagem do trabalho, nunca está verdadeiramente ausente e isenta desta. Em primeiro lugar, há uma necessidade existencial associada ao trabalho, que é a importância do dinheiro à vida. Esta relação será futuramente desenvolvida, na medida em que esta fabricação histórica da relação entre o trabalho e o pão não foi somente o trunfo das classes mais abastadas na dominação das mais pobres³¹, mas as próprias classes proletárias e

²⁹ «O que se opõe à fome do trabalhador egoísta já não é a sede de justiça e de amor, mas uma fome maior. Nos estaleiros em que nenhuma dedicação altruísta, nenhum sonho da Terra Prometida vem refrear o braço dos operários, onde a única coisa que há a fazer é produzir mais para consumir mais, a solução para os problemas da classificação das capacidades e da retribuição segundo as obras impõe-se por si própria. É a intensidade do desejo de consumir que está na base de uma hierarquia das capacidades e das retribuições evidentes aos olhos de todos.» (Rancière, 2012: 208)

³⁰ «O capital não é, portanto, um poder pessoal, é um poder social.» (Marx e Engels, 2010: 29)

³¹ «cada miséria da vida proletária é agravada por uma relação de humilhação perante o rico que «dá» o trabalho e cujo o olhar desqualifica constantemente a pobreza material, transformando-a em indignidade moral.» (Rancière, 2012: 157)

movimentos de esquerda assim o exigiram³². Em segundo lugar, há no desempregado uma atenção por parte dos mecanismos de controlo dobrada, na medida em que a energia não despendida no trabalho é vista, por parte de quem dirige, com apreensão. Em Portugal, os desempregados que beneficiam do subsídio de desemprego são obrigados a visitas quinzenais aos centros de emprego, semelhante à medida de coacção jurídica de termo de identidade e residência, assim como acções formativas, de modo a dissipar a energia acumulada e não despendida no exercício diário do trabalho. O imperativo de qualquer governo dos homens reside em primeiro lugar na manobra desta energia. Qualquer manifestação, qualquer revolta ou greve são exercícios, por parte dos trabalhadores e desempregados, de dissipação ou acumulação de energia despendida unicamente ao exercício do trabalho. No caso da manifestação ou revolta, significa que o trabalhador ou desempregado não está a drenar toda a sua energia para o trabalho, restando-lhe ainda a força necessária à usurpação da violência que é monopólio do Estado. A greve, pelo contrário, é um momento de tensão ou suspensão dessa energia, como modo de recuperar uma vitalidade necessária ao trabalhador³³.

Existem ainda outros métodos de dissipação de energia, como o sexo ou o exercício físico que participam igualmente da lógica do trabalho. Atentemos dois exemplos, o primeiro relativamente ao sexo e o segundo ao exercício físico. Teremos que remontar à época dos *Khmer Rouge* onde um estranho fenómeno ocorreu nos campos de trabalho forçado. Como o nome indica, este era um local onde os presos eram obrigados diariamente a realizarem trabalhos forçados, porém, findado o dia, o labor não cessava. De volta às celas, os prisioneiros eram igualmente forçados a terem relações sexuais com os seus parceiros, medida que pretendia combater aos baixos

³² «Vitória final do Galileu, ou melhor, do seu discípulo da undécima hora, aquele cuja máxima se inscreverá no frontispício de *L'Atelier*: «Quem não quer trabalhar não deve comer.» (Rancière, 2012: 127)

³³ «O primeiro exemplo poderá ser o da luta de classes, sob a forma do direito à greve garantido aos trabalhadores. O operariado organizado é, hoje em dia, o único sujeito jurídico, além do Estado, ao qual se concede o direito à violência. Contra este ponto de vista, é certo, pode objectar-se que a recusa de agir, a não-acção – coisa que, em última instância, a greve é –, de modo algum pode ser referida como violência. Foi provavelmente este facto que facilitou ao poder do Estado a aceitação do direito à greve, quando esta já não podia ser evitada. Mas a sua validade não é limitada, porque se trata de uma aceitação incondicional. É certo que a recusa de uma acção ou de um serviço, nos casos em que equivale simplesmente a uma «quebra de relações», pode ser um meio limpo e não-violento.» (Benjamin, 2008: 53)

índices de natalidade. Poderíamos encontrar ao longo dos corredores diversos soldados que monitorizavam, através dos gemidos, o garante do coito sexual entre os prisioneiros. Quanto ao desporto e menos rocambolesco o episódio, tomemos os diversos aparelhos de exercício físico instalados em diversos locais públicos da cidade logo após a crise. O que indica este gesto subtil? O desempregado não pode estar parado, a sua energia deve ser dissipada. Antevendo um número extraordinário de desempregados, o Estado Português procedeu à colocação de diversos aparelhos em jardins públicos, fazendo ressurgir a lição dos regimes ditatoriais. A par deste acontecimento, há ainda por parte da comunicação social, um enfoque excessivo em torno da importância do desporto e da promoção de regimes alimentares saudáveis. Esta “moda”, vista por um prisma unicamente sintomático de uma certa pobreza intelectual dos tempos, não atenta devidamente ao verdadeiro propósito com que estes acontecimentos surgem e podem ser analisados. A questão não é de ordem exclusivamente recreativa, mas igualmente médica. O dispositivo do exercício na domesticação e dominação encontra aqui o dispositivo clínico que por seu turno requer corpos saudáveis.

O desempregado é tomado por parte do Estado proteccionista como uma fonte de encargos, sendo o desporto uma condição desejável a todos, não apenas como forma de dissipar a energia como, por outro lado, reduz os possíveis encargos médicos. Concluimos esta introdução com a análise da terceira via destinada aos desempregados, o suicídio. O suicídio, apesar de ser tratado por parte dos *media* com algum refreio, evitando o efeito epidémico que desde Goethe é analisado, não pode ser ignorado como resultado da crise. A crise não é somente um momento de redesenhar sistemas ou de operar mudanças laborais, como anteriormente referido. Esta comporta um efeito tanatológico em toda a sua acção, levando milhares ao suicídio. Se «aumentou a insegurança de vida, e a perspectiva de independência dissipou-se quase por completo» (Kracauer, 2016: 17), é porque este resulta de uma cultura fomentada pelo medo, e esse medo é sobretudo o do desemprego. Estar desempregado representa estar “fora”, fora de um sistema que é o único garante da existência. Se com o desemprego o rendimento do trabalho cessa, a vida (*survie*) cessa. Mas que vidas vemos condenadas ao desemprego nos momentos de crise?

Certamente que há um grande enfoque mediático sobre os jovens, porém, devemos reconhecer que estes são a matéria-prima que qualquer empregador procura.

A cultura da juventude no trabalho singrou a partir do séc. XX, no momento em que o mercado abriu portas a todos os trabalhadores. Crianças, mulheres ou negros ocupavam agora o trabalho do homem branco e esta transformação possibilitou a que a escolha obtivesse o refinamento necessário ao dispêndio de energia que só um corpo jovem poderia dar. O desempregado por excelência do séc. XX será o “velho”, uma categoria condenatória que irá emergir através da aproximação do indivíduo à idade da reforma. Quanto mais próximo da reforma, mais desqualificado este fica à ocupação de um novo trabalho. A experiência é erradicada, porque a mecanização do trabalho retirou qualquer qualificação prévia ao desempenho de uma tarefa. O saber de um *métier* consolidado pelos anos desaparece, e se é somente de energia que o mercado reclama, o *animal laborans* é reconfigurado sob o signo da obsolescência. A própria implementação de limites da idade activa é responsável por esta nova topologia empregadora.

Encontramos por isso, a declaração de um homem, recolhida por Kracauer num inquérito realizado pela Confederação Sindical dos Empregados, alertando que tinha «51 anos e obtenho sempre a mesma resposta, onde quer que me dirija: «Não contratamos pessoas com tanta idade». Resta-me o suicídio. O Estado alemão é o nosso assassino» (Kracauer, 2016: 66). Acrescenta ainda que, as «pessoas mais velhas, que se pretendem eliminar a qualquer preço, são tratadas como crianças problemáticas e devem apresentar-se diariamente no serviço do emprego – assim, pelo menos, terão algo com que se ocupar. No entanto, se não arranjam outra ocupação, esta não chega para lhes preencher a vida ao ponto de desejarem prolongá-la, e alguns acabam por abrir a torneira do gás» (Kracauer, 2016: 83). O mais velho é portanto tido como o “indesejado”, aquele que a crise tratará de acelerar o processo natural da morte. Levar uma sociedade de “velhos” ao suicídio, em última instância, é este o resultado que a crise espera obter. Uma permanente renovação dos operários, um fluxo constante de energia que nunca esgotará, porque haverá um corpo inútil que será afastado e dará lugar a um corpo enérgico.

Da Nuvem à Resistência

Astro e Desastre

«É amargo o coração do poema.
A mão esquerda em cima desencadeia uma estrela,
em baixo a outra mão
mexe num charco branco.»

Herberto Helder
Última Ciência

Há na poesia de Baudelaire uma secreta relação entre os astros e o desastre³⁴. Esta ligação é o pronúncio do espírito da modernidade no qual o homem renascentista abandona o lugar de medida de todas as coisas e regressa à Terra, ao confronto de si. Os astros já não revelam os deuses, apenas devolvem uma luz distante através de uma imensa negritude, votando o homem à solidão e à cisão irreconciliável que ele sempre travou com o desconhecido que paira sobre a sua cabeça. Esse espaço, onde outrora o raio significava um manifesto castigo ou a chuva uma imensa benesse, é agora encarado como estrito fenómeno natural. A relação moderna com a natureza não se joga através da aceitação fatalista ou da recepção do dom. Ela é antes encarada de forma racional, no qual a ciência e a matemática devem agir como forma de domesticar e prever as suas acções. Esta vontade indómita positivista tomará conta do séc. XIX, operando um corte irreversível no saber. O romantismo será por excelência a antítese de um espírito progressista que se afasta da queda, desse penhasco irresistível no qual o romântico cantará as glórias de tempos antigos e recusa a crença de uma marcha rumo ao futuro.

³⁴ «Sors-tu du gouffre noir ou descends-tu des astres? / Le Destin charme suit tes jupons comme un chien; / Tu sèmes au hasard la joie et les desastres, / Et tu gouvernes tout et ne réponds de rien» (Baudelaire, 2003: 66)

«A subjectividade é o nome que os modernos deram ao interior, no momento em que a equivalência com o exterior se desfigurou de tal modo que, como diz Rilke a propósito de Tasso, considerado por ele o primeiro poeta moderno: «Petrarca ainda pôde ser coroado com folhas de louro no Capitólio; se tivesse chegado a esse ponto com Tasso, ele teria sofrido profundamente com o facto – pois no seu tempo já não havia equivalente exterior da glória» (Molder, 2011: 220). Esta observação de Rilke, tal como o fascínio que a Baudelaire lhe causava a antiguidade, não os deve votar à excelência do espírito romântico. São ambos poetas indomáveis, que criam no paradoxo entre a nostalgia de um tempo antigo e o dever de responder a um século que reclama novas formas. São igualmente modernos porque negaram o discurso da decadência, porque tal como Benjamin concebe através da imagem do «crítico³⁵», em todos os tempos, haverá um momento no qual os modernos terão que se impor contra a ideia de que o tempo chegou ao fim. A esta visão «historicista»³⁶, Benjamin responde através da tarefa da «historiografia materialista»; porque o saudosismo tóxico dos falsos modernos, apenas «pretende demonstrar uma coisa: que domina a última moda. É por isso que nos novos manifestos encontramos sempre os velhos nomes» (Benjamin, 2015: 132). O verdadeiro moderno será todo aquele que for capaz de trabalhar com a «bela estátua a que o transporte quebrou todos os membros, e agora mais não tem para oferecer do que o precioso bloco a partir do qual terá de ser esculpida a forma do futuro» (Benjamin, 2004: 40).

A modernidade é portanto um espaço de confronto, no qual a «experiência do moderno não condenou forçosamente a beleza, mas fez que um travo amargo, uma espécie de heroicidade, se lhe associasse. Em Baudelaire, como veremos, o belo é um duelista que desafia o poeta (tal como a imaginação, incita as outras faculdades ao combate). O poeta, no duelo que trava com a beleza, declara-se vencido, e antes de cair grita de pavor» (Molder, 2011: 79). Este duelo corrobora ainda a suspeita que Foucault traça ao eleger Baudelaire, ao contrário de Kant, na procura de uma «atitude» ao invés de uma tarefa histórica universal na caracterização da

³⁵ «Só uma ciência que renuncie ao seu estatuto de museu consegue colocar o real no lugar da ilusão.» (Benjamin, 2015: 143)

³⁶ «O historicismo propõe a imagem «eterna» do passado; o materialista histórico fá-lo acompanhar de uma experiência que é única. Deixa aos outros o papel de se entregarem, no bordel do historicismo, à prostituta chamada «Era uma vez».» (Benjamin, 2008: 19)

modernidade.³⁷ A pretensão de Baudelaire é radicalmente diferente da de Kant, porque Baudelaire reconhece que «ser moderno não assenta no reconhecimento e na aceitação deste movimento perpétuo; pelo contrário, assenta antes numa tomada de atitude no que respeita ao movimento e deliberadamente capta, através da difícil tarefa, em tornar eterno o instante presente, não aquele que está atrás, mas entre³⁸» (Foucault, 1984: 7). O que Foucault critica em Kant é o projecto político e estético, incapaz de responder a uma humanidade que transcende a cultura europeia. Baudelaire erradica esta pretensão ao assumir-se como «sujeito autónomo³⁹», reclamando antes uma atitude perante um tempo e um lugar determinado.

Nesta tomada de consciência do seu tempo e da sua tarefa, Baudelaire abandona a perseguição do belo dando lugar à experiência do «choque⁴⁰». Não há somente uma reivindicação estética, mas uma consciência que urge contra a literatura burguesa. Tal como afirma Benjamin, é «necessário levar a sério o carácter da escrita burguesa. Se o fizermos, é certo que se esbatem as diferenças entre a literatura política e a apolítica, mas também se destaca de forma mais evidente a distância que vai da literatice mais oportunista à mais radical» (Benjamin, 2015: 130). Desresponsabilizar a influência da cultura burguesa na acção e consciência da classe proletária, votando esta à mera indústria do entretenimento, é negar o carácter alienatório de uma produção que visa domesticar e encerrar as possibilidades de

³⁷ «Thinking back on Kant's text, I wonder whether we may not envisage modernity rather as an attitude than as period of history. And by "attitude", I mean a mode of relating to contemporary reality; a voluntary choice made by certain people; in one and the same time marks a relation of belonging and presents itself as a task. (...) To characterize briefly this attitude of modernity, I shall take an almost indispensable example, namely, Baudelaire; for his consciousness of modernity is widely recognized as one of the most acute in the nineteenth century» (Foucault, 1984: 7)

³⁸ «being modern does not lie in recognizing and accepting this perpetual movement; on the contrary, it lies in adopting a certain attitude with respect to this movement; and this deliberate, difficult attitude consists in recapturing something eternal that is not beyond the present instant, nor behind it, but within it» (Foucault, 1984: 7)

³⁹ «I have been seeking, on the one hand, to emphasize the extent to which a type of philosophical interrogation – one that simultaneously problematizes man's relation to the present, man's historical mode of being, and the constitution of the self as an autonomous subject – is rooted in the Enlightenment. On the other hand, I have been seeking to stress that the thread that may connect us with the Enlightenment is not faithfulness to doctrinal elements, but rather the permanent reactivation of an attitude – that is, of a philosophical ethos that could be described as a permanent critique of our historical era» (Foucault, 1984: 10)

⁴⁰ «Até o ideal terrorista que Marx encontra nos conspiradores tem a sua correspondência em Baudelaire. Em 23 de Dezembro de 1865 escreve à mãe: «Se algum dia recuperar o vigor e a energia que algumas vezes possuí, darei largas à minha cólera escrevendo livros que vão horrorizar toda a gente. Quero pôr contra mim toda a raça humana. Seria para mim uma volúpia que me compensaria de tudo o resto» (Benjamin, 2006: 16).

mundo, através de uma única concepção. Flaubert é o primeiro escritor consciente desta influência nefasta na educação e consolidação de valores burgueses, respondendo por isso à literatura de cordel, com a obra *Madame Bovary*. Ema, nas palavras de Flaubert, «*c'est moi*». Esta fórmula sobejamente conhecida, invocada por Flaubert durante a sua defesa em tribunal, desloca o carácter ficcional de Ema, demonstrando que todos nós somos vítimas da cultura burguesa. A jovem enclausurada num convento, vivia e alimentava as suas paixões através das histórias de uma «solteirona que ia todos os meses, durante oito dias, trabalhar na rouparia. Protegida pelo arcebispo por pertencer a uma antiga família de fidalgos arruinados durante a Revolução, comia no refeitório à mesa das freiras, e, depois das refeições, entretinha com elas pequenas conversas antes de voltar ao seu trabalho. Por vezes as educandas escapuliam-se da sala de estudos para a ver. Sabia de cor canções galantes do século passado, que cantava a meia voz, sem deixar de coser. Contava histórias, trazia novidades, encarregava-se de incumbências na cidade e emprestava às mais velhas, a ocultas, algum romance que trazia sempre nas algibeiras da bata, e de que ela mesma absorvia longos capítulos, nos intervalos da sua tarefa. Eram só amores, amantes, damas perseguidas que desmaiavam em pavilhões solitários, postilhões assassinados nas estações de muda, cavalos que rebentam em todas as páginas, florestas sombrias, penas do coração, juramentos, soluços, lágrimas e beijos, barcas ao luar, rouxinóis nos bosques, cavalheiros valentes como leões, mansos como cordeiros, virtuosos como não os há, sempre bem postos, e chorando como bicas. Durante seis meses, aos quinze anos, Ema ensebou as mãos nesta poeira dos velhos gabinetes de leitura» (Flaubert, 1991: 46-47).

Este contacto de Ema com a produção literária burguesa durante a sua adolescência foi o vaticínio de um trágico destino, no qual a insatisfação tomaria conta da sua vida doméstica, levando-a à traição, à repulsa pelo seu acomodado marido, ao desleixe no trato da sua filha e ao gosto por bens de luxo que a levaram à ruína. Mas não há em Flaubert uma condenação moral em relação a Ema, ao contrário de uma mais ousada literatura burguesa que se dispusesse alertar para os perigos do adultério. Este visa antes denunciar as condições sociais e artísticas que impelem o povo e a pequena burguesia letrada a uma vida subjugada aos ditames da cultura burguesa, no

entanto, dispensando o exemplo burguês ou aristocrático como figura por excelência da trama. O gesto de Flaubert é duplamente revolucionário em *Madame Bovary*, na medida em que não se limita a denunciar a nefasta acção sobre as classes baixas da cultura burguesa, como transforma essas classes baixas em matéria literária. Rancière parece estar consciente precisamente deste aspecto quando afirma que, «Pense-se na *Madame Bovary*. Por um lado, a absolutização do estilo responde a um princípio de igualdade democrática. Os adultérios da filha de um camponês são tão interessantes quanto as acções heróicas dos grandes. A circulação igualitária da escrita leva a que, num época em que todos – ou quase todos – sabem ler, qualquer um tenha acesso à vida fictícia de Emma Bovary e faça dela a sua própria vida. Há, portanto, toda uma cumplicidade entre a circulação aleatória da palavra escrita e um certo absoluto literário. Mas, por outro lado, Flaubert constrói a sua igualdade literária em oposição à circulação aleatória da palavra escrita e ao tipo de igualdade de «estética» que ela produz. O que está no centro de *Madame Bovary* é a luta entre igualdades. Emma Bovary é a heroína de uma certa democracia estética» (Rancière, 2010: 66-67).

Se Flaubert marca uma ruptura na prosa, a Baudelaire lhe devemos a ruptura poética. Estes diferem da expressão literária burguesa através da matéria pelo qual compõem, negando o ideal e adoptando o vivido. Não há na literatura burguesa nenhum gesto que se disponha a arrancar da vida qualquer elemento, mesmo que esta se jogue através do verosímil, porque a lição moral ou o delírio romanesco deve fazer surtir o seu efeito. O feito burguês é por excelência a fantasia, a disposição criada na mente do proletário ou do pequeno-burguês, que votados ao tédio existencial de uma vida de amargura ou pobre em experiência⁴¹, se vê momentaneamente catapultada para um universo de inúmeras possibilidades. Atravessam-se continentes, são conquistadas batalhas, assumem-se vestes exuberantes, prodigalizam-se feitos heróicos, a paixão surge de rompante e de modo arrebatador. São estas as fórmulas gerais que contribuem para que qualquer enredo literário burguês seja um sucesso, evitando qualquer ruptura brusca que negue a semelhança de um universo controlado

⁴¹ «Todas as manhãs somos informados sobre o que de novo acontece à superfície da Terra. E no entanto somos cada vez mais pobres em histórias de espanto. Isso deve-se ao facto de nenhum acontecimento chegar até nós sem estar já impregnado de uma série de explicações. Por outras palavras: quase nada do que acontece tem utilidade para a narrativa, praticamente tudo serve antes a informação» (Benjamin, 2015: 154)

segundo um cânone rígido e erguido através dos valores de cada época. Nenhum produto burguês poderá ser revolucionário, pois tudo aquilo que ele produz é uma repetição pálida de um objecto revolucionário. A própria cultura burguesa é responsável pela saturação dos objectos revolucionários, através da sua assimilação e reconversão em matéria massificada e destituída de perigo. O perigo está na matéria que o revolucionário arranca ao vivo e através dele compõe, alertando as consciências adormecidas através da fidelidade do retrato da sua própria condição humana.

Mas a literatura revolucionária não deve ser confundida com o intento falacioso de que «proletarização dos intelectuais» levará este a um devir-proletário. «E porquê? Porque a classe burguesa, e a cultura que lhe corresponde, o apetrechou desde a infância com um meio de produção que, precisamente devido a esse privilégio da cultura, o torna solidário com a sua classe, e talvez mais a sua classe com ele. Esta solidariedade até pode atenuar-se, ou mesmo desfazer-se, à superfície; mas quase sempre é suficientemente forte para excluir o intelectual da permanente situação externa, de uma existência mais exposta dos que foram politizados pelas classes proletárias» (Benjamin, 2015: 137). Muitas vezes este gosto pelas classes baixas advém de um marxismo de cartilha, onde as boas intenções revelam um olhar exótico, no qual os proletários são recriados segundo uma concepção burguesa. A ignorância patente nestes exemplos surge através da discrepância entre a vida proletária enquanto facto e as vivências descritas enquanto possibilidade, tal como a matéria que compõe os proletários na vida e as suposições de carácter hipotético sobre essa matéria. Mas mais perversa que estas intenções *naïfs*, são todos os objectos massificados que deliberadamente deixam escoar do objecto revolucionário um pouco do seu carácter intempestivo para que possa ser domado. Incapaz de confrontar-se, a produção burguesa adapta-se aos objectos de ruptura de modo a que sua vitalidade revolucionária seja prontamente reconvertida em objecto de massa. O *kitsch* ilustra na perfeição a farsa desses objectos, que adaptados pelo modelo de produção burguesa, são automaticamente desvirtuados da sua essência.

A essência de todos os objectos de produção burguesa é o lucro. Nenhum objecto massificado deve estar votado a um grupo restrito, contrariamente aos

objectos de consumo pelos burgueses. A distinção entre os bens produzidos pela burguesia e para a burguesia reside precisamente nesta diferença, o acesso. A própria palavra está subjugada a este processo, contrariando o ideal revolucionário, em tempos de maior literacia e de livre circulação. O que está em causa deixou de ser o acesso das classes baixas à palavra escrita, consagrada através da imagem de um povo de olhos fixos nas pinturas murais das igrejas, enquanto escutava atentamente as palavras do padre, incapaz de seguir o texto bíblico escrito. Este povo moderno saberá ler⁴², mas a palavra que ele lerá será tão reducionista quanto a figura diabolizada pelo pintor mural medieval sobre os perigos do pecado. As grandes obras continuaram ao serviço dos letrados burgueses, enquanto a imprensa tomará conta de um século de novos leitores. Baudelaire ciente deste aspecto dirá que, «custa-me a acreditar que uma mão limpa consiga tocar num jornal sem sentir um vômito de repulsa» (Baudelaire, 1982: 89).

Será através da imprensa que o povo e a pequena burguesia viverão os seus horrores, os deleites da infelicidade alheia, numa escrita tão pobre quanto o seu conteúdo. O jornal trairá as potências que uma escrita livre e de fácil acesso poderiam conter, subjugando, tal como a literatura de cordel, aos ditames da cultura burguesa. Se diagnosticámos o fenómeno da literatura burguesa enquanto objecto moralizante das classes proletárias e da baixa burguesia na institucionalização dos altos valores da nação, da reprodução, do casamento, do trabalho ou da ética vivencial, o jornalismo, no entanto, irá acelerar o processo de sedimentação dos mesmos. Este agirá directamente sobre o quotidiano, reduzindo a experiência pessoal, o pensamento de si, a meros relatos dos quais o leitor apenas terá que sorver o seu conteúdo. A relação com o mundo abandonará o seu carácter de espanto, porque as notícias fabricarão fronteiras, culturas e acontecimentos. Em nome do facto, será sacrificado o didactismo da palavra, levando Baudelaire a acrescentar ao horror que sente pela imprensa uma segunda observação, «um amigo do poeta, confessa que era difícil dar-lhe emprego e que eram obrigados a pagar-lhe menos que a outros porque ele escrevia num estilo muito acima da vulgaridade» (Baudelaire, 2006: 73). Numa era onde a lógica da

⁴² «Com efeito, são os complementos necessários desta educação que deve fazer deles cidadãos plenos: «Já não há operários que não saibam ler, escrever e contar. Entre eles reina uma espécie de ponto de honra, que é conhecer a história de França» (Rancière, 2012: 290)

palavra a metro era aplicada em todas as redacções, ao jornalismo coube a tarefa de aniquilar a resistência que a arte revolucionária fazia à produção burguesa. Os próprios artistas votados ao mercado restrito burguês serão forçados a procurar no jornalismo uma fonte de sustento, subjugando a sua arte ao serviço simplista da domesticação do pensamento das massas aos conteúdos não-pensantes dos jornais.

A catástrofe não está no acesso, mas antes na relação que as classes proletárias e a pequena burguesia irão desenvolver com a palavra escrita. Se devemos analisar o fenómeno da imprensa, sobretudo na Modernidade, como um agente importante na literacia das classes baixas, assim como o acesso destes ao mundo, mesmo que dele possamos reconhecer simultaneamente o carácter burguês inscrito, o principal problema está na aceleração a que esta palavra conduz uma sociedade. Na literatura dita de cordel podemos reconhecer uma cambiante no modo como o leitor se relaciona com o livro, através do seu carácter demarcadamente menos denso. Por densidade, ou celebrada através da actual designação de “literatura ligeira”, depreende-se um tipo de escrita simplista, no qual a repetição de palavras é o factor mais evidente, de modo a circunscrever o léxico usado e evitar o confronto do leitor com alguma palavra menos usual. Outro dos usos comuns, como o nome dado a esta produção denuncia, o cordel advém uma característica na criação de uma história plana e contínua, evitando assim, possíveis ramificações ou complexificações do enredo. Por último, o factor chave desta literatura é a brevidade do acto de leitura. A linguagem corrente associada a uma história vulgar, narrada através de um par de páginas, é a combinação ideal de um objecto que fará do tempo habitualmente dispendioso consagrado à leitura, num objecto de rápido consumo. O jornalismo somente levará esta prática a uma relação mais radical, no qual o leitor somente deverá apreender os conteúdos de modo sucinto, sem equívocos ou espaço para reflexões posteriores.

Se a literatura ainda hoje é vista por muitos como a mais laboriosa tarefa, dificilmente dela resta algum traço do verdadeiramente laborioso. Ler Proust, Musil ou Joyce é um verdadeiro acto de resistência contra o carácter reducionista pelo qual a literatura foi submetida. Os próprios escritores vivem subjugados ao tempo dos prazos editoriais e à necessidade posterior de promoção das suas obras, onde a lógica

mercantilista reconhece o escritor e o seu talento somente através da visibilidade deste na cena literária. O quarto onde deliberadamente Proust se encerrou, afastando-se da mundanidade da sociedade, votando todo o seu tempo ao trabalho da escrita é uma imagem irrepetível. Mas o verdadeiro contra-senso da nossa época não reside na prosa, mas no acto de ler poesia. Já Valéry, na sua introdução às *Flores do Mal*, intuía certamente, que o caso de Baudelaire seria o primeiro e conseqüentemente o último. O primeiro enquanto poeta do mundo, reconhecido e traduzido em diversas línguas, mas a poesia enquanto objecto revolucionário teria o último seu último clarão nele. O poeta sempre viveu uma relação tempestuosa com o mundo, vaticinada desde Platão, quando este expulsa os poetas da República. Mas nunca o poeta abandonou definitivamente a tarefa para o qual se julgava mais capaz, a de mudar a substância do mundo. Heidegger é o primeiro filósofo a reconhecer a incapacidade da filosofia nessa tarefa e readmitir a imagem do poeta nesse derradeiro intento. São distintas as concepções que possamos fazer de Hölderlin e Baudelaire, no entanto devemos admitir que ambos participam de uma mesma lógica formulada por Valéry, a de que «um poeta não consiste no número dos seus versos, mas bem mais na extensão dos seus efeitos» (Valéry, 2003: 369).

O que torna a poesia de Baudelaire tão próxima do mundo, e citando novamente Valéry, é que o «dever, o trabalho, a função do poeta são de colocar em evidência e em acção estas potências de movimento e de encanto, estes excitantes da vida afectiva e da sensibilidade intelectual, que são confundidos na linguagem usual com os sinais e os meios de comunicação da vida comum e superficial. O poeta consagra-se e consome-se pois a definir e a construir uma linguagem na linguagem» (Valéry, 2003: 369-370). Numa época onde a poesia parecia incapaz de responder ao mundo, de acompanhar as estonteantes mudanças modernas e o homem que delas resultava, renegando em definitivo essa potência através do romantismo, Baudelaire toma a dianteira e na sua esgrima ousa reclamar novamente esse lugar.

«lembre-se do grande princípio do nosso grande século:
sermos o contrário daquilo que esperam de nós»

Stendhal
O Vermelho e o Negro

A Modernidade é por excelência o tempo da celebração dos paradoxos. Nenhuma outra época histórica pode experienciar melhor os dualismos da existência e Baudelaire foi o mais ardiloso de todos os artistas na captação das suas múltiplas faces. Ser moderno, foi esse o seu mote e a sua irreverência, dirigindo-se «à actualidade, que sentimos como cada vez mais complexa, e traçar-lhe o retrato, a essa actualidade que temos cada vez mais dificuldade em convocar com realidade, em dizer como experiência, ou sequer em configurar como nome» (Cruz, 2009: 63). É sobretudo uma questão de *atitude estética*, de gestos enfim libertos contra a encenação de corte, onde cada movimento correspondia a um lugar expectável na assunção de uma classe. Referimos anteriormente este e o problema a ele associado na incorporação do negro nas vestes modernas, resultante de uma insegurança simbólica geral, comungada por todos aqueles que ao longo de séculos se viram votados a um trajar correspondente à sua classe. A classe estava intimamente associada à relação da posse, sendo portanto expectável de um marquês ou de um príncipe uma exuberância distinta de vulgo fidalgo. Destituídos destes códigos, a Modernidade cobre-se de negro e o radicalismo será votado ao corpo, a uma excentricidade do fazer e do estar.

A negritude das vestes que mencionamos através do poema de Baudelaire e de que agora fazemos nova menção, provém de um vazio criado pela ausência de ordem nos ditames da indumentária. Esta insegurança é contrária ao relato que mais tarde Kracauer fará da Berlim dos anos 30, no qual este afirma que não «exageramos se dissermos que em Berlim está a ser moldado um tipo de empregado uniforme que tende para a coloração desejada. Uniformizam-se linguagem, roupa, modos, compostura, e o resultado é a tal aparência agradável que a fotografia permite

reproduzir com tanta fidelidade. Uma selecção que se realiza sob a pressão das relações sociais e que a economia, inevitavelmente, apoia, despertando as correspondentes necessidades dos consumidores» (Kracauer, 2015: 33). Esta descrição é o verdadeiro pronúncio do fascismo, através do qual uma massa uniforme desfila pelas ruas de Berlim, imiscuindo-se na paisagem. São as forças sociais que normalizam as classes, que instauram padrões sobre os quais as classes devem responder de forma ordeira e expectável, contrariando o vazio absoluto, o negro que então as vestes da Paris de Baudelaire simbolicamente representavam. Foi precisamente através do vazio das forças sociais, entre um antigo regime findado e o início de um capitalismo ainda embrionário, que o homem se viu confrontado com a sua imagem e a possibilidade dos gestos representarem mais que as roupas diariamente envergadas. Não será de estranhar por isso que a ciência moderna se volte para os gestos e os seus possíveis significados, através de uma indómita vontade de cristalizar cada movimento, cada pose e corresponder-lhe um discurso, uma tipologia, uma vontade. A fotografia é por excelência o médium que servirá ao espírito positivista na corroboração factual das suas suspeitas, através de uma forçosa e fabricada relação entre imagem fotográfica e verdade. São inúmeros os exemplos, da medicina à criminologia, que dispõem da fotografia na criação de um discurso possível através de imagens. A homossexualidade, a loucura, o rosto ideal de um criminoso, a imagem tipo de uma classe, são alguns dos inúmeros casos nos quais a fotografia serviu o propósito de homens incapazes, frente às vestes negras, de renegar ao espírito ordeiro das categorias e fruir de uma sociedade então livre de códigos e onde cada gesto significava uma nova potência.

Baudelaire sempre foi um crítico radical da fotografia, mas as suas considerações não revelam quaisquer contradições ao espírito moderno. Pelo contrário, é justamente pela sua modernidade, que este se ergue contra os falsos entusiastas modernos, que viam na fotografia a derradeira possibilidade de firmar o gosto pelo natural. Mesmo que as considerações de Baudelaire sejam restritas ao mundo da arte, este é certo ao afirmar que «o pintor natural, tal como o poeta natural, é quase um monstro. O gosto exclusivo pelo Verdadeiro (tão nobre quanto limitado às suas verdadeiras aplicações) oprime aqui, e sufoca, o gosto pelo Belo» (Baudelaire, 2006: 69). Foi precisamente este o uso perverso para o qual a fotografia

esteve inicialmente votada, despida de qualquer possibilidade ou autonomia artística. Foi naturalizada através da crença entre a imagem por ela captada e a verdade, levando o artista a um estúdio semelhante ao homem da ciência. A paisagem equivalia às históricas de Charcot, aos rostos sobrepostos de diversos criminosos na busca de uma identidade tipo do criminoso ideal, às posições maneiristas dos homossexuais, às diversas profissões fotografadas como potenciais representações de uma classe. Nasce, portanto, uma idolatria em torno do verdadeiro enquanto imagem fotográfica e a consequente submissão de todas as disciplinas às possibilidades contidas no seu *click*. Baudelaire é implacável ao afirmar que, «nestes dias lamentáveis, criou-se uma indústria nova, que não pouco contribuiu para confirmar a estupidez na sua fé e para arruinar o que podia restar de divino no espírito francês. Esta multidão idólatra postulava um ideal, digno dela e apropriado à sua natureza, isso já se sabe. Em matéria de pintura e de estatuária, o *Credo* actual da sociedade, sobretudo em França (e não acredito que haja alguém que se atreva a afirmar o contrário), é o seguinte: «Creio na natureza e só creio na natureza (há boas razões para isso). Creio que a arte é e não pode deixar de ser a reprodução exacta da natureza (uma seita tímida e dissidente pretende que os objectos de carácter repugnante, como um penico ou um esqueleto, sejam postos de lado). Assim, uma indústria que nos desse um resultado idêntico à natureza seria a arte absoluta.» Um Deus vingador satisfaz os desejos dessa multidão. Daguerre foi o seu messias. E então ela pensou: «Visto que a fotografia nos dá todas as garantias desejáveis de exactidão (eles acreditam nisso, insensatos que são!), a arte é a fotografia.» A partir deste momento, a sociedade imunda precipitou-se, como um só Narciso, para contemplar a sua trivial imagem no metal. Uma loucura, um fanatismo extraordinário se apoderou de todos esses novos adoradores do Sol» (Baudelaire, 2006: 70).

A fotografia é o primeiro dispositivo moderno ao serviço do espírito capitalista, no qual se revela a vontade em uniformizar e disciplinar novamente uma sociedade através da captura incessante como verdade. Fabricar imagens, é este o derradeiro espírito na consolidação de uma sociedade que escapou momentaneamente aos códigos. Se as vestes negras modernas representavam o vazio indistinguível, a passagem de Kracauer sobre o espírito burguês que poucas décadas mais tarde

triumfaria, revela a «mania profundamente arraigada na burguesia alemã de se distinguir da multidão por meio de uma qualquer marca, ainda que imaginária, dificulta a solidariedade entre os próprios empregados» (Kracauer, 2015: 110). Esta necessidade de distinção após a Revolução Francesa, reside precisamente nesta necessidade de se distanciar da promessa das vestes negras e instaurar novamente uma lógica de códigos que demonstrem um determinado *status*. A burguesia reinstaurou os códigos anteriormente consolidados pela sociedade de corte, mas instituindo neles o gosto burguês como antítese do gosto nobre. Porque o simbólico burguês visa somente afirmar uma condição, a do dinheiro. Contrariamente, o gosto nobre visava antes afirmar a condição do poder. Não devemos confundir o dinheiro enquanto poder e o poder enquanto dependente do dinheiro. Esta correlação apenas encontrará expressão através de uma óptica burguesa, no qual a ascensão não depende de um estado de graça, no qual o nascimento consolida uma posição, mas uma permanente reafirmação de um lugar. A visibilidade burguesa, no entanto, comungará de um princípio semelhante ao aristocrático, a expressão, na sua ausência, de uma afirmação.

Benjamin, por diversas vezes, deteve-se numa ideia formulada por Brecht. Mas é em *Imagens do Pensamento* que encontramos as considerações mais detalhadas sobre a questão da afirmação burguesa no espaço. Este considera que quando «se encontra numa casa burguesa dos anos oitenta, por mais «conforto» que aí se respire, a impressão mais forte fica é: «Isto não é para ti.» E não é para ti porque aí não há um único canto em que o morador não tenha já deixado as suas marcas: nos *bibelots* das cornijas, nos *naperons* com monograma dos sofás, nos quadros transparentes em frente das janelas, no guarda-fogo diante da lareira. Há uma bela frase de Brecht que nos ajuda a fugir daqui, para bem longe: «Apaga os vestígios!» Aqui, na sala burguesa, foi o comportamento oposto que se tornou hábito» (Benjamin, 2004: 247). A casa é o primeiro indício de mundo convertido ao espírito burguês, no qual cada instituição erigida é uma marca imposta ao terreno como triunfo da classe. No entanto, o espírito burguês instaura um outro jogo de distâncias. O camponês esteve sempre vedado ao território aristocrata; a sua vida em tal propriedade significava unicamente a sua escravidão. A burguesia dominará o proletariado, contudo, acrescentará a ilusão da

mobilidade social. A possibilidade de ser burguês não se deve ao facto determinístico da nascença, apenas de aparência. Foi este o maior triunfo da burguesia, tal como anteriormente tinha sido o da religião cristã sobre todas as outras, a possibilidade de oferecer a ilusão. Kracauer, de uma implacável ironia, descreve a classe média rendida ao sonho burguês deste modo, «é nitidamente o de convencer a dita classe média de que, mesmo com um salário modesto, é possível parecer que se pertence à burguesia e que se têm motivos de sobra para, enquanto classe média, se estar satisfeito» (Kracauer, 2015: 123).

Comungar do espírito burguês é participar de uma lógica teológica sem teologia, tal como afirma Benjamin no seu fragmento «O Capitalismo como Religião», «o capitalismo é uma pura religião de culto, talvez a mais extrema que alguma vez existiu. Nele, tudo tem apenas significado numa relação directa com o culto, não conhece uma dogmática específica, não tem teologia. É deste ponto de vista que o utilitarismo adquire a sua tonalidade religiosa. A este carácter concreto do culto liga-se outra característica do capitalismo: a duração permanente desse culto. O capitalismo é a celebração de um culto *sans rêve et sans merci*. Nele não existem «dias de semana», não há um dia que não seja festivo no sentido terrível da ostentação de toda a pompa sagrada, da mais extrema intensidade da veneração. Este culto deve alguma coisa ao terceiro traço. O capitalismo é provavelmente o primeiro caso de um culto que não redime, mas deixa um sentimento de culpa. Neste aspecto, este sistema religioso acompanha a queda de um movimento colossal. Uma imensa consciência de culpa, incapaz de redenção, apodera-se deste culto, e nele a culpa, em vez de ser redimida, é universalizada, gravada na consciência, até que o próprio Deus é apanhado nesta rede de culpa, para que, finalmente, ele próprio se interesse pela sua expiação» (Benjamin, 2008: 31). Pertencer a uma religião é incorporar o hábito, tal como o capitalismo enquanto religião exige a incorporação da liturgia burguesa. Aquele que renúncia à casa sem vestígios, às vestes negras sem qualidades, resiste contra a estética totalitária burguesa.

A renúncia aos códigos burgueses não advém de uma prática negativa que visa contrastar o faustoso fetiche burguês. Tal como resistir é contrário a impor uma ditadura sobre o sujeito inversa à ditadura burguesa. O que as vestes negras indicam,

simbolicamente contra a cultura burguesa, é o resultado de um ascetismo. A prova está no *dandy*, descrito por Baudelaire como um «homem rico, ocioso e que, mesmo *blasé*, não possui outra ocupação para além da de correr no encalço da felicidade; o homem educado no luxo e acostumado desde a sua juventude à obediência dos outros homens, aquele, enfim, que não tem outra profissão a não ser a da elegância, beneficiará sempre, em todos os tempos, de uma fisionomia distinta, perfeitamente à parte» (Baudelaire, 2009: 41). Esta descrição inicial poderia ser aplicada à burguesia, não fosse este perseguir antes a felicidade que o dinheiro. Ao espírito burguês qualquer felicidade equivale à acumulação de capital, por isso, Baudelaire salvaguarda o *dandy* dessa submissão mundana, tendo como requisito prévio a disposição de uma fortuna. A busca de dinheiro é tão nefasta ao dandismo, quanto ao burguês a busca pelo amor é aos seus negócios⁴³. O verdadeiro espírito romântico exige tempo, um duelo entre o *dandy* fervoroso e alguma jovem resistente contra os intentos dos homens e da sociedade. Ao *dandy* supõem-se paixões elevadas, tal como Stendhal escreveu, longe do horror mercantilista do casamento burguês. Se algum amor há entre a burguesia, este é prontamente desvirtuado pelo carácter transaccionista, tão comumente narrado nos romances balzaquianos, onde um velho burguês de fortuna consolidada possui uma jovem por mero capricho, tal como um par novo de botins, prontamente exibidos no passeio pelo parque no domingo seguinte. O que esta jovem representa socialmente é semelhante aos restantes objectos de luxo exibidos pelo burguês, adquirindo o mesmo poder simbólico na sedimentação de um *status*. Quanto ao jovem burguês, que prontamente se dispõe a casar, apenas procurará somente dois tipos de mulher, a burguesa ou a aristocrata. Do casamento do jovem burguês deve apenas resultar uma maior acumulação de capital, sendo necessário para isso que a fortuna da esposa equivalha à fortuna do marido ou lhe seja superior. Os títulos adquiridos pelo casamento com alguma jovem aristocrata, votada à ruína, comungam da mesma ordem simbólica que uma jovem rapariga representa ao casar com um velho burguês. Nada é desperdício na mentalidade burguesa.

⁴³ «Se falo de amor a propósito do dandismo, é porque o amor é a ocupação natural dos ociosos. Mas o dandismo não visa o amor como finalidade em especial. Se falei de dinheiro, é porque o dinheiro é indispensável às pessoas que fazem das suas paixões um culto; mas o *dandy* não aspira ao dinheiro como a algo de essencial; um crédito infinito poderia bastar-lhe; ele abandona esta grosseira paixão aos vulgares mortais.» (Baudelaire, 2009: 42).

O calculismo burguês tomou conta dos homens, subjugando a própria relação amorosa a um mero cálculo de vantagens e desvantagens. A existência burguesa é por excelência o reduto mais impenetrável da sociedade, filtrando de modo matemático aquilo que se dá a ver e aquilo que se quer esconder. Benjamin afirma que a «existência burguesa é o regime dos assuntos privados. Quanto mais importante e cheio de consequências for um modo de comportamento, tanto mais aquela o dispensa de controle. Fé política, situação financeira, religião – tudo isso quer esconder-se, e a família é a construção podre e sinistra em cujo cubículos e recantos se instalaram os mais sórdidos instintos» (Benjamin, 2004: 65). Se à classe proletária sempre foi colada a imagem mundana, através de uma vida vergada a equações entre sustento e alimento, esta advém de uma necessidade e não de um prazer metódico. Porque a «pobreza não se define pela relação entre a preguiça e o trabalho, mas pela impossível escolha da sua fadiga: «[...] Gostaria de ter sido pintor. Mas a pobreza não tem privilégios, nem sequer o de eleger esta ou aquela fadiga para viver» (Rancière, 2012: 19).

Se a riqueza pouco abunda entre os homens, ainda mais raro são os homens que preterem os caminhos do dandismo aos caminhos da burguesia. Porque aquilo a que a burguesia instituiu como gosto, o dandismo contrapõe a «simplicidade absoluta, que é com efeito a melhor forma de se distinguir» (Baudelaire, 2009: 42). A sua rebelião está na indiferença pela distinção, porque o *dandy* é naturalmente distinto⁴⁴. Também a época a que Baudelaire alude é delimitada, pois o «dandismo aparece sobretudo nas épocas transitórias, quando a democracia não é ainda toda-poderosa, quando a aristocracia é apenas parcialmente chanceladora e parcialmente aviltada. Na confusão destas épocas, alguns homens despromovidos, desgostados e desocupados, mas ricos em força nativa, podem conceber o projecto de fundar uma espécie de aristocracia, tão mais difícil de destruir, porquanto é baseada nas mais preciosas e mais indestrutíveis faculdades, e nos dons celestes que o trabalho e o dinheiro não podem conferir. O dandismo é o último clarão de heroísmo nas decadências»

⁴⁴ «Que estes homens se façam designar como refinados, incríveis, belos, leões ou *dandies*, na verdade são todos provenientes de uma mesma origem; todos participam do mesmo carácter de oposição e de revolta; todos são representantes daquilo que há de melhor no orgulho humano, desta hoje tão rara necessidade, neles presente, de combater a trivialidade. Daí nasce, nos *dandies*, esta atitude altiva de casta provocadora, mesmo na sua frieza.» (Baudelaire, 2009: 43).

(Baudelaire, 2009: 43-44). Nesta passagem sobre o *dandy* reconhecemos o seu aspecto heróico, travando uma luta singular contra a fealdade do mundo. Porque estes «seres estão permanentemente em estado de cultivar a ideia do belo nas suas pessoas, de satisfazer as suas paixões, de sentir e de pensar» (Baudelaire, 2009: 41). O dandismo representa um culto de si, mas destituído da insensibilidade individualista burguesa. O devir está interdito ao burguês, porque este é o rosto cravado no mundo através do capitalismo. Mesmo que não possamos reclamar ao *dandy* uma condição heróica⁴⁵, semelhante à do poeta, o dandismo é uma força de combate, um devir que se assume contra a face burguesa.

À sombra das multidões em flor

«Vejo homens e mulheres por todo o lado,
Vejo a serena irmandade dos filósofos,
Vejo o poder de construção da minha raça,
Vejo os resultados da perseverança e do trabalho da minha raça,
Vejo hierarquias, cores, barbáries, civilizações, ando no meio delas,
misturo-me indiscriminadamente,
E saúdo todos os habitantes da terra.»

Walt Whitman
Folhas de Erva

Que magnetismo há em relação a Paris? Talvez a resposta mais certa será a de Benjamin ao afirmar que nenhuma «cidade está tão intimamente ligada ao livro como Paris. Se Giraudoux tem razão, e se o supremo sentimento de liberdade humana é o de deambular ao longo do curso de um rio, aqui o ócio mais acabado e a mais feliz liberdade conduzem-nos para o livro e para dentro dos livros» (Benjamin, 2004: 175).

⁴⁵ «Nem o *flâneur* nem o *dandy* chegam a dar o passo que os converteria em heróis, isto é, capazes de captar o eterno na fugacidade marcada pelo *spleen*.» (Molder, 2011: 194)

Nenhum leitor desconhece verdadeiramente Paris, mesmo aquele que nunca atravessou Montmartre ou o Boulevard Saint-Germain fisicamente, conhece o seu cheiro, as suas gentes e a sua fisionomia através das inúmeras páginas consagradas à capital mais literária do mundo. Falar de Baudelaire é falar de Paris, tal como em Proust, Victor Hugo, Zola ou Maupassant. Benjamin acrescenta ainda que Paris «inscreveu-se de forma tão indelével na literatura porque ela própria é animada por um espírito muito próximo dos livros» (Benjamin, 2004: 176). Não há formas estáveis, são aparências fugidias que correm ao longo de linhas e nos devolvem o antigo e o novo sem discernimento algum. Paris, tal como o livro, é o objecto mais amado pela imaginação. Nela inscrevem-se paisagens, jogam-se tempos, modelam-se estados e semblantes. Enumerámos alguns escritores incontornáveis na caracterização de Paris, mas todos eles nos devolveram uma variante possível do seu inapreensível rosto de Jano. Não foi o tempo, as reconfigurações, a distância relativa que há entre alguns. Paris é incapturável por natureza, uma «cidade-espelho⁴⁶» por excelência. Nela se reflectem simultaneamente os tempos, tal como o «anjo da história⁴⁷» que Benjamin traça a partir do quadro *Angelus Novus* de Klee ou frente ao rosto da mulher no bar de Folies Bergère de Manet. A figura feminina é o presente, atrás dela, o espelho que reflecte o passado e em frente o futuro. Ela aguarda o futuro, inexpressiva e sem reflexo, porque do presente não guardamos memória, é o transitivo e fugidio. O futuro é o cliente que virá, mas dele obteremos uma imagem no espelho e nesse espelho o futuro será também ele passado.

Nenhum quadro parece tão adequado ao poema que Baudelaire consagra às mudanças de Paris, «Está a mudar Paris, / Mas na minha melancolia nada se altera _ / Andaimos e blocos Novos palácios e velhos arrabaldes _ / Tudo em mim se torna

⁴⁶ «Paris é a cidade-espelho: liso como um espelho é o asfalto das suas ruas. Na fachada de todos os *bistros*, painéis de vidro: as mulheres vêem-se ao espelho neles, mais do que em qualquer outro lugar. A beleza da parisiense saiu destes espelhos. Antes de o homem a ver, já dez espelhos a observaram. Também o homem se vê rodeado por uma profusão de espelhos, sobretudo nos cafés (para tornar mais claro o interior e para dar uma amplidão mais agradável a todos os pequenos recantos e divisões dos locais parisienses). Os espelhos são o elemento espiritual desta cidade, o seu brasão, no qual se inscreveram ainda os emblemas de todas as academias poéticas.» (Benjamin, 2004: 178)

⁴⁷ «Ele gostaria de parar para acordar os mortos e reconstituir, a partir dos seus fragmentos, aquilo que foi destruído. Mas do paraíso sopra um vendaval que se enrodilha nas suas asas, e que é tão forte que o anjo já não consegue fechar. Este vendaval arrasta-o imparavelmente para o futuro, a que ele volta costas, enquanto o monte de ruínas à sua frente cresce até ao céu. Aquilo a que chamamos o progresso é este vendaval.» (Benjamin, 2008: 13-14)

alegoria // Minhas imagens passadas têm outra densidade»⁴⁸(Baudelaire, 2003: 197). Esta melancolia, no quadro de Manet, está inscrita nas indumentárias envergadas pelas empregadas e as gentes reflectidas, nos lustros luxuosos, mas tudo são imagens difusas, que se desvanecem e contrastam frente ao presente, à mulher do bar. O futuro cliente envergará novas vestes, a roupagem do amanhã, tal como os edifícios que cobrem as antigas pedras de Paris. Mas tal como essas pedras passadas que fundam os edifícios do futuro, o cliente do futuro ao aproximar-se do bar ficará retido na imagem do espelho, a imagem do passado. Nesta melancolia parisiense que envolve os tempos e a poesia de Baudelaire, Benjamin destaca que havia «ainda barcas cruzando o Sena, nos lugares onde depois se construíram pontes. No ano da morte de Baudelaire, um empresário teve ainda a ideia de pôr em circulação quinhentas liteiras para facilitar a vida a habitantes mais abastados. Ainda se apreciavam as passagens, onde o *flâneur* não tinha de se preocupar com os veículos, que não admitem os peões como concorrentes. Havia o transeunte que fura pelo meio da multidão, mas também havia o *flâneur*, que precisa de espaço e não quer perder a sua privacidade» (Benjamin, 2006: 55).

Contemporâneo de Baudelaire é Dickens, o escritor que consagrará, do outro lado do oceano, as suas mais belas páginas aos infortúnios da classe operária londrina. O retrato por este feito, revela os efeitos implacáveis de uma cidade tomada pelo processo da Revolução Industrial. Tal como Dickens, Engels em 1848, dois anos antes da publicação do livro *David Copperfield*, dedicará também a sua atenção aos efeitos nefastos deste processo na sociedade inglesa, descrevendo «o movimento das ruas de Londres: «Uma cidade como Londres, onde se pode caminhar horas a fio sem vislumbrar o começo do fim, sem encontrar o mínimo sinal que deixe adivinhar a proximidade do campo, é de facto uma coisa muito singular. Esta centralização colossal, esta aglomeração de dois milhões e meio de pessoas num só lugar, centuplicou a força desses dois milhões e meio... Mas as vítimas que isso custou só mais tarde as descobrimos. Só depois de termos andado alguns dias pelo asfalto das ruas principais notamos como estes londrinos tiveram de sacrificar a melhor parte da

⁴⁸ «Paris change! mais rien dans ma mélancolie / N'a bougé! palais neufs, échafaudages, blocs, / Vieux faubourgs, tout pour moi devient allégorie, / Et mes chers souvenirs sont plus lourds que des rocs» (Baudelaire, 2003: 196).

sua humanidade para levarem a cabo todos os prodígios da civilização de que a cidade está cheia, e como centenas de forças neles adormecidas permaneceram inactivas e foram reprimidas... A própria agitação das ruas tem qualquer coisa de repugnante, qualquer coisa contrária à natureza humana. Aquelas centenas de milhares, de todas as classes e posições, que aí se acotovelam, não serão todos eles pessoas humanas com as mesmas qualidades e capacidades e com o mesmo desejo de serem felizes?... Apesar disso, passam uns pelos outros a correr, como se não tivessem nada em comum, nada a ver uns com os outros; e, no entanto, o único acordo tácito entre eles é o de seguirem pelo passeio do lado direito, para que as duas correntes da multidão não constituam entrave uma para a outra; e, no entanto, ninguém se digna lançar ao outro um olhar que seja. Esta indiferença brutal, o isolamento insensível do indivíduo nos seus interesses privados é tanto mais chocante e gritante quanto mais esses indivíduos se comprimem num espaço exíguo» (Benjamin, 2006: 59).

O contraste entre a descrição feita por Benjamin sobre a Paris de Baudelaire e a imagem que Engels nos dá de Londres, revela a natureza destruidora do capitalismo moderno. O capitalismo suprime a pedra basilar da fábrica, tal como o proletariado da história. Paris resiste entre o passado e o futuro, Londres é devorada pelo presente. As pedras que erguem as fábricas londrinas são compostas pelo progresso, esse *Thánatos* que erradica da memória das terras revolvidas o suor e sangue do povo oprimido. A história anteriormente escrita pela aristocracia é agora reescrita pela burguesia, mas o povo, esse eterno olvidado da pena, perpétua as suas angústias. Marx no «Discurso sobre a questão do comércio livre», afirma que «o bem-estar da classe burguesa tem por condição necessária a desgraça da classe trabalhadora» (Marx, 2009: 132). Esta resposta ao senhor Bowring, que admite a necessidade de sofrimentos temporários em nome da nação, coloca à disposição o sacrifício da classe operária ao conforto necessário à classe burguesa. Mas a «burguesia não pode existir sem revolucionar permanentemente os instrumentos de produção, portanto as relações de produção, portanto as relações sociais todas» (Marx & Engels, 2010: 14). O que é “temporário” segundo o senhor Bowring é na verdade um processo contínuo no qual cada estágio de produção exige ao operário um novo e acrescido sacrifício sobre o anterior. É importante salientar que Paris não é isenta de críticas, porém, a cidade de Londres

oferece o derradeiro cenário à máxima de Marx e Engels, no *Manifesto do Partido Comunista*, no qual afirmam que a «burguesia submeteu o campo à dominação da cidade» (Marx & Engels, 2010: 16).

A sujeição do campo à cidade é determinada por dois aspectos: a aceleração do ritmo de produção instala um fosso irremediável entre campo e cidade, assim como à cidade será concedida a primazia enquanto espaço nevrálgico de uma nação. Paris, no entanto, atenuará esta cisão, sendo inúmeros os romances que mencionam e retratam as idas ao campo. Esta proximidade, tal como a importância do passeio no parque, criam as condições sociais necessárias à disrupção. A aceleração do ritmo citadino e a desaceleração do ritmo no campo, permitem que o sujeito parisiense possa oscilar entre dois modos de estar e duas velocidades de ser. A indiferença burguesa sedimentada nos corações londrinos, advém desta impossibilidade de experienciar uma velocidade distinta da imposta pela cidade. A crueza coreográfica, descrita por Engels sobre a multidão que caminha pelas ruas de Londres, impossibilitaria a experiência da *flânerie*. A arte de caminhar⁴⁹ por entre a multidão e não ser parte dela, exige em primeiro lugar a própria multidão.

O termo *multidão* aplicado ao retrato feito por Engels parece inadequado, na medida em que a indistinção e a indiferença advém de um processo de homogeneização do colectivo. Uma multidão deve ser distinta, tal como uma mistura química de substâncias heteróginas, onde a água e o azeite se entrecrocaram sem que no entanto se fundam. O que Engels na verdade descreve como multidão, responde pelo termo de *massa*. Canneti, na sua magistral obra *Massa e Poder*, desdobra o primeiro capítulo através de várias observações em torno da «massa». Este descreve, em «As Propriedades da Massa», que no «seio da massa reina a igualdade. Esta é absoluta e indiscutível, e nunca é posta em causa pela própria massa» (Canneti, 2014: 31). Todavia a massa apenas promove uma situação igualitária limitada, não fomentando sobre os sujeitos, quaisquer sentimentos de pertença ou de comunidade. A massa citadina resulta de uma necessidade de deslocação, ao contrário da multidão.

⁴⁹ «Não é dado a todos tomar um banho de multidão: tirar prazer da multidão é uma arte; e só pode fazer, a expensas do género humano, um regabofe de vitalidade, aquele a quem uma fada insuflou no berço o gosto pelo disfarce e pela máscara, o ódio pelo domicílio e a paixão pela viagem» (Baudelaire, 2007: 39)

Uma multidão reconhece as suas diferenças, distinguem-se os propósitos das gentes que as compõem. O burguês é distinto do proletário, através das visíveis assimetrias e inquietude na multidão gerada por esse confronto. A multidão não apaga, porque não se deixa uniformizar ilusoriamente. Nenhum processo igualitário é um processo equitativo e na multidão, através do seu carácter distinto, as necessidades equitativas urgem. Os mendigos num bairro rico não são tratados com a indiferença com que a massa passa por eles, eles são visíveis e pela sua visibilidade não são absorvidos. Inversamente, o burguês num bairro pobre é distinto dos proletários, sendo este o gatilho que age sobre os indivíduos pobres a revolta. Enquanto a multidão é o terreno, tal como o mar descrito, o azul burguês não penetra no verde proletário, tal como o frio da pobreza não encontra lugar no conforto quente da corrente burguesa. Baudelaire necessitou das multidões para falar do *flâneur*, porque este é também ele distinto. Nunca ser absorvido, é esta a máxima de todos aqueles que desejam ser parte da multidão. A tensão gerada pela multidão é contrária à necessidade de distender da massa⁵⁰.

Salientamos ainda a necessidade inscrita na massa da deslocação e a sua composição como resultado dessa mesma necessidade. Apenas um cenário citadino, industrializado como o de Londres, onde o ritmo de entrada e de saída do trabalho podem determinar a formação da massa. Uma multidão não dispõe de horas, basta uma aglomeração de pessoas ociosas, que prazenteiramente deambulam pelo parque, para constituir uma multidão. Um pequeno espectáculo de rua, uma curiosidade tórrida e inevitável ao espírito curioso provocado por um acidente automobilístico, qualquer propósito é capaz de reunir um número de pessoas suficiente para constituir uma multidão. Tal disposição é impensável à massa, insensível a quaisquer fenómenos imperceptíveis. A massa composta ou «fechada⁵¹» apenas é organizada em detrimento

⁵⁰ «A massa natural é a massa *aberta*: não existe nenhum limite ao seu crescimento. Ela não reconhece casas, portas nem fechaduras; aqueles que se trancam perante ela são-lhes suspeitos. Neste caso, o adjectivo «aberta» tem de entender-se em toda a sua acepção, pois ela está aberta em toda a parte e em todas as direcções. A massa aberta existe enquanto crescer. A sua desagregação tem início assim que ela deixa de crescer.» (Canneti, 2014: 15)

⁵¹ «Esta renuncia ao crescimento e tem principalmente em vista a duração. O que nela se nota em primeiro lugar é o limite. A massa fechada fixa-se. Cria o seu sítio, na medida em que se delimita; o espaço, que ela preencherá, está-lhe atribuído. É comparável a um vaso, em que se despeja um líquido: sabe-se quanto líquido lá entra. Os acessos a esse espaço estão contados, não se pode nele de qualquer maneira. O limite é respeitado.» (Canneti, 2014: 15-16)

de grandes acontecimentos e fenómenos. Os discursos fascistas, os eventos futebolísticos, são exemplos onde um número de pessoas é suficiente numeroso para compor uma massa. Estas comparecem a um evento popular e limitado, organizando o seu tempo, contorcendo-se enquanto este decorre e libertando-se assim que este acaba. A massa apenas reconhece o factor da mobilidade continua, subjugada a um tempo. Uma multidão, quando formada, carece de popularidade ou de tempo determinado. As manifestações em prol dos animais, a mobilização de uma nova força política, são alguns exemplos onde a particularidade da situação determina a aderência muito limitada de pessoas, assim como a necessidade de um tempo indeterminado, até que a multidão se julgue, enfim, preenchidos os critério do seu propósito. Logisticamente uma massa é mais difícil de reunir e organizar que uma multidão, mas precisamente porque uma multidão, mesmo que esta participe em torno de propósito comum, a distinção visível na multidão, é mais evidente e portanto mais incontrolável e difícil de manter a coesão que uma massa. Na massa não há contestação, todos comungam de um mesmo propósito e de uma mesma condição.

A massa impede, justamente ao fabricar uma falsa homogeneização, qualquer processo de alteridade. A incapacidade do eu, enquanto membro da massa reconhecer o outro, sacrifica a subjectividade em detrimento de um sujeito colectivo. Mas o sujeito colectivo carece de solidariedade, porque o reconhecimento do outro lhe está vedado. Cavalletti, no livro *Classe*, é certo ao ler Benjamin e a necessidade que este imprime ao «relaxamento da massa». «Precisamente esta consciência da situação histórica opera, para Benjamin, uma transformação da massa, um relaxamento. Mas este relaxamento é ao mesmo tempo obra da solidariedade. Consciência de classe proletária e solidariedade são indistinguíveis. Por isso, a solidariedade não é nada do que poderia parecer, um bom sentimento cristão. É uma modificação estrutural, interior à massa, que ao transformar o sociólogo em político, o proletariado em classe revolucionária, só aparentemente deixa a massa como tal, deixa que a massa pareça compacta apenas aos olhos do observador externo, ao não-solidário, ao opressor. Onde existe solidariedade – uma solidariedade que não pode vir do exterior, que não se pode esperar de ninguém –, ou quando se quebram os vínculos do antagonismo, existe consciência de classe; e vice-versa. Quando não existem solidariedade e

consciência, não existe classe, existe só a massa pequeno-burguesa, com a sua boa psicologia» (Cavalletti, 2010: 42). A massa, enquanto compacta, veda a entrada aquele que nela não quer ser absorvido. O *flâneur* necessita que esta se distenda, para que possa atravessar por entre os sujeitos e que haja, no entanto, uma cola que os una. A essa cola invisível, chamamos de solidariedade.

Baudelaire teria sido incapaz de pensar no *flâneur* londrino, se não através de Poe. É precisamente um ano antes da morte de Poe, que Engels irá escrever as suas considerações sobre Londres. Poe edita o célebre conto *The Man of the Crowd* em 1840, imbuído ainda por uma ideia de Londres que rapidamente se desvanecia. O confronto de Engels com a sociedade londrina é a do estrangeiro, do sociólogo de olhar científico, que pela distância que o seu *métier* lhe exige, se torna incapaz de conciliar com o passado. A matéria de Engels é a do presente, a matéria de Poe é um resgate histórico do «homem da multidão», enquanto possibilidade no presente. O estado de espírito que reina na Londres de Engels é o tédio, contrário ao estado de espírito «jovial⁵²» com que Poe se dispõe a narrar a sua história. A importância desta disposição, tal como a inscrição redentora da arte que então se perdia nas páginas de Engels, determina o impacto que este conto detém na vida e pensamento de Baudelaire⁵³. Porém, não devemos negar os indícios já contidos em Poe sobre a possibilidade da *flânerie* estar somente ligada à noite. A noite é necessária porque as artérias principais da cidade, estão apinhadas «de gente durante todo o dia. No entanto, à maneira que a noite caía, a turba aumentava a cada instante, e, quando os candeeiros já estavam bem acesos, duas compactas e ininterruptas vagas de multidão passavam apressadamente diante da porta. Neste momento em particular da noite, nunca me encontrara em semelhantes circunstâncias, pelo que o revolto oceano de cabeças humanas me enchia de uma deliciosa singularidade de emoções. Ao fim de algum tempo, deixei de prestar atenção ao que se passava no interior do hotel, deixando-me absorver pela contemplação da cena no exterior» (Poe, 2008: 92-93).

⁵² «Há não muito tempo, quando começava a cair certa noite de Outono, eu estava sentado à janela abaulada do Café D... em Londres. Fora acometido por uma doença que se prolongara por vários meses, mas estava agora recuperado, e, ao recobrar as forças, encontrava-me num daqueles estados de espírito joviais que são precisamente o oposto daquelas disposições de tédio» (Poe, 2008: 92)

⁵³ Baudelaire é responsável pela tradução e difusão da obra de Poe em França

Poe, apesar de se distanciar da visão de Engels e podermos ainda defender que o seu *flâneur* se encontra por entre a multidão e não perante a massa, a descrição feita por este da massa existente nessas artérias é reveladora da mesma actualidade com que Engels irá confrontar-se⁵⁴. Indicamos que a noite é o terreno próspero ao surgimento do *flâneur*, procurando com isso, sustentar que a massa no seu estado mais compacto seria impenetrável ao *flâneur*, assim como o detectar a própria existência deste. Porque a «boa oportunidade para examinar a figura», no qual este descreve como sendo de «baixa estatura, muito magro e, aparentemente, muito débil. No geral, as suas vestes encontravam-se imundas e esfarrapadas, mas ao passar, ocasionalmente, sob o forte brilho de um candeeiro, percebi que o tecido, embora encardido, ostentava uma bela textura e, ou os meus olhos me enganavam, ou, através de uma fresta num capote bem abotoado e evidentemente usado que cingia o seu corpo, vislumbrei um diamante e um punhal» (Poe, 2008: 100-101).

Tal descrição não seria possível se o narrador estivesse imerso no entrechocar das artérias principais. A indiferença do olhar por entre a massa permite somente um vislumbre indistinto de caras e roupas, sem que possamos capturar os detalhes. É no detalhe que reside a essência do artista moderno, a luta entre o fugido inapreensível e o eterno fixado. Esta atitude de Poe, perante o intrigante *flâneur*⁵⁵, não contagia posteriormente Baudelaire a tecer apenas considerações sobre esta figura intrigante e a sua arte. Há algo cravado nele, mais profundo. Encontramos os mesmos ecos na descrição que este faz do «pintor da vida moderna», no qual o artista abandona a categoria kantiana de *belo*, em detrimento de um belo composto entre

⁵⁴ «Os transeuntes apresentavam maioritariamente um ar de satisfação atarefada, e pareciam ter como único fito ultrapassar aquele mar de gente. Traziam o cenho carregado e os seus olhos movimentavam-se com rapidez. Quando iam uns de encontro aos outros, não manifestavam qualquer sinal de impaciência, mas compunham as roupas e seguiam o seu caminho. Outros, também em grande número, deslocavam-se com gestos impacientes, ostentavam rostos afogueados, e seguiam a falar sozinhos, como se sentissem solidão por motivo da massa compacta que os envolvia. Quando algum obstáculo se deparava no seu caminho, estas pessoas paravam subitamente de murmurar, mas redobravam os gestos, e esperavam, com um sorriso ausente e exagerado estampado no rosto, que a passagem ficasse desimpedida. Se as empurrassem, dirigiam vénias extravagantes aos outros, com ar de extremo constrangimento. Estes dois grandes grupos de transeuntes não tinham muito que os distinguisse para além do que referi.» (Poe, 2008: 93-94)

⁵⁵ «Ele não deu por mim, mas retomou o seu caminho solene, enquanto eu, interrompendo a perseguição, permaneci absorto, contemplando-o. – Aquele velho – acabei por dizer – é o reflexo do tipo e da índole do crime engenhoso. Recusa-se a estar só. É o homem da multidão. Será infrutífero segui-lo, pois nada mais conseguirei dele ou dos seus actos.» (Poe, 2008: 107-108)

«um elemento eterno, invariável, cuja quantidade é demasiado difícil de determinar, e de um elemento relativo, circunstancial, que será, se quisermos, de cada vez ou em conjunto, a época, a moda, a moral, a paixão» (Baudelaire, 2009: 9).

Tal como o *flâneur*, o artista moderno necessita da cidade e do seu tumulto⁵⁶. A este é exigido abandonar a domesticidade do seu lar, do seu atelier e do culto pela naturalidade do campo⁵⁷. O artista moderno é «homem do mundo inteiro, homem que compreende o mundo e as razões misteriosas e legítimas de todos os seus costumes; *artista*, isto é, especialista, homem preso à sua paleta como o servo à gleba» (Baudelaire, 2009: 15). Liberto da estreiteza de paredes e vales, este deve defrontar-se com o desconhecido, dado que o acto de pintar, tal como o de atravessar por entre a multidão, deve estar sujeito a todos os imprevistos. É deixar-se inebriar de cores, de formas, como se de um cálice de vinho ou de uma descoberta infantil⁵⁸ se tratasse. Porque ao artista, tal como o *flâneur*, não lhe é exigido nenhum sentido de orientação. Estes devem-se perder «numa cidade, como nos perdemos numa floresta» (Benjamin, 2004: 82). Consiste numa aprendizagem de quem esquece todos os caminhos percorridos no sono e enfrenta ao acordar uma cidade renovada, da qual a razão e os sentidos formam uma estranha amálgama, onde o adulto se depara com a «infância reencontrada⁵⁹». A figura da criança em Baudelaire, tal como em Proust, convoca um estado primário necessário a todo o provir da matéria artística. O mundo conhecido é erradicado, porque as formas estão esgotadas e é necessário continuar a desbravar horizontes. Desse novo mundo, sentimos emergir «por alguns instantes para um mundo, senão puro, pelo menos mais requintado; respiremos perfumes, talvez não mais salutareis, mas mais delicados» (Baudelaire, 2009: 59).

⁵⁶ «Grande amante da multidão e do incógnito» (Baudelaire, 2009: 14)

⁵⁷ «a natureza não ensina nada, ou quase nada, ou seja, que ela *constrange* o homem a dormir, a beber, a comer e a assegurar-se, bem ou mal, contra as hostilidades do meio-ambiente. É ela também que leva o homem a matar o seu semelhante, a comê-lo, a sequestrá-lo, a torturá-lo; pois, assim que saímos da ordem das necessidades e das carências para entrar na do luxo e do prazer, percebemos que a natureza não pode senão aconselhar ao crime.» (Baudelaire, 2009: 49)

⁵⁸ «A criança vê tudo como se fosse uma *novidade*; está sempre *ébria*. Nada se assemelha mais àquilo a que chamamos inspiração, do que alegria com a qual a criança absorve a forma e a cor.» (Baudelaire, 2009: 16)

⁵⁹ «O homem genial tem os nervos sólidos; a criança tem-nos frágeis. Num, a razão ocupa quase todo o ser. Mas o génio não é senão a infância reencontrada, sem restrições, a infância dotada agora, para se exprimir, de órgãos viris e do espírito analítico, que lhe permitem ordenar o conjuntos de dados involuntariamente recolhidos.» (Baudelaire, 2009: 16)

A modernidade recupera os seus sentidos, após séculos de desconfiança perante a irracionalidade e a errância a eles votada na caracterização da sua essência. O império da razão cartesiana é destronado pelo olfacto de Baudelaire, pelo sabor da madalena embebida no chá de Proust. Ao esquadro milimétrico, do qual o olhar ficou refém, adveio a turbulência da memória e os olhares sobrepostos de uma lembrança passada. Tal como a modernidade, descrita por Baudelaire como «o transitório, o fugitivo, o contingente, a metade da arte, cuja outra metade é o eterno e o imutável» (Baudelaire, 2009: 21), o artista estabelece «um duelo entre a vontade de tudo ver e de nada esquecer e a faculdade da memória, que ganhou o hábito de absorver vivamente a cor geral e a silhueta, o arabesco do contorno» (Baudelaire, 2009: 26). O mundo perde a sua rigidez e é através desse poder de se espantar novamente que o homem regressa ao mundo. Nesse confronto com o mundo moderno, ao moderno, é requerida a condição «heróica⁶⁰». Ao perder fixidez do seu lugar, na eterna representação de um mundo estático e de formas reconhecíveis, o sujeito moderno é frágil. O *flâneur*, consciente dessa fragilidade⁶¹, tal como o artista perante «o medo de não ser suficientemente rápido, de deixar escapar o fantasma antes de a síntese ter sido extraída e apreendida; é este o medo terrível que se apodera de todos os grandes artistas» (Baudelaire, 2009: 27), tal como do sujeito que vive por entre a multidão e que deseja não ser absorvido por ela, faz dele um herói. Enfrentar o mundo é saber ocupar esse «instante⁶²», ser o herói que resgata aquilo que foge e fazer disso a sua matéria de expressão. O artista, o *flâneur*, o dandy ou o poeta, são heróis modernos porque conquistaram⁶³ o mundo e com ele, negaram a solução romântica da cisão com

⁶⁰ «O herói é o verdadeiro sujeito dessa modernidade, e isso significa que viver a modernidade exige uma constituição heróica.» (Benjamin, 2006: 75)

⁶¹ «a flânerie implicava uma consciência da fragilidade dessa existência. Ela faz da miséria uma virtude, revelando com isso a estrutura que, em todos os seus aspectos, é característica da concepção do herói em Baudelaire» (Benjamin, 2006: 72)

⁶² «Como bem notou Benjamin, toda a possibilidade de experiência está de facto ligada, em Baudelaire, à noção de instante (*Augenblick*), à necessidade de dotar «o acontecimento de um exacto lugar temporal na consciência», ou ainda, como dissera já Proust (que Benjamin cita a este respeito): «O tempo escoia-se em Baudelaire desintegrado, em forma desconcertante, sobressaem apenas poucos dias e são dias significativos.» Por isso, a poesia de Baudelaire é tão frequentemente pontuada, como nota Proust, por expressões como «Quando uma noite...» e outras de igual valor temporal. Elas evocam o instantâneo, o fugitivo, esse tempo de um abrir e fechar os olhos desligados do contínuo, no qual a experiência (tradicionalmente associada ao que já foi muitas vezes repetido) se constitui curiosamente como o irrepetível» (Cruz, 2009: 71)

⁶³ «a modernidade é em Baudelaire uma conquista, tem uma armadura.» (Benjamin, 2006: 156)

o presente. Diríamos que são a terceira via, no qual rompem com a atitude geral, tal como não se permitem a isolar⁶⁴.

⁶⁴ «é dar prova de contenção abster-se de o fazer, romper com a atitude geral. Mas é agir com uma força moral ainda maior não se isolar; o melhor é, «sem se confundir com a multidão, fazer as mesmas coisas, mas de outra maneira» (Foucault, 1994: 73)

Os Marginais

Paraísos potenciais

«Não podemos ficar zangados com o nosso próprio tempo
Sem que isso nos traga dano a nós próprios.»

Robert Musil
O homem sem qualidades

No primeiro capítulo, «O Passado e o Presente», foi nosso objectivo traçar uma genealogia de carácter demarcadamente negativo, através da identificação de alguns sintomas dos quais reconhecemos a sua origem moderna e que de forma contagiosa se propagaram até à idade contemporânea. O léxico clínico invocado alude às considerações tecidas em torno da «época imunológica» descrita por Byung-Chul Han. Este considera que houve «um período em que se traçou uma clara distinção entre interior e exterior, amigo e inimigo, próprio e estranho. A própria Guerra Fria seguia este esquema imunológico. Na realidade, o paradigma imunológico do século passado está, ele mesmo, profundamente dominado pela terminologia da Guerra Fria, por um autêntico dispositivo militar, por assim dizer. Todo o mundo imunológico se definia em função da ideia de ataque e defesa. A este dispositivo imunológico, que não se restringia apenas à esfera biológica mas que se estendia pela esfera social, abrangendo a sociedade como um todo, subjazia uma cegueira: tudo o que era estranho seria eliminado» (Han, 2014: 9-10). Esta concepção visa negar que o actual paradigma possa ser descrito sob tal patologia física, face ao processo inegável da globalização⁶⁵. Han

⁶⁵ «O paradigma imunológico não é compatível com o processo de globalização. A alteridade, motor de reacção imunológica, impediria o processo da abolição de fronteiras. O mundo organizado por categorias imunológicas possui uma topologia própria. É um mundo informado por fronteiras, passagens e limiares,

defende que a actual era deverá ser encarada segundo um «princípio neuronal», do qual resulta uma «violência positiva⁶⁶» sobre os sujeitos. Se nos cingimos a analisar uma sociedade disciplinar, no qual o trabalho é considerado segundo uma perspectiva punitiva moderna, este pretende ir mais além, dada a insuficiência de uma leitura foucaultiana. Frisamos este aspecto porque reconhecemos que a intuição de Han na caracterização de uma «sociedade de produção⁶⁷», salienta importantes aspectos não contemplados. No entanto, há um excesso dedutivo por parte de Han, do qual este nega de modo abrupto as origens modelares entre as instituições modernas e as actuais. Se o modelo de Foucault por vezes pode parecer inadequado, tal como a dicotomia usada entre proletário e burguês, esta necessidade advém, mais do que sedimentar fenómenos ou distinguir classes, de revelar elos que estabelecemos entre os tempos.

O que sentimos na obra de Han, *A Sociedade do Cansaço*, é que este «sujeito de produção» é na verdade a consequência inevitável do «sujeito de obediência⁶⁸» em Foucault. Diríamos até que o sujeito de Han está por cumprir, porque se a «positividade do “poder” é muito mais eficaz do que a negatividade do “dever”» (Han, 2014: 20), a lei tal como o corpo continua a possuir limites. Negar tais limites obscurece os princípios pelos quais os sujeitos foram modelados, assim como a natureza inscrita no trabalho. A aceitação da lógica de que de escravos, nos tornamos escravos de nós próprios obscurece igualmente a relação entre produtor e trabalhador.

vedações, fossos e muralhas, barreiras que dificultam o processo de troca e de intercâmbio universal.» (Han, 2014: 12)

⁶⁶ «A violência da positividade, resultante da sobreprodução, sobrerendimento e sobrecomunicação, já não é de natureza “viral”. A imunologia não lhe oferece qualquer resposta. A rejeição produzida pelo excesso de positividade não corresponde a nenhuma *resistência imunológica*, mas sim a uma *repulsa e a uma recusa digestivas e neuronais*. O esgotamento, a fadiga e a sensação de sufoco perante o *excesso* não são também, por sua vez, reações imunológicas. Trata-se, em todos os casos, de manifestações de uma violência *neuronal* que, por não derivar de nenhuma negatividade imunológica não é de ordem viral.» (Han, 2014: 14-15)

⁶⁷ «A sociedade disciplinar, tal como Foucault a concebe, formada por hospitais, manicómios, prisões, quartéis e fábricas, já não corresponde à sociedade dos nossos dias. Há muito tempo que ela foi substituída por uma sociedade completamente distinta, uma sociedade de ginásios, torres de escritório, bancos, aeroportos, centros comerciais e laboratórios genéticos. A sociedade do século XXI já não é uma sociedade disciplinar, mas, sim, uma sociedade de produção.» (Han, 2014: 19)

⁶⁸ «Os seus habitantes já não são, por sua vez, “sujeitos de obediência”, mas, sim, sujeitos de produção. São empresários de si próprios. Os muros dos estabelecimentos disciplinares, que outrora delimitavam o espaço normal e o anormal, têm agora uma função arcaica. A analítica do poder de Foucault já não é capaz de descrever as mudanças psíquicas e topológicas que se deram com a transformação da sociedade disciplinar em sociedade de produção.» (Han, 2014: 19)

Acreditamos que esta lógica se mantém intacta, sendo inexata a ideia de que a «maximização da produtividade⁶⁹» advém de uma compulsão única para o trabalho. O trabalho manterá este domínio enquanto a necessidade estiver inscrita, mesmo que tenhamos traçado o retrato de que sempre «que o homem moderno insiste em fazer algo com «seriedade», tem na ponta da língua a palavra «trabalho» (Krisis, 2003: 79).

Evitando uma leitura e tomada de posição catastrofista, o segundo capítulo, «Da Nuvem à Resistência», pretende retomar uma análise mais aprofundada a determinados aspectos da modernidade, para que deles possamos extrair possibilidades de resistência, que contrastem com as anteriores conjecturas traçadas. O poeta, o *dandy*, o *flâneur* ou o artista foram cruciais na caracterização moderna, pela sua singular resistência. O reconhecimento heróico que deles fazemos advém da sua posição demarcadamente moderna antes da própria modernidade o ser. São os símbolos de povo porvir, os marcos de uma excepção enquanto promessa de uma modernidade por cumprir.

Este último capítulo, «Os Marginais», pretende estabelecer pontes com as quais a modernidade possa ser resgatada, tal como essas subjectividades heróicas, sem que a actualidade reflecta nela, o pendor negativo que ao primeiro capítulo imprimimos. Esta necessidade advém de contrapor ao tédio o ócio, a técnica enquanto exploração ao cuidado, as marginalizações à resistência visível. Agir sobre o mundo parte de uma tomada de consciência de si, um trabalho que não visa «que seja necessário acabar com qualquer outra forma de ocupação para consagrar-se inteira e exclusivamente a si; mas nas actividades que é necessário ter é conveniente ter em mente que o principal que cada um se deve propor deve ser procurado em si mesmo, na relação do sujeito consigo» (Foucault, 1994: 78). Porque é necessário descobrir em nós um «objecto de prazer⁷⁰», através de uma resistência entre as condições presentes e a criação de um espaço subjectivo. O espaço a que nos referimos encontra-se sempre em deferimento com o real. Negar a realidade, tal como aqui propomos, não advém de um processo de obliteração, de alienação ou de autismo com o mundo, visto

⁶⁹ «O sujeito produtivo entrega-se à liberdade coerciva ou à livre coacção em prol da maximização da produtividade.» (Han, 2014: 23)

⁷⁰ «Aquele que conseguiu finalmente ter acesso a si próprio, para si, um objecto de prazer. Não apenas se contenta com aquilo que se é e se aceita esse limite, mas «agrada-se» consigo mesmo.» (Foucault, 1994: 79-80)

que é precisamente contra esse processo que propomos a criação destes espaços. O capitalismo é o sistema que produz no sujeito um desfasamento com o real, porque ao opacificar o seu rosto cruel, impede o sujeito de tomar consciência da sua situação presente. Contrariamente, a utopia está consciente do real e graças à sua consciência, promove no sujeito a capacidade de idealizar um espaço irreal. Mas a irrealidade da utopia assenta sobre o real, possibilitando a que esta irrealidade teórica possa ser concreta no real, tal como um «espelho⁷¹». O conceito trabalhado por Foucault de «heterotopia» reclama precisamente esse carácter que não se limita unicamente a fabricar espaços ficcionais, mas zonas permeáveis à experiência dos sujeitos.

Tal como as subjectividades modernas por nós trabalhadas subvertem os códigos modernos, a subjectividade contemporânea deverá assentar em operações disruptivas que negam a aceitação determinista do decadentismo. O lugar do sujeito não parte de uma integração do tempo e condições, mas de uma possibilidade de responder ao tempo, determinando as suas condições. Porém, contrariamente ao que desenvolvemos no segundo capítulo, onde analisámos através de exemplos as suas práticas subjectivas, este pretende aproximar-se de um manual, partindo de possíveis práticas e dispondo o lugar a um potencial por vir. Em todos os tempos é necessária a manutenção e renovação da resistência e conseqüente insurreição aos sistemas instalados. Nenhum tempo histórico, mesmo durante o fascismo, impossibilitou a realização de actos subversivos. Os totalitarismos ficaram por cumprir, porque a sua natureza é autofágica e a sua pulsão é aniquiladora. Enquanto a transformação for exigida, a conservação e manutenção das relações de propriedade⁷² ficam por efectivar. A efectivação na conservação das relações de propriedade necessita de uma mobilização permanente da guerra⁷³ tal como compreende Benjamin no seu famoso

⁷¹ «From the standpoint of the mirror I discover my absence from the place where I am since I see myself over there. Starting from this gaze that is, as it were, directed toward me, from the ground of this virtual space that is on the other side of the glass, I come back toward myself; I begin again to direct my eyes toward myself and to reconstitute myself there where I am. The mirror functions as a heterotopia in this respect: it makes this place that I occupy at the moment when I look at myself in the glass at once absolutely real, connected with all the space that surrounds it, and absolutely unreal, since in order to be perceived it has to pass through this virtual point which is over there.» (Foucault, 1984: 4)

⁷² «As massas têm o direito a exigir a transformação das relações de propriedade; o fascismo procurava dar-lhes expressão conservando intactas aquelas relações. Consequentemente, o fascismo tende para a estetização da política.» (Benjamin, 2004: 239)

⁷³ «Todos os esforços de estetização da política culminam num ponto. Este ponto é a guerra. É a guerra e só a guerra que torna possível dar uma finalidade aos mais amplos movimentos de massas, conservando

ensaio, «A obra de arte na época da sua possibilidade de reprodução técnica». Seria necessário, à escala planetária, uma mobilização das massas sem uma única resistência. A resistência contra a mobilização da guerra, não pactua com a ideia de uma luta armada, mas uma «recusa de uma acção ou de um serviço, nos casos em que equivale a uma «quebra de relações», pode ser um meio limpo e não-violento» (Benjamin, 2008: 53). Se o Estado submete os seus cidadãos à violência através da organização militar, no qual o «militarismo é a compulsão ao uso generalizado da violência como meio para atingir os fins do Estado» (Benjamin, 2008: 55), negar de modo não-violento é negar o exercício violento do Estado. Os guerrilheiros, as rebeliões que se apropriaram momentaneamente do monopólio da violência estatal, exerceram essa mesma violência na implementação da sua lei posteriormente. A resposta contemporânea deve então estabelecer uma relação não-violenta, porque o «entendimento sem violência encontra-se por toda a parte onde a cultura do coração ofereceu às pessoas meios puros para se entenderem (Benjamin, 2008: 60). A solução existe, porque «existe uma esfera da não-violência na convivência humana que é totalmente inacessível à violência: a esfera propriamente dita do «entendimento», a linguagem» (Benjamin, 2008: 60). A derradeira recusa está inscrita na palavra e não no corpo. Porque a disciplina, tal como Foucault demonstrou, «é um princípio de controlo da produção discursiva. Ela fixa os seus limites pelo jogo de uma identidade que tem a forma de uma reactualização permanente das regras» (Foucault, 1997: 28). Porque o poder age sobre o corpo, através da palavra e só recusando a linguagem do poder, acedendo à linguagem vedada, ao quebrar as regras linguísticas, é possível contestar o exercício do poder na palavra e consequentemente no corpo.

A linguagem não é somente um meio de construção social, no qual se separa e ordena os homens, os discursos e a verdade. A nossa ligação ao mundo, tal como aos homens, depende igualmente da palavra. Se Deus é palavra, segundo o *Génese*, é através dessa palavra que os céus e a terra foram erigidos. Benjamin, ciente dessa mesma ligação, no ensaio «Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana», observa que o «homem é aquele que conhece por via da mesma língua que Deus é

as relações de propriedade herdadas. Assim se apresenta a actual situação do ponto de vista político. Do ponto de vista da técnica, ela apresenta-se da seguinte maneira: só a guerra torna possível todos os meios técnicos que actualmente existem, conservando as relações de propriedade vigentes.» (Benjamin, 2004: 240).

criador. Deus criou-o à sua imagem e semelhança, criou aquele que conhece à imagem daquele que cria. Por isso a frase que diz que a essência espiritual é a linguagem precisa de uma explicação. A sua essência espiritual é a linguagem que serviu para a Criação. A Criação aconteceu no Verbo, e a essência-de-linguagem de Deus é o Verbo. Toda a linguagem humana mais não é do que reflexo desse verbo no nome» (Benjamin, 2015: 19). Não é nosso intento correlacionar a ligação dos homens ao mundo através de uma perspectiva teológica, mas antes salientar a argúcia pelo qual a narrativa judaico-cristã se fundou na linguagem. Porque não «existe acontecimento ou coisa, nem na natureza animada nem na inanimada, que não participe de algum modo da linguagem» (Benjamin, 2015: 9). O que nos une de modo indissociável ao mundo é a nossa capacidade de nomear as coisas⁷⁴; estaríamos desprovidos de linguagem, portanto, de essência⁷⁵, caso quebrássemos a nossa ligação com a Terra.

Consciente desta ligação essencial está de igual modo Hannah Arendt, que alerta para o perigo desta cisão, logo nas primeiras páginas da sua obra mais magistral, *A Condição Humana*: «Devem a emancipação e a secularização da era moderna, que tiveram início com um afastamento, não necessariamente de Deus, mas de um deus que era o Pai dos homens no céu, terminar com um repúdio ainda mais funesto de uma terra que era a Mãe de todos os seres vivos sob o firmamento? A Terra é a própria quinta-essência da condição humana e, ao que sabemos, a sua natureza pode ser singular no universo, a única capaz de oferecer aos seres humanos um *habitat* no qual eles podem mover-se e respirar sem esforço nem artifício. O artifício humano do mundo separa a existência do homem de todo o ambiente meramente animal; mas a vida, em si, permanece fora desse mundo artificial, e através da vida o homem permanece ligado a todos os outros organismos vivos. Recentemente, a ciência tem-se esforçado por tornar «artificial» a própria vida, por cortar o último laço que faz do próprio homem um filho da natureza» (Arendt, 2001: 12-13). Devemos reconhecer que há um certo conservadorismo, por parte de Arendt, nesta última frase. No entanto, as recentes notícias que dão conta da descoberta de um planeta de características

⁷⁴ «O que nós não conhecemos fora da esfera do humano é outra linguagem que possa nomear; e identificar a linguagem que nomeia com a linguagem em geral é privar a teoria da linguagem das suas certezas mais fundas. *Portanto, a essência-de-linguagem do ser humano está no facto de ele nomear as coisas.*» (Benjamin, 2015: 12)

⁷⁵ «A língua de um ser é o meio pelo qual se comunica a sua essência espiritual.» (Benjamin, 2015: 28)

possivelmente muito semelhantes às da Terra, tornam este debate tão actual e oportuno, quanto na época vivida por Arendt, no qual este lamento surge ao assistir ao lançamento, em 1957, de um «objecto terrestre, feito pela mão do homem, foi lançado para o universo, onde durante algumas semanas girou em redor da Terra segundo as mesmas leis da gravitação que governam o movimento dos corpos celestes» (Arendt, 2001: 11).

Esta ruptura com Terra advém de um «carácter destrutivo⁷⁶» dos homens, fruto de um egoísmo determinado pelo presente e limitado pela sua duração em vida. Não há nada que transcenda as suas preocupações se não a satisfação imediata dos seus desejos. O capitalismo é o único sistema conciliável com o hedonismo desta raça, que vive determinada pela evolução da técnica enquanto exploração. Talvez por isso, Benjamin observa que «filhos menos curiosos e mais sóbrios, aqueles que têm na técnica não um fetiche para a destruição total, mas uma chave para a felicidade» (Benjamin, 2008: 105). Os fetichistas desconhecem a felicidade, porque o seu único prazer reside no gozo renovado. Tal gozo assenta na incapacidade que este tem de se deixar extasiar pelo mundo⁷⁷, legando à técnica a tarefa de controlar qualquer fenómeno. A cada novo domínio, um novo rejubilar. Este será o mote de todos os homens incapazes de compreenderem que «a técnica não é dominação da natureza: é a dominação da relação entre a natureza e a humanidade» (Benjamin, 2004: 69). Cabe aos homens de hoje voltarem a olhar para o céu, não como um cenário possível de fuga, mas tal como Kant diria, deixarem-se maravilhar pelas estrelas que pairam por cima das nossas cabeças.

A insatisfação da nossa relação com a Terra provém da insatisfação com o nosso sentido de utilidade. Numa época em que o trabalho está cada vez mais desprovido de utilidade, conseqüentemente a vida a ele tão intrinsecamente ligada perde de igual modo a sua utilidade. Porque os homens incapazes diante da natureza

⁷⁶ «O carácter destrutivo só conhece um lema: criar espaço; apenas uma actividade: esvaziar. A sua necessidade de ar puro e espaço livre é maior do que qualquer ódio.» (Benjamin, 2014: 216)

⁷⁷ «A relação antiga com o cosmos processava-se de outro modo: pelo êxtase. De facto, o êxtase é a experiência pela qual nos asseguramos do que há de mais próximo e de mais distante, e nunca de uma coisa sem a outra. Mas isto significa que só em comunidade o homem pode comunicar com o cosmos em êxtase. A desorientação que ameaça os modernos vem-lhes de considerarem esta experiência irrelevante e desprezível e de a verem apenas como vivência contemplativa individual em belas noites estreladas.» (Benjamin, 2004: 68)

de estabelecerem alguma outra relação que não a utilitária, o seu sentido desvanecesse à medida que a Terra é incapaz de produzir mediante as exigências invasivas nela operada. Necessitamos de mais homens ociosos, que fruam e não usufruam da natureza. Tal como David Thoreau comentou, se «um homem passear nos bosques por amor a estes durante metade de cada dia, arrisca-se a que o vejam como um mandrião; mas se passar todo o dia em actividades especulativas, arrasando as florestas para tornar a terra nua antes do tempo, será considerado um cidadão diligente e empreendedor. Como se o único interesse que uma cidade tivesse nos seus bosques fosse cortá-los» (Thoreau, 2016: 21). Os Homens devem voltar a saber caminhar nas florestas, a reaprenderem a olhar o céu ou deslumbrarem-se pela beleza das águas.

No célebre livro de Musil, *O homem sem qualidades*, a descoberta de que Ulrich é um «homem sem qualidades» por parte de Walter está na incapacidade deste se relacionar com a natureza. Fruto da razão matemática, onde a descrição da conquista amorosa se equivale à do acidente, a inumanidade de Ulrich provem da sua vontade em dissecar o acontecimento até que este se assemelhe a uma «fórmula⁷⁸». Walter, adverso a este fascínio de Clarisse, sua mulher, por Ulrich, comenta: «Sempre gostava de saber se ele aguentaria isso mais do que dez minutos! Mas os *seres humanos* – disse Walter com convicção – fazem isso há dez mil anos, contemplam o céu, sentem o calor da terra, e não pensam logo em dissecar tudo, como ninguém pensa em dissecar a própria mãe!» (Musil, 2008: 106). Walter menciona o tempo, os dez minutos que bastariam a Ulrich para se entediar frente à natureza, para deduzir que este é incapaz de ser humano.

Se a utilidade é o primeiro sentimento que devemos erradicar, dispendo novamente o homem frente à natureza sem que este sinta por ela o tédio que os homens sentem ao contemplar desinteressado; o tempo tal como ele é experienciado através desse sentimento utilitário, deve ser igualmente erradicado. Ao erradicarmos da relação a utilidade exploratória da natureza para o homem, negamos a que este disponha de outro tempo, se não o contemplativo. A incapacidade do homem

⁷⁸ «Ele diz que tudo isso se complicou muito desde então. Diz que nós flutuamos na água, mas também num mar de fogo, numa tempestade de electricidade, num céu de magnetismo, num pântano de calor, e por aí fora. Mas tudo sem o sentirmos. Por fim, o que resta são apenas fórmulas cujo significado humano nós não conseguimos exprimir muito bem: é isso o todo.» (Musil, 2008: 106)

contemplar a natureza, advém da relação funesta que este estabeleceu com o tempo do trabalho. Só o homem frente ao relógio da fábrica ou do escritório poderá experienciar o tédio⁷⁹, porque este determina a sua vida. As entradas, tal como as saídas ou mesmo os momentos de pausa⁸⁰, são patrulhados pelo relógio. Nenhum homem poderá estabelecer qualquer relação com a natureza, enquanto estiver condicionado pelo mundo do trabalho.

A passagem contida no *Manifesto Contra o Trabalho* parece partilhar as nossas preocupações, salvaguardando-se das críticas face ao argumento repetido *ad nauseam* por parte do coro capitalista: «Já estamos a ouvir o grito: Ai, tantos postos de trabalho! Mas, com certeza. Calculai calmamente quanto tempo de vida a humanidade rouba diariamente a si mesma só para acumular «trabalho morto», para administrar os indivíduos e deitar umas gotas de óleo na engrenagem do sistema dominante. Quanto tempo poderíamos todos nós passar ao sol, em vez de nos esfolarmos por coisas sobre cujo carácter grotesco, repressivo e destrutivo já se encheram bibliotecas inteiras. Mas não tenhais medo. Não acabarão de modo algum todas as actividades, quando a coerção do trabalho desaparecer. Serão, sim, as actividades a mudar de carácter a partir do momento em que já não estiverem confinadas à esfera do tempo abstracto, linear, e da respectiva finalidade autotélica e sem sentido, passando cada actividade particular, pelo contrário, a poder seguir o seu próprio ritmo individualmente variável e integrado em contextos de vida pessoais; e nas formas maiores de organização da produção serão os indivíduos a determinar eles próprios os ritmos, em vez de se submeterem às determinações da ditadura da valorização do capital na lógica da economia empresarial. Que razão há para que alguém se deixe acossar pelas exigências insolentes de uma concorrência imposta? É tempo de redescobrir a lentidão.» (Krisis, 2003: 98).

O excerto acima citado termina exigindo ao homem «redescobrir a lentidão». É na *lentidão* que o homem cessa a pulsão inscrita do trabalho no seu ritmo orgânico.

⁷⁹ «Vós não haveis conhecido em absoluto a dor das dores, a dor vulgar, a do leão caído na armadilha, a do plebeu obrigado às horríveis sessões na oficina, esse recurso penitenciário que corrói o espírito e o corpo pelo tédio e pela loucura do seu longo trabalho.» (Rancière, 2012: 27)

⁸⁰ «Respeita-se uma determinada rotatividade, de modo que cada empregada assuma, à vez, todos os trabalhos. Além disso, por motivos de higiene, de quando em quando introduzimos uma breve pausa para arejamento». Que organização! Nem as pausas para arejamento foram esquecidas!» (Kracauer, 2015: 37)

Arendt afirma que a «vita contemplativa» se dá «através da cessação consciente da actividade, da actividade da fabricação, que o estado contemplativo é atingido» (Arendt, 2001: 371). Não aceitamos a conclusão que esta retira⁸¹, porém é inegável que a inversão entre acção e contemplação desencadeou o desenvolvimento moderno⁸². A «vita activa» para Arendt ganha uma maior amplitude, quando a «vita contemplativa» perde a sua centralidade; levando a que esta, tal como em Benjamin⁸³, partilhem da «fertilidade⁸⁴» como o elo que resta ao homem para se manter unido ao mundo. Acreditamos que antes do nascimento, o homem deve estabelecer uma relação estéril com o mundo. Por esterilidade entendemos despojada de ritmos e ciclos próprios. Se é através do nascimento que o homem partilha do ritmo da natureza, este deve antes contemplar o ciclo. Nele deverá estar inscrito a acção do nascimento, assim como a acção da morte. Só este duplo entendimento possibilitará a humanidade de tomar novamente consciência da sua acção no mundo.

A consciência é uma questão de distância certa. A técnica moderna enquanto exploração abusiva tornou-nos excessivamente próximos e excessivamente afastados. As máquinas celebram o paradoxo ao perfurarem os solos incessantemente e ao serem lançadas para o espaço. Deturpámos a consciência do mundo ao minorizar a sua grandiosidade e ao expandir a sua generosidade⁸⁵. Somos indiferentes à solidariedade, porque as massas aboliram a distância certa entre os homens. Somos incapazes de agir sobre o mundo, porque o trabalho totalizou a nossa força. Somos incapazes do prazer desinteressado, porque o lazer requer a nossa utilidade permanente. Devemos reencontrar na multidão o rosto do humano perdido, através

⁸¹ «A *Condição Humana*, Arendt acaba por falar involuntariamente a favor da *vita contemplativa*. O que fica por concluir no estudo de Arendt é que é precisamente a perda da capacidade contemplativa – que está em igual correspondência com a absolutização da *vita activa* – que leva em grande medida à histeria e ao nervosismo da sociedade moderna da acção.» (Han, 2014: 37)

⁸² «O único facto de que podemos estar seguros é a coincidência da inversão de posições entre a acção e a contemplação com a inversão precedente entre a vida e o mundo veio a ser o ponto de partida para todo o desenvolvimento moderno.» (Arendt, 2001: 389)

⁸³ «O ser vivo só supera a vertigem da destruição no êxtase da procriação.» (Benjamin, 2004: 69)

⁸⁴ «*vita activa* se manteve ligada à vida como único ponto de referência que a vida em si, o laborioso metabolismo do homem com a natureza, se pôde tornar activa e exhibir toda a sua fertilidade.» (Arendt, 2001: 389)

⁸⁵ «Só agora, com o nosso conhecimento retrospectivo, podemos ver o óbvio: nada que possa ser medido pode permanecer imenso; toda a medição reúne pontos distantes e, portanto, estabelece proximidade onde antes havia distância.» (Arendt, 2001: 314)

do saber olhar⁸⁶. Devemos contemplar, tomando consciência do cuidado que a terra exige. Devemos celebrar o ócio, esse gozo estéril das horas na ignorância de toda a obrigação com o trabalho. Devemos tomar consciência de nós ao celebrar o ciclo da vida e a aceitação da morte, porque ser «feliz é poder tomar consciência de si sem apanhar um susto» (Benjamin, 2004: 35).

⁸⁶ «O olhar é a última gota do ser humano.» (Benjamin, 2004:48)

Bibliografia

AGAMBEN, Giorgio (2003), *Stato di Eccezione*, trad. port. Miguel Freitas da Costa, *Estado de Excepção*, 2010, Lisboa, Edições 70

ARENDT, Hannah (1958), *The Human Condition*, trad. port. Roberto Raposo, *A Condição Humana*, 2001, Lisboa, Relógio D'Água

BALZAC, Honoré de (1835), *La Fille aux yeux d'or*, trad. port., Domingos Monteiro, *Rapariga dos Olhos de Ouro*, 2006, Lisboa, Relógio D'Água

BAUDELAIRE, Charles (1857), *Les Fleurs du Mal*, trad. port. Maria Gabriela Llansol, *As Flores do Mal*, 2003, Lisboa, Relógio D'Água

BAUDELAIRE, Charles (1863), *Le Peintre de la Vie Moderne*, trad. port. Maria Teresa Cruz, *O pintor da vida moderna*, 2009, Lisboa, Vega

BAUDELAIRE, Charles (1896), *Le Spleen de Paris (Petits Poèmes en Prose)*, trad. port. Jorge Fazenda Lourenço, *O Spleen de Paris (Pequenos Poemas em Prosa)*, 2007, Lisboa, Relógio D'Água

BAUDELAIRE, Charles (2006), *A Invenção da Modernidade (Sobre Arte, Literatura e Música)*, trad. port. Pedro Tamen, Lisboa, Relógio D'Água

BAUDELAIRE, Charles (1982), *Escritos Íntimos*, trad. Fernando Guerreiro, Lisboa, Estampa

BENJAMIN, Walter (1974, 1977 e 1985), *Gesammelte Schriften. Unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Bänder I, II, III und IV*, trad. port. João Barrento, *O Anjo da História*, 2008, Lisboa, Assírio & Alvim

BENJAMIN, Walter (1972, 1985 e 1989), *Gesammelte Schriften. Unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Bänder IV, VI und VII*, trad. port. João Barrento, *Imagens do Pensamento*, 2004, Lisboa, Assírio & Alvim

BENJAMIN, Walter (s/d) *Gesammelte Schriften. Unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Bänder II, III, IV und VI*, trad. port. João Barrento, *Linguagem | Tradução | Literatura (filosofia, teoria e crítica)*, 2015, Lisboa, Assírio & Alvim

BENJAMIN, Walter (1972, 1974 e 1977), *Gesammelte Schriften. Unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Bänder I, II und III*, trad. port. João Barrento, *A Modernidade*, 2006, Lisboa, Assírio & Alvim

CANETTI, Elias (1960), *Mass und Macht*, trad. port. Paulo Osório de Castro & Jorge Telles de Menezes, *Massa e Poder*, 2014, Lisboa, Cavalo de Ferro

CAVALLETTI, Andrea (2009), *Classe*, trad. port. António Guerreiro, *Classe*, 2010, Lisboa, Antígona

CALVINO, Italo (1993), *Fiabe Italiane*, trad. port. José Colaço Barreiros, *Fábulas e Contos Italianos*, 2000, Rio de Mouro, Editorial Teorema

CRUZ, Maria Teresa (2009), *Baudelaire: moderno, pré-moderno, pós-moderno* in *O pintor da vida moderna*, Lisboa, Vega

DIDI-HUBERMAN, Georges (2013), *Quelle émotion! Quelle emotion?*, trad. port. Mariana Pinto dos Santos, *Que Emoção! Que Emoção?*, 2015, Lisboa, KKYM

FLAUBERT, Gustave (1869), *L'Éducation sentimentale*, trad. port. João Costa, *A Educação Sentimental*, 2008, Lisboa, Relógio D'Água

FLAUBERT, Gustave (1857), *Madame Bovary*, trad. port. João Pedro de Andrade, *Madame Bovary*, 1991, Lisboa, Relógio D'Água

FOUCAULT, Michel (1984), *Histoire de la Sexualité 3 – Le souci de soi*, trad. port. Manuel Alberto, *História da Sexualidade III – O Cuidado de Si*, 1994, Lisboa, Relógio D'Água

FOUCAULT, Michel (1970), *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France*, trad. port. Laura Fraga de Almeida Sampaio, *A Ordem do Discurso. Aula Inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de Dezembro de 1970*, 1997, Lisboa, Relógio D'Água

FOUCAULT, Michel (1975), *Surveillance et punir*, trad. port. Raquel Ramalhete, *Vigiar e Punir*, 1997, Petrópolis, Vozes

FOUCAULT, Michel (1978-1979), *Naissance de la biopolitique*, trad. port. Bruno Mações, *Nascimento da Biopolítica*, 2010, Lisboa, Edições 70

FOUCAULT, Michel (1984), *What is Elightenment?* in *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books

FOUCAULT, Michel (1967), *Des Espace Autres* in *Architecture / Mouvement / Continuité*, trad. ing. Jay Miskowiec, *Of Other Spaces: Utopias and Heterotopias*, Disponível em <http://web.mit.edu/allanmc/www/foucault1.pdf>, última data de consulta a 28-09-2016

HAN, Byung-Chul (2010), *Müdigkeitsgesellschaft*, trad. port. Gilda Lopes Encarnação, *A Sociedade do Cansaço*, 2014, Lisboa, Relógio D'Água

KRACAUER, Siegfried (1930), *Die Angestellten*, trad. port. Manuela Gomes, *Os Empregados*, 2015, Lisboa, Antígona

KRISIS, Grupo (1999), *Manifest gegen die arbeit*, trad. port. José Paulo Vaz, *Manifesto contra o trabalho*, 2003, Lisboa, Antígona

MARX, Karl (1845 e 1848), *Über Friedrich Buch das Nationale System der Politischen Ökonomie & Discours sur la question du libre-échange*, trad. port. José Miranda Justo, *Crítica do Nacionalismo Económico*, 2009, Lisboa, Antígona

MARX, Karl (1932), *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, trad. port. Maria Antónia Pacheco, *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844* in Colecção *Livros que mudaram o mundo*, 2010, Oeiras, AD ASTRA ET ULTRA

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich (1848), *Das Kommunistische Manifest*, trad. port. José Barata-Moura, *Manifesto do Partido Comunista* in Colecção *Livros que mudaram o mundo*, 2010, Oeiras, AD ASTRA ET ULTRA

MOLDER, Maria Filomena (2011), *O Químico e o Alquimista – Benjamin, Leitor de Baudelaire*, Lisboa, Relógio D'Água

MUSIL, Robert (1930-1943), *Der Mann ohne Eigenschaften*, trad. port. João Barrento, *O homem sem qualidades I*, 2008, Lisboa, D. Quixote

POE, Edgar Allan (1840), *Man of the Crowd*, trad. port. José Remelhe, *O Homem da Multidão* in *A Biblioteca de Babel*, 2008, Lisboa, Editorial Presença

PROUST, Marcel (1913), *À la recherche du temps perdu – Du côté de chez Swann*, trad. port. Pedro Tamen, *Em Busca do Tempo Perdido – Do lado de Swann*, 2003, Lisboa, Relógio D'Água

PROUST, Marcel (1918), *À la recherche du temps perdu – À l'ombre des jeunes filles*, trad. port. Pedro Tamen, *Em Busca do Tempo Perdido – À Sombra das Raparigas em Flor*, 2003, Lisboa, Relógio D'Água

PROUST, Marcel (1906), *Journées de Lecture*, trad. port. Magda Bigotte de Figueiredo, *O Prazer da Leitura*, 2011, Alfragide, Editorial Teorema

RANCIÈRE, Jacques (2005), *La nuit des prolétaires – Archives du rêve ouvrier*, trad. port. Luís Leitão, *a noite dos proletários – arquivo do sonho operário*, 2012, Lisboa, Antígona

RANCIÈRE, Jacques (2000, 2004), *La Partage du sensible & The Janus-Face of Politicized Art: Jacques Rancière in Interview with Gabriel Rockhill*, trad. port. Vanessa Brito, *Estética e Política – A Partilha do Sensível*, 2010, Porto, Dafne

THOREAU, Henry David (1863), *Life Without Principle*, trad. port. Luís Leitão, *A Vida sem Princípios*, 2016, Lisboa, Antígona

VALÉRY, Paul (1926), *Introduction aux Fleurs du Mal*, trad. port. Maria Gabriela Llansol, *Introdução às Flores do Mal*, 2003, Lisboa, Relógio D'Água