

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
PUC-SP

Luís Augusto De Mola Guisard

Vidas supérfluas: a invenção da prensa

Doutorado em Ciências Sociais

São Paulo

2016

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
PUC-SP

Luís Augusto De Mola Guisard

Vidas supérfluas: a invenção da prensa

Doutorado em Ciências Sociais

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Política sob a orientação da Profa. Dra. Silvana Maria Corrêa Tótora.

São Paulo

2016

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Silvana Maria Corrêa Tótora (orientadora)

Prof. Dr. José Carlos Bruni

Prof. Dr. Miguel Wady Chaia

Prof. Dr. Augusto Zanetti

Prof. Dr. Edelcio Serafim Ottaviani

Prof. Dr. Ricardo Niquetti (suplente)

Profa. Dra. Rosemary Segurado (suplente)

Dedico esta tese aos meus filhos
Francisco e João pelo interesse
despertado no *Devagar*

Este trabalho foi possível graças ao
financiamento CAPES PROSUP
(modalidade taxa)

AGRADECIMENTOS

Agradeço à PUC pela oportunidade; à minha dedicada orientadora Profa. Dra. Silvana Tótora pela paciência e valiosa contribuição; ao professor e amigo Prof. Dr. José Carlos Bruni pela intensidade e generosidade de sua fonte permanente de inspiração; ao Prof. Dr. Miguel Chaia pelas contribuições para a finalização do trabalho; ao Prof. Dr. Augusto Zanetti, que desde o início enriqueceu minha pesquisa com boas ideias sobre a velocidade; aos demais integrantes da banca pela grande ajuda; à Ivone pela ajuda no debate do tema; ao Otávio e a todos os demais que participaram comigo desta reflexão.

RESUMO

O objetivo da tese foi compreender como se originou a pressa como marca da vida urbana contemporânea e procurar por possibilidades de resistências a essa hegemonia.

A motivação para a pesquisa foi um sentimento particular de incômodo com a pressa como valor universal: a pressa deslocada de sua função natural para atender urgências próprias da vida, como é a urgência de um animal em fuga, de uma criança para ir ao encontro da diversão ou a de um salva-vidas. A pressa na vida urbana é constante, o que não parece corresponder aos impulsos vitais do homem. É algo que vem de fora, surgido em algum momento da história.

Tendo como hipótese que essa pressa que vivenciamos, alheia à nossa natureza, nega os valores da vida, o trabalho consistiu em um estudo genealógico da pressa. Para essa análise genealógica foi sempre presente a ideia de que é necessária uma postura extemporânea, de não adesão aos valores vigentes, como forma de tornar possível uma crítica ao valor *pressa*.

Para atingir essa finalidade, dois principais autores foram consultados: Nietzsche e Foucault. O primeiro deu toda a base para enfrentar a tarefa de tentar compreender a pressa em sua devida dimensão e o segundo permitiu esquadriñar os elementos da construção histórica da pressa, inclusive no período mais recente: ao longo do século XX.

Como recurso de análise foi usada a figura do motoboy, profissional acelerado de nossa metrópole paulistana, como metáfora de uma vida supérflua, refém de uma pressa produtiva que atende a uma urgência que é do capital e não da vida. O motoboy é a metáfora da aceleração que, não obstante, atinge todos nós.

Com a análise, foi possível chegar à ideia de que a pressa foi uma construção histórica. Ela atende à racionalidade contemporânea, a qual já se insinua na valorização do mundo inteligível em detrimento do mundo sensível da tradição socrático-platônica e chega à ordem neoliberal do século XX, com a formatação do homem-máquina, empresário de si, envolto em um *espírito de gravidade*. Mais animadora e menos sisuda é a conclusão de que já houve uma forma de sociedade em que a pressa constante não dominava, a do período trágico, e, no presente, há indícios de resistência à pressa, como a representada pelos movimentos que afirmam a lógica do *devagar*. O Zaratustra de Nietzsche já dizia: “Não é com a ira que se mata, mas com o riso. Eia, pois, vamos matar o espírito de gravidade!”

Palavras-chave: pressa; vida supérflua; motoboy; devagar; riso

ABSTRACT

The thesis aimed at understanding how hurriedness originated as a symbol of contemporary city life, and seeking possibilities of resisting such hegemony.

The research was driven by an individual feeling of uneasiness about hurriedness as a universal value: hurriedness deviated from its natural role in order to meet life-specific urgencies, such as the urgency of an escaping animal, a child going for a moment of fun, or a bodyguard to the rescue. Hurriedness is constant in city life, which does not seem consistent with man's vital impulses. It is an outer element that arose at some point in history.

Taking as hypothesis that the hurriedness we currently experience, disconnected from our nature, denies life values, this paper consisted in a genealogical study of hurriedness. Such genealogical analysis was permeated by the idea that an extemporary posture, of non-compliance to the current values is required, as a way of enabling criticism to the *hurriedness* value.

In order to serve this purpose, two main authors were used as reference: Nietzsche and Foucault. The first provided the cornerstone to face the task of attempting to understand hurriedness in its actual dimensions, while the latter enabled outlining the elements of the historical construction of hurriedness, including in the most recent period: throughout the twentieth century.

As a resource of analysis, the figure used was that of a motorcycle courier, which a hasty professional in the São Paulo metropolis, representing the metaphor of a superfluous life, a hostage of productive hurriedness that serves the urgency of capital, not of life. Indeed, the motorcycle courier is the metaphor of the hastiness that is often true to all of us.

The analysis enabled reaching the idea that hurriedness was a historical construction. It meets the contemporary rationality, since its early origins when the intelligible world was valued over the sensitive world of the Socratic and Platonic traditions, making its way to the neoliberal order of the twentieth century, by formatting the self-made man-machine, wrapped in a spirit of gravity. The conclusion is all the more exciting: there has been a form of society when constant hurriedness was not prevalent, during the tragic period, and currently, there are signs of resistance to hurriedness, such as those represented by the movements asserting the logic of *slow*. After all, according to Nietzsche's Zarathustra, "Not by wrath does one kill, but by with laughter. Come, let us kill the spirit of gravity!"

Keywords: hurriedness; superfluous life; motorcycle courier; slow; laughter

Sumário

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO I – EXTEMPORÂNEO: UM OLHAR CRÍTICO DIANTE DO TEMPO ATUAL.....	20
A FORMA GENEALÓGICA DE ANÁLISE	32
CAPÍTULO II - UMA BREVE HISTÓRIA DA PRESSA.....	38
FORÇAS APOLÍNEAS E DIONISIÁCAS.....	40
O DESAPARECIMENTO DO SUBLIME.....	43
O TEMPO DO TRABALHO.....	46
HERMES E HESTIA	51
SEM HÉSTIA: A CONSTRUÇÃO HISTÓRICA DA CIDADE DO MOTOBOY	55
O TEMPO TECNOLÓGICO.....	67
CAPÍTULO III - TEMPO COMO CAPTURA DO BIOPODER.....	75
AS FORMAS DE ADESTRAMENTO DO CORPO	78
O DIREITO SOBRE A VIDA E A MORTE	81
O CORPO COMO ALVO DE UMA MEDICINA COLETIVA.....	82
O FLUXO CONTÍNUO DA SOCIEDADE DE CONTROLE.....	86
PODER E GOVERNO - DA SOCIEDADE DISCIPLINAR À GOVERNAMENTALIDADE	88
MOTOBOY: O HOMEM-MÁQUINA DO NEOLIBERALISMO	95
A PRESSA COMO MECANISMO DO BIOPODER	103
CAPÍTULO IV – DEVAGAR COM A GRAVIDADE	109
O MOVIMENTO DEVAGAR	112
DEVAGAR SE AVANÇA	115
DEVAGAR COM O TRABALHO	118
A INCONGRUENTE VIDA DE GRAVIDADE E TRABALHO EM BUSCA DE PRAZER E BEM ESTAR.....	126
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	135
BIBLIOGRAFIA.....	141

Do meu pescoço, a partir de hoje
Pende o relógio das horas:
A partir de hoje cessa o curso dos astros,
O Sol, o canto dos galos e o evoluir das sombras,
O que uma vez me anunciava o tempo
Está agora mudo, cego e surdo: --
Toda natureza para mim silencia
Ao tiquetaque do relógio e da lei

Friedrich Nietzsche

INTRODUÇÃO

Este estudo trata do personagem motoboy na cidade de São Paulo como metáfora para uma reflexão sobre o esvaziamento da existência pela pressa. Não se trata de uma pressa qualquer, da pressa natural em nossas vidas, trata-se da pressa que se institui em favor de uma produtividade máxima como valor absoluto.

A velocidade¹ do motoboy é usada como recurso para pensar a vida *supérflua*² nas grandes cidades. O motoboy não é o objeto do estudo, sua pressa sim.

Esse personagem não é o único a correr, como é fácil notar, mas, por ser um exemplo extremado, fornece uma imagem clara da pressa que atinge a generalidade dos habitantes. E atinge não somente as pessoas inseridas na base da cadeia produtiva, os trabalhadores. Não poupa também empresários, crianças, artistas ou intelectuais. Todos nos submetemos à lógica da produtividade, cujo combustível é a aceleração. Todos seguimos juntos, uniformemente, em uma mesma direção, a direção da produtividade máxima. O objetivo final é mais importante do que a trajetória. Quanto mais reta for esta trajetória, sem rodeios ou perda de tempo, mais eficientemente nos leva estritamente a um final ou a uma finalidade.

¹ Este estudo não visa aprofundar as diferenças entre os conceitos de pressa e velocidade. Pode-se pensar que pressa é descontrolado e velocidade, perícia, no entanto, este estudo não vai entrar nessa discussão. A velocidade será tomada como no dicionário, qualidade do que é veloz. E a pressa que interessa ao estudo não é a pressa que temos naturalmente para garantir nossa sobrevivência ou para salvar alguém, mas sim a pressa absoluta, como um valor universal, obediente à urgência da produtividade, do capital, do trabalho. E outro termo correlato, a aceleração, será considerado como “aumento progressivo de velocidade”. (INSTITUTO ANTONIO HOUAISS, 2012).

² O termo “supérfluo”, em Nietzsche, remete à ideia de uma vida esvaziada e sem expressão. Etimologicamente, *supérfluo* é tradução de *uberflüssig*; significa algo que se esvai, que não deixa marca, que se dilui e some; algo que apenas passa e não deixa rastro, escorre. *Flüssig* significa fluído, algo líquido (colaboração de José Carlos Bruni na tradução do alemão.) O motoboy, recurso utilizado neste estudo para discutir o conceito de vida *supérflua*, parece se apresentar como uma vida desprezada, desprezível e irrelevante. A palavra “supérfluo” é usada em vários momentos da obra de Nietzsche. Por exemplo, na *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e da desvantagem da história para a vida*, Nietzsche utiliza a palavra referindo-se ao erudito, ao mimado que vive nos jardins do saber. Já na obra *Assim falou Zaratustra*, por exemplo, ele usa essa palavra, em “Dos pregadores da morte”, para se referir aos últimos homens, que, para ele são os homens modernos, os mais desprezíveis.

A realidade apressada, a urgência para todas as coisas produtivas, úteis, necessárias, resulta em um esvaziamento da narrativa. Aquilo que não faz parte de uma lógica voltada para o ganho, para a produção, para o lucro deixa de ter lugar. A racionalidade é valorizada, as coisas devem ser mensuradas e ter um resultado. Nessa aceleração, todos, assim como o motoboy, correm o risco de morte, não apenas a física, mas principalmente a simbólica, com a perda do sentido da existência.

Cabe destacar que não é qualquer pressa que representa uma afronta ao sentido da existência. A pressa é algo que faz parte da vida, em muitos casos é justamente ela que garante a *manutenção da vida*, como sabemos. O que parece criticável é a pressa como algo constante, universal, a serviço da produtividade, o que confere um caráter sisudo e mal-humorada à vida.

Para refletir criticamente sobre essa perda de sentido e alegria da existência, é necessária uma atitude de descolamento da lógica apressada, lógica esta que se expande e perdura a despeito dos avanços tecnológicos que agilizam a produção e, teoricamente, deveriam liberar mais tempo para as pessoas.

Além dessa postura de distanciamento para melhor poder refletir sobre a realidade, há que se empreender uma busca genealógica sobre o que estava na origem da forma de pensar e agir que domina nossas ações no presente. É necessário questionar a relação de forças presente na formação da ordem de coisas vigentes; trata-se de questionar como foi formado o valor da pressa.

Pode parecer discutível essa prática de tudo questionar, com indagações sobre a origem e a relação de forças que engendraram as coisas como elas são, tautologicamente, sem se chegar a qualquer conclusão ou escolha. Neste ponto, coloca-se a questão central, o referencial máximo para a análise, que, inspirado em Nietzsche, será sempre a vida: o exame dos acontecimentos e fenômenos é feito sob a perspectiva de uma baliza que os divide entre aqueles que favorecem a vida e aqueles que a desfavorecem.

A pergunta que se coloca, tomando como exemplo o caso da metrópole paulistana, é: como se forjou uma lógica voltada quase que unicamente à lucratividade, que impõe uma urgência esfomeada que deglute narrativas e existências, arte e valores.

O objeto deste estudo parte de um incômodo pessoal com a sensação de estar sempre apressado e às voltas com um sentimento geral de esvaziamento. Sendo a forma de abordagem dessa questão inspirada na genealogia, que parte de uma preocupação com o presente para questioná-lo a partir de uma busca documental, histórica, em uma atitude de indagação e desestabilização da verdade da pressa.

O profissional motoboy certamente experimenta uma sensação de liberdade e poder porque sente o vento no corpo e está em posição vantajosa em termos de agilidade no trânsito quando comparado aos automóveis. Se estes têm o prestígio, aqueles têm o sabor da ultrapassagem. Mas, a serviço de que está toda essa agilidade? Ao terem que rodar cem, duzentos ou mais quilômetros todos os dias ao longo de oito ou mais horas³, divididas entre muitas viagens; ao estabelecerem uma relação íntima com o chão, na irregular topografia urbana – esse chão no qual muitas vezes mergulham e do qual às vezes passam sete palmos –, reduzem o espaço de suas vidas que pode ser dedicado ao encontro, a uma experimentação lenta e apreciativa de suas existências. Sua atividade profissional tem semelhança com a do operador de britadeira, com algum acréscimo de risco. Ele vive o ritmo de uma cidade sem encontro, sem narrativa, refém da urgente circulação de mercadorias, bens, documentos, gêneros alimentícios, produtos do capitalismo.

O motoboy existe em razão da urgência da circulação, da prioridade ao escoamento da produção, do chamamento do consumo, da “necessidade” de acumulação, elementos que determinam para a sociedade uma vida marcada pela pressa.

Não se permite mais a vivência comunitária ou a experiência de vida. Não há, para os habitantes da metrópole, tempo e espaço para que saboreiem suas existências, criando-se um contexto de vida *supérflua*.

Ao escoar pelos vãos dos congestionamentos para agilizar as medidas necessárias ao bom andamento da parte material da circulação de produtos e da comunicação, o motoboy atua como um paralelo da Internet. Faz

³ 29% rodam de 151 a 250 km por dia, durante 8 horas ou mais. Ao todo, na cidade de São Paulo, há de 200 a 220 mil motoboys, que rodam em média mais de 100 quilômetros por dia, atendendo a 600 mil empresas com uma média de 600 mil entregas diárias. Movimentam um milhão de reais por dia (SILVA, 2009, p. 48).

girar a contraparte material da intensa comunicação virtual que marca nossos dias. Exagerando, não tem uma atuação muito mais expressiva do que aquela atribuída ao sinal de *wi-fi*, aos protocolos de rede, aos cabos de fibra ótica: o motoboy funciona apenas como uma forma de conexão.

Esse personagem de várias facetas diz muito do que experimentamos nas grandes cidades e ilustra bem o que menciona Nietzsche no trecho a seguir, extraído de uma reflexão a respeito da mão de obra fabril, pela perspectiva tanto das forças capitalistas quanto das socialistas. Essas forças, ao concentrarem atenção na produtividade, não atentam para o desperdício de um bem maior, que é o valor interior do homem e a posse de si. As pessoas tornam-se engrenagens, como ridicularizou Charles Chaplin em *Tempos Modernos*:

Ora, ter um preço pelo qual não se é mais pessoa, mas engrenagem! Serão vocês cúmplices da atual loucura das nações, que querem sobretudo produzir um máximo possível e tornar-se o mais ricas possível? Deveriam, isto sim, apresentar-lhes a contrapartida: as enormes somas de valor interior que são lançadas fora por um objetivo assim exterior! Mas onde está o seu valor interior, se nem sabem mais o que significa respirar livremente? Se mal têm a posse de si mesmos? (NIETZSCHE, 2004, § 206)

Além de ser uma engrenagem da máquina de fazer dinheiro que é São Paulo, o motoboy cumpre também uma função de homogeneização do ritmo acelerado. Ele faz a comunicação entre a pressa de quem envia e a pressa de quem aguarda a encomenda. Ele representa a forma de funcionar da cidade e da economia regida pela pressa. O motoboy é necessário – considerado um *mal* necessário. Ele é indispensável num tráfego como o paulistano, por mais perigo que a ele seja atribuído nos relatos de retrovisores quebrados por motoqueiros mal-encarados oriundos da violenta periferia.

A propósito, Foucault aponta, em estudo sobre a história da medicina social, a forma pela qual os pobres desempenhavam um papel demasiadamente útil para representar perigo à sociedade. Assim também parece se apresentar o motoboy: um inconveniente útil. Essa realidade de utilidade pode ser transportada a outras expressões que viabilizam o estilo de vida contemporâneo, como os empregados domésticos, para ficar num

referencial importante da cultura brasileira. Foucault descreve que os segmentos pobres da sociedade – equivalentes àqueles aos quais pertencem hoje os motoboys – exerciam, até meados do século XIX, um papel importante para o funcionamento das cidades, *sendo tão fundamentais quando os esgotos*, até passarem a representar perigo político e epidemiológico:

Ninguém melhor do que os pobres conhecia toda a cidade e seus recantos. Eles realizavam uma série de funções fundamentais, como o transporte de água ou a eliminação de dejetos.

Uma vez que eles faziam parte do sistema urbano, como os esgotos ou as canalizações, os pobres preenchiam uma função indiscutível e não podiam ser considerados como um perigo. No nível em que se situavam, eram muito mais úteis. (FOUCAULT, 2011, p. 420)

As implicações dessa aceleração para a vida, o convívio e a troca de experiências são o problema deste estudo, que, para ser construído, dividiu-se em quatro capítulos.

O primeiro capítulo trata dos desafios que se apresentam à análise do tema “pressa”, que contamina, inclusive, a realidade de quem o analisa. Sob essa perspectiva, apresenta-se a necessidade de empreender uma reflexão extemporânea, de fora do tempo presente, que não se deixa levar pela corrente dos valores contemporâneos. Para que se possa verdadeiramente enxergar os valores da própria época, há que se ter um certo distanciamento em relação a eles.

Ter essa atitude extemporânea significa ter um pensamento próprio, discordante, ativo e criativo. É uma postura de enfrentamento. Contrasta com a ação covarde, preguiçosa e reativa dos que buscam adaptação à realidade dada, aos ditames de sua própria época.

No segundo capítulo, procura-se entender como foi engendrada a persistente e aparentemente incontornável lógica da aceleração, em busca de outras lógicas. Parte-se da ideia de que uma realidade constantemente acelerada está entre os fatores que desfavorecem a vida e questiona-se: será possível superá-la? Será que já existiu outra lógica?

A reflexão, a partir desse questionamento, remonta ao passado, ao período arcaico grego, da tragédia grega; identifica as manifestações de uma simbologia olímpica que contemplava a complexidade da vida, em suas variadas formas. No período da tragédia grega, o homem criou um mundo paralelo ao real, de deuses, e com ele procurava dar conta de compreender a complexidade da vida em toda sua magnitude.

Apolo surge como o deus que confere ao homem uma perspectiva de vida estética; conta com narrativas de conquistas e atos heroicos; tem a ver com heroificação e permanência, imortalidade simbólica. Dionísio também surge, com uma contribuição mais sombria, ligada às forças da natureza. De ambas influências tem-se a tragédia, o sublime, algo como uma associação entre natureza e arte. É um momento, como aponta Nietzsche (2003a; 2005a), de grande potência e valorização da existência, em que se contemplam todas as diferenças das quais é feita a vida, sem negar-lhe feições menos luminosas, como a morte e a dor.

Esse momento trágico foi desconstruído a partir da tradição socrática, platônica e aristotélica, que estabeleceu uma racionalidade evolutiva juntamente com uma depreciação da linguagem metafórica e musical da tragédia, dos cantos primaveris em celebração a Dionísio. Há uma valorização, já, da razão, como reconhecimento de credibilidade. A lógica da pressa foi construída a partir dos conceitos de progresso, evolução e razão, claramente adotados como valor universal no século XIX. Porém, ao que parece, alguns desses elementos já eram insinuantes naquele período da Antiguidade Clássica.

O homem volta-se ao conhecimento científico, distancia-se de um tempo ritualístico, cíclico, natural; preocupa-se com o domínio da técnica sobre a natureza e da razão sobre a religião. Passa a ver o tempo como algo evolutivo, secularizado, não mais marcado pelos ciclos de uma celebração que se repete e se renova, sinalizando uma imortalidade. Esse movimento é contínuo ao longo de muitos séculos, e durante boa parte do tempo conta com a importante participação dos alquimistas. Estes desejam dominar o tempo e inspiram as descobertas científicas, sem, no entanto, romper com o tempo do sagrado, o que virá a acontecer pela ação do homem moderno.

O tempo do trabalho se impõe: a jornada. A produtividade adquire importância e as horas pouco a pouco se transformam em recurso contabilizável.

O relógio mecânico é aperfeiçoado e difundido, já por volta do século XIV⁴, e presenteia a humanidade com a precisão no controle do tempo. O dia é parcelado em vinte e quatro horas, as horas de trabalho passam a ser valorizadas e as de ócio, consideradas desperdício.

O tempo dos ciclos da natureza e das horas clericais ficaram no passado. A pressa está inoculada, estimulada pelo que o tempo vale em termos monetários. A economia de tempo assume importância. Correr é crucial, quanto mais, melhor. A correria transforma-se em necessidade, dependência e narcótico que nos reduz a sensibilidade.

Esse novo tempo é o tempo tecnológico, que se opõe, portanto, ao tempo rural das tradições e do folclore. É o tempo da alienação industrial. É um tempo tecnológico, unidirecional, que não deixa espaço para uma degustação da vida, um momento mais vívido e sonhador, livre do compromisso com a produtividade.

Com a razão, a produtividade, a mensuração e o objetivo da acumulação de capital foi sendo concebida a “cidade do motoboy”, metáfora do espaço-tempo da pressa.

No terceiro capítulo, a análise da construção desse tipo de lógica é aprofundada. A valorização da produtividade levou a um crescente interesse pelo controle sobre o corpo e a dispositivos como a medicalização da vida. Utilizando a baliza proposta neste estudo, conclui-se que esses são dispositivos que desfavorecem a vida. As formas de controle e contenção da vida sofisticam-se e tornam-se mais eficientes, em termos de *restrição* à plena manifestação das potências de vida.

A forma pela qual o poder é exercido sobre o corpo passa dos suplícios exemplares em praça pública, característicos da monarquia absolutista, ao momento inicial em que a industrialização torna-se ideal hegemônico. Neste momento, o poder sobre o corpo passa a ser exercido no interior de instituições como a escola, a fábrica e os hospitais, o que foi analisado e nomeado por

⁴ Na Antiguidade, tanto no oriente quanto no ocidente, há registros de relógios de sol, de água, ampulhetas etc. Houve também a contagem do tempo pelos sinos religiosos, mas com a finalidade de regular a jornada de trabalho; conforme aponta Le Goff, o relógio desenvolveu-se de forma mais efetiva no séc. XIV, inicialmente com os “sinos de trabalho” e depois com a subdivisão precisa do dia em horas: “o progresso decisivo para as *horas certas* é evidentemente a invenção e a difusão do relógio mecânico, do sistema de escape que promove, enfim, a hora no sentido matemático, a vigésima quarta parte do dia” (LE GOFF, 2013, p. 95).

Foucault (1989) como poder disciplinar no contexto da *sociedade disciplinar*. Num terceiro momento, o poder sai dos muros das instituições e passa a ser exercido por toda parte, de forma difusa, sendo então apontado por Deleuze (2008), em um desdobramento da análise foucaultiana, como componente da *sociedade de controle*.

Já mais recentemente, sob o neoliberalismo, o corpo passa a ser entendido como “capital humano”, como uma máquina, que comporta em si uma contabilidade baseada em seu potencial produtivo. O trabalhador transforma-se em empresário de si⁵, portador de determinados quesitos e competências, e o salário assume um significado de renda. É nessa contabilidade que a pressa transforma-se em instrumento do biopoder, conceito elaborado por Foucault (2008b), em que tudo é capturado: corpo, imaginação, criatividade, tempo. É também nessa contabilidade que a ideia de vida supérflua atinge uma expressão máxima, inédita.

O quarto capítulo irá procurar dispositivos que contrariem essa lógica da pressa; procurará por pistas que indiquem se e como pode haver uma reconciliação do homem com sua própria vida, sem pressa. Como é possível viver de forma mais plena na contemporaneidade e não morrer simbolicamente? Como é possível deixar marcas? Como, enfim, é possível criar para si uma vida intensa?

O homem construiu para si uma vida marcada por um *espírito de gravidade*⁶. A ciência e a tecnologia não liberaram o homem para o gozo da vida, mas ocuparam um papel de sisudez e trouxe consigo a compulsoriedade do trabalho apressado, urgente, incessante e grave. O homem mergulhou numa atmosfera triste.

O riso, a contemplação, o esbanjamento do tempo, uma vivência livre da artificial pressão do tempo são antídotos para a tristeza. A pressa, como

⁵ O motoboy é um exemplo de empresário de si, conforme conceito apresentado no terceiro capítulo: a maioria dos motoboys possui sua própria moto e se responsabiliza por despesas com roupas e equipamentos de segurança, combustível e manutenção do veículo. Para o financiamento “da produção”, existem até mesmo linhas de crédito específicas para os motoboys, junto a bancos públicos, que incluem o valor também dos equipamentos, além do montante necessário para a compra da moto, segundo dados oficiais analisados em tese de mestrado sobre o motoboy, apresentada no departamento de Geografia da USP (SILVA, 2009, p. 48). Segundo estimativa do SINDIMOTO (sindicato dos motoboys), cerca de 80% dos motoboys têm relação de emprego informal, e mais de 30% têm mais de um emprego. Tudo isto denota o caráter empresarial da atividade.

⁶ *Espírito de gravidade* é um conceito de Nietzsche, analisado no quarto capítulo.

valor universal de toda atividade humana, foi criada a partir da crença na utilidade da ação, na produtividade como bem maior, na negação de uma experiência de vida artística e bem-humorada.

Em *A Gaia Ciência*, Nietzsche mostra que a ciência está no lugar errado; ela deveria ser uma ciência alegre, dançante (*gaia ciência* – saber alegre). Perdemos muito ao abdicar de viver essa intensidade possível. E outro ponto importante em *A Gaia Ciência* é que precisamos deixar de ouvir, para seguirmos cada um o próprio caminho, sem obedecer a uma autoridade.

Há hoje um questionamento da pressa constante e universal, uma percepção de que ela não é indispensável. Disto surgiu um movimento caracterizado pela fragmentação em múltiplas e diferentes, pequenas e esparsas iniciativas, chamado *Devagar*, que cresce em todos os continentes. São diversas as iniciativas que têm esse componente de desaceleração; não há unidade ou filiação única; nem todos intitulam-se como parte do *Devagar*, mas todos que interessam a este estudo têm como elemento comum a desaceleração. São como ilhas de resistência à lógica da pressa produtiva.

Por meio de ações insólitas para o nosso mundo, como refeições que duram muitas horas e encontros para piqueniques (*Slow Food*), práticas que estimulam o prolongamento do ato sexual, lentidão na execução de peças musicais, acontece um momento mágico de tomada de consciência e percepção do ridículo da realidade da pressa que nos impusemos. Assim, a pressa como valor universal pode ser desconstruída.

Não há como retomar uma realidade que na representação de nossa memória já existiu como sendo mais feliz, mais vívida. Uma época em que havia mais tempo para apreciar o desenrolar da vida em sua plenitude, sem a sensação de que estamos correndo para o fim, uma ação que se apresenta dolorosamente sem sentido. Esse passado, trágico, anterior à moral socrático-platônica, não volta como já foi. A memória é uma perspectiva e uma inspiração, não é o que aconteceu efetivamente. Porém, ela é imprescindível para a construção de um presente que faça sentido, que deve ser leve, alegre e incluir todos os elementos próprios da vida, como a dor, a necessidade e a morte, sem pesar.

CAPÍTULO I – EXTEMPORÂNEO: UM OLHAR CRÍTICO DIANTE DO TEMPO ATUAL

Uilson queria ter herdado um W que fosse. Que idéia estrambótica dos pais batizar o nascimento do filho com U... Pois na terça-feira, (...) Uilson nem sequer saiu no rodapé do noticiário, mesmo sendo personagem principal de um congestionamento recorde em São Paulo no dia anterior. Uilson da Silva, 33 anos, primeiro dos sete rebentos de d. Maria e seu João, nascido em Sebastião Laranjeiras, microrregião da Serra Geral da Bahia, casado, pai de uma menina, sustento de mais outra, morador de Jundiaí nos fins de semana, paulistano em dias úteis, free lance de empresa de motofrete, derrapou na mão atrapalhando o fluxo da Marginal do Pinheiros em horário de pico. Bateu na traseira de um Honda Fit e caiu embaixo de um caminhão-tanque, que, segundo o boletim de ocorrência, se evadiu sentido Santo Amaro. Morreria três horas depois, às 10h40, no Hospital das Clínicas, nosocômio para onde se levam vítimas à beira do anonimato. (MANIR, 2008)

Algo banal, que acontece cotidianamente na cidade de São Paulo, pode ser o ponto de partida para uma reflexão sobre a contemporaneidade: um acidente fatal ocorrido com mais um dos velozes mensageiros do capitalismo contemporâneo, um motoboy que morreu, de forma insignificante, “atrapalhando o tráfego”.

Originário da periferia das grandes cidades, esse trabalhador encontra lugar central no capitalismo local, na indispensável função de fazer circular rapidamente mercadorias, bens, papéis, dentre os quais o dinheiro. O motoboy é um “ninguém” das ruas, ao mesmo tempo solicitado e repudiado na vida da metrópole. Num olhar geral, para taxistas, pedestres, motoristas de ônibus e particulares, ele é percebido como um incômodo urbano, um personagem que corre, morre e atrapalha a vida de todos; um incômodo anônimo, que lembra o conceito de Foucault sobre personagens reais infames, obscurecidos na sociedade. Não tem significado próprio, apenas porta por um breve período aquilo que tem valor e que não lhe pertence.

Não tendo sido nada na história, não tendo desempenhado nos acontecimentos ou entre as pessoas importantes nenhum papel apreciável, não tendo deixado em torno deles nenhum vestígio que pudesse ser referido, eles não têm e nunca terão existência senão ao abrigo precário dessas palavras. (FOUCAULT, 2012a, p. 205)

Ao analisar a vida do motoboy nas ruas da cidade de São Paulo, naturalmente usamos uma lente de aumento sobre a experiência do tempo, uma construção social da pressa. O motoboy está a serviço da velocidade, é fruto dela. O tempo é moeda que se converte em capital, tem valor de troca mais que de uso; deve ser economizado e empregado em algo “produtivo”; seu desperdício causa remorso. Como parte do processo de aceleração do tempo, o motoboy surge como um expoente sem igual das “vidas supérfluas” – em expressão adaptada do termo *supérfluo*, de Nietzsche. É como se a velocidade tivesse o condão de apagar os vestígios de uma existência. Ela impede a percepção, inebria os sentidos. A imagem de uma “época rodopiante” do trecho a seguir é um retrato bastante atual da vida apressada, sem folga, que nos retira a conexão com nosso próprio pensamento:

O leitor de quem espero algo (...) deve ser calmo e ler sem pressa. (...) O livro está destinado aos homens que ainda não caíram na pressa vertiginosa de nossa época rodopiante e que não sentem um prazer idólatra em ser esmagados por suas rodas. Portanto para poucos homens! Mas esses homens ainda não se habituaram a calcular o valor de cada coisa pelo tempo economizado ou pelo tempo perdido, eles 'ainda têm tempo'; a eles ainda está permitido, sem que venham a sentir remorsos, escolher e procurar as boas horas do dia e seus momentos fecundos e fortes para meditar sobre o futuro de nossa cultura (*Bildung*), eles mesmos podem se permitir ter passado um dia de maneira digna e útil na *meditatio generis futuri*. Tal homem ainda não desaprendeu a pensar enquanto lê, compreende ainda o segredo de ler entrelinhas, tem mesmo o caráter tão esbanjador que medita ainda sobre o que leu, mesmo muito tempo depois de não ter mais o livro entre as mãos. E não para escrever uma resenha ou outro livro, mas apenas e somente isso – para meditar! Condenável esbanjador! (NIETZSCHE⁷ apud BRUNI, 2002)

A aceleração também remete à ideia de Agamben (2008) sobre uma sociedade de sobreviventes, de indivíduos sem vontade, indiferentes à vida, que se reduzem unicamente a uma sobrevivência biológica – “vida nua”. O corpo do

⁷ Tradução por José Carlos Bruni de NIETZSCHE, F. *Kritische Studienausgabe*. München, DTV/de Gruyter: Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, vol. 21, pp. 648-9, 1988.

motoboy parece estar em uma zona intermediária entre a vida e a morte, entre o humano e o inumano: ele é um sobrevivente (aliás, nem sempre sobrevivente).

O objeto da entrega torna-se mais importante que a vida, como ilustra o seguinte depoimento de um motoboy:

...um amigo nosso caiu aqui no Elevado (...) e pediram que eu fosse lá pegar o trabalho pra terminar. Só que eu cheguei lá e esperei o resgate, ele ser atendido e depois eu fui fazer. Eu mesmo não acabei fazendo da forma que eles pediram. Pela empresa eu ia lá, pegava os documentos e deixava ele lá. (In: SILVA, 2009, p. 43)⁸

Para analisar a questão da aceleração e da banalização da vida, são valiosas a abordagem histórica de Nietzsche, a análise de Giorgio Agamben e a leitura de Foucault sobre a obra de Kant quanto à postura do homem diante do tempo presente. Todos eles tratam da atitude do filósofo diante do seu tempo, defendendo, por diferentes maneiras, uma postura crítica, inquieta, distanciada do modelo comum.

A pressa, padrão ordinário de nossa contemporaneidade, construído ao longo do tempo até chegar à atual configuração, encontra na atualidade sua expressão mais exagerada. Porém, apesar de sua ostensiva visibilidade e incômoda presença, parece não gerar um conflito real. Há certa concordância em obedecer a seus imperativos, uma pronta adesão aos propósitos de que ela é portadora.

A atitude extemporânea é sempre inesperada, contradiz o “bom” senso. Deleuze e Guattari, por exemplo, em uma atitude extemporânea, no livro *O que é a Filosofia?*, questionam o “inquestionável” Estado democrático. Contrariando a crença vigente, apontam algo que sai do óbvio: a relação existente entre democracias e Estados ditatoriais. Eles mostram que o consenso em torno da democracia sob a perspectiva capitalista é suportado por uma filosofia da comunicação, que, com segundas intenções, dissemina um valor favorável à lógica do mercado, que segrega a miséria em territórios específicos. A democracia, sob o prisma destes críticos, toma uma conformação bem menos pacífica e de modo algum reflexo de um interesse majoritário: “Que social

⁸ Trecho de depoimento dado por motoboy a Ricardo Silva.

democracia não dá a ordem de atirar quando a miséria sai de seu território ou gueto?” (DELEUZE; GUATARI, 1996, p. 139). Assim como a democracia que é associada, criticamente, por Deleuze e Guattari à lógica do mercado, a pressa pode ser associada a essa mesma lógica.

Não somos extemporâneos quando aderimos às proposições do momento e acompanhamos o pensamento vigente. No caso da democracia, há uma concordância da maioria com seu estabelecimento, embora nem sempre ou quase nunca a democracia seja exercida em favor dessa mesma maioria que a apoia. Assim também entende-se que a pressa atua: recebe a adesão cega de uma maioria a despeito do prejuízo que lhe acarreta.

Quando aderimos ao pensamento da maioria, além de não atendermos aos nossos vitais interesses, comprometemo-nos com certos pactos e nos acomodamos a um estilo de vida que pode já ter sido revolucionário algum dia, mas que não é mais. Quando aderimos aos valores de nossa época sem questionamento, tornamo-nos cúmplices daquilo que esses valores originarão.

Antes, Kant havia nomeado essa atitude de adesão às ideias de consenso – em seu caso, o consenso anterior ao Iluminismo – como “menoridade”. A adoção dos valores da época era entendida por ele como uma renúncia ao protagonismo individual e autônomo da própria vida.

Ele defendeu sua ideia ao refletir sobre a modernidade em um pequeno texto intitulado “Resposta à pergunta: o que é o iluminismo?”, em que entendia convir ao homem sair da menoridade pela porta que fora aberta pelo Iluminismo.

O Iluminismo é a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem. Tal menoridade é por culpa própria se a sua causa não reside na falta de entendimento, mas na falta de decisão e de coragem em se servir de si mesmo sem a orientação de outrem. *Sapere aude!* Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento! Eis a palavra de ordem do Iluminismo.

A preguiça e a cobardia são as causas por que os homens em tão grande parte, após a natureza os ter há muito libertado do controlo alheio (*naturaliter maiorenes*), continuem, no entanto, de boa vontade menores durante toda a vida; e também por que a outros se torna tão fácil assumirem-se como seus tutores. É tão cômodo ser menor. (KANT, 2004, p.11)

A proposta de Kant é que o homem escape da tutela das instituições, da tradição e de suas verdades consolidadas. A menoridade, como condição de um homem infantilizado e covarde, aparece na ação daquele que não consegue agir por si mesmo de forma autônoma, que sempre procura o aval de uma autoridade, de uma instituição, de um poder que está fora e acima dele. Em sua época, Kant preocupa-se com o jugo da monarquia absolutista e enxerga na razão a forma de sair dele.

A parte do pensamento de Kant que irá sobreviver nas palavras de filósofos posteriores a ele, como Nietzsche, Foucault e Deleuze, é a que diagnostica uma submissão do homem à tutela de seu tempo, e não aquela outra parte que atribui à razão a saída desse estado de submissão. O diagnóstico de que existe uma submissão parece se atualizar na análise da adesão coletiva à voragem da pressa que vemos hoje.

Analisando a forma com que se dá essa adesão coletiva à tutela de um poder exterior e superior, Kant entende que uma minoria assume o poder de decisão sobre uma maioria tutelada e procura assegurar a submissão evitando que a maioria raciocine. O homem, para atingir a maioridade, teria que sair da tutela, da dependência, mas, segundo Kant, por preguiça, delega a tarefa de pensar e decidir. Ele afirma:

Mas, para esta ilustração, nada mais se exige do que a liberdade; e, claro está, a mais inofensiva entre tudo o que se pode chamar liberdade, a saber, a de fazer um uso público da sua razão em todos os elementos. Mas agora ouço gritar de todos os lados: não raciocines! Diz o oficial: não raciocines, mas faz exercícios! Diz o funcionário de Finanças: não raciocines, paga! E o Clérigo: não raciocines, acredita! (KANT, 2004, p. 2)

Foucault, pensando a contemporaneidade, o seu próprio tempo presente, retoma o texto de Kant “O que é o Iluminismo”, usa o mesmo título, e, dentre outras considerações, acrescenta uma crítica à aceitação da razão trazida pelas Luzes como saída. A razão iria tornar-se um novo dogma, atentando justamente contra a autonomia: “É um uso ilegítimo da razão que faz nascer, com a ilusão, o dogmatismo e a heteronomia...” (FOUCAULT, 2008, p. 340).

Apesar de reconhecer na perspectiva de Kant uma contribuição até então inédita como crítica ao presente, Foucault, em uma atitude ativa e que não

se prendeu à história de forma estática, assim como Nietzsche, não concorda com uma solução universalizante, que é a proposta de Kant para sair da menoridade.

... se a questão kantiana era saber a que limites o conhecimento deve renunciar a transpor, parece-me que, atualmente, a questão crítica deve ser revertida em uma questão positiva: no que nos é apresentado como universal, necessário, obrigatório, qual é a parte do que é singular, contingente e fruto das oposições arbitrárias. Trata-se, em suma, de transformar a crítica exercida sob a forma de limitação necessária em uma crítica prática sob a forma de ultrapassagem possível. (FOUCAULT, 2008, p. 347)

A perspectiva de Kant é universalizar uma saída, a perspectiva de Nietzsche e Foucault é refletir sobre a vida singular e inacabada, como “um jogo de dados”, numa “heroificação do presente”, à deriva, permanentemente, e descobrindo sempre novas atitudes diante de seu tempo. Foucault defende uma postura ativa, que chama de atitude de modernidade, e inspira-se na arte e em Baudelaire, buscando reconhecer e criticar as limitações do presente e realizar uma ultrapassagem dentro daquilo que for possível.

... aos olhos de Baudelaire, o pintor moderno por excelência é aquele que, na hora em que o mundo inteiro vai dormir, se põe ao trabalho, e o transfigura. Transfiguração que não é anulação do real, mas o difícil jogo entre a verdade do real e o exercício da liberdade; as coisas ‘naturais’ tornam-se então ‘mais do que naturais’, as coisas ‘belas’ tornam-se ‘mais do que belas’, e as coisas singulares aparecem ‘dotadas de uma vida entusiasta, como a alma do autor’. (FOUCAULT, 2008, p. 343)

Foucault, afastando-se do imperativo categórico⁹ de Kant, aposta na criação de si mesmo como obra de arte, autonomamente, sem submissão a qualquer autoridade. Esta atitude seria o “ethos da modernidade”. Trata-se de um enfrentamento, uma transgressão às contingências históricas que nos envolvem. É preciso livrar-se da consciência e da racionalidade que nos foram sendo historicamente depositadas; é preciso livrar-se de uma verdade universal, aceita coletivamente, associada por Foucault ao humanismo, um humanismo

⁹ Imperativo categórico de Kant: é uma lei moral segundo qual o homem deve agir e tem por base máximas universais.

histórico que não contempla um tipo de homem qualquer, mas somente os “homens de bem”. A filosofia aferrou-se a esse humanismo criticado por Foucault, baseado em um único modelo, não abrangente, de homem, o que o levou até mesmo a romper com alguns de seus professores. Foucault estende a ideia de Nietzsche sobre a “morte de Deus” e afirma a morte do homem ocidental enquanto modelo fixo, idealizado.

Inteiramente descrente do poder redentor da razão reflexiva, em quaisquer das suas formas contemporâneas, de Hegel a Sartre, Foucault vai tentar mostrar, numa postura decididamente não-filosófica, como, a partir de mecanismos sociais complexos que incidem sobre os corpos muito antes de atingir as consciências, foram-se dando historicamente mil formas de sujeição: os homens são, antes de mais nada, objetos de poderes, ciências, instituições.

(...) Na verdade, a “morte do Homem” concerne primeiramente ao Homem branco, adulto, ocidental, civilizado e normal. A morte do Homem nos conduz ao caminho daquilo que foi construído como não-humanidade no Homem: a loucura e o crime. Assim, torna-se claro qual Homem as ciências e a filosofia tomam implicitamente como modelo: o Homem de Razão e o Homem de Bem, senhores da ordem, competentes para o exercício da exclusão do Outro. (BRUNI, 1989, pp. 1-2)

Aquela espécie de consciência de si, que leva a uma atitude de singularidade que rompe com os padrões passivamente aceitos, não é uma atitude simplesmente contrária à coletividade. É antagônica ao coletivo massificado, à hegemonia vigente, mas amplia-se para além da individualidade. O indivíduo é compreendido como fruto de uma relação de poder. E a construção de uma forma singular e estética de existência tem a ver com uma atitude libertária de alcance comunitário, o que faz lembrar a afluência de forças apolíneas de individuação e dionisíacas de comunhão, já apontadas por Nietzsche em *O Nascimento da Tragédia*.

O filósofo francês afirma que a estética da existência, enquanto atitude pela qual nos tornamos artífices da beleza de nossa própria vida, é um estilo de vida de alcance comunitário, por ele também denominado de modo de vida ‘artista’, realizável por todo aquele que seja capaz de questionamento ético, e que ademais seja, em alguma medida, capaz de realizar uma ‘atitude de modernidade’.

(...)

As nossas relações com nós mesmos, portanto, comportam uma expressiva dimensão agonística, implicam numa modificação das relações de poder que temos com os outros e com nós mesmos, numa escalada libertária. (CASTELO BRANCO, 2009, pp. 143 e 148)

Nietzsche havia já se preocupado com a aceitação dos ditames gerais do contemporâneo, atitude esta retratada como espírito de rebanho. Os homens assumem convenientemente os papéis que a sociedade lhes reserva, agindo apenas coletivamente. A parte reservada ao espaço do indivíduo é negligenciada, é como se não existisse.

A pressa, paradoxalmente, é uma ferramenta dos indolentes para não pensarem em si mesmos. A ocupação incessante é uma arma da preguiça, preguiça de se pensar e se transformar. A preguiça, nesse sentido, se opõe ao ócio. O ócio dá preguiça quando significa tempo para entrar em contato com a própria individualidade.

Aos homens ativos falta habitualmente a atividade superior, quer dizer, a individual. Eles são ativos como funcionários, comerciantes, eruditos, isto é, como representantes de uma espécie, mas não como indivíduos e únicos; nesse aspecto são indolentes. (NIETZSCHE, 2004a, § 283)

Espírito de rebanho é uma atitude em que todos pensam igual e se submetem aos mesmos ditames. Porém, se o que se deseja é efetivamente enxergar o contemporâneo, a lógica vigente deve ser desconsiderada. Há que se adotar uma atitude de distanciamento e desadaptação, o que pode gerar estranheza. Por ter ideias em descompasso com a lógica, Nietzsche considerava-se, ele próprio, estranho a seus contemporâneos, julgava que não havia para ele ouvidos suficientemente preparados, ainda. Ele acreditava que quem traz algo novo não é entendido imediatamente, a não ser por raros “espíritos livres”:

É chamado de espírito livre aquele que pensa de modo diverso do que se esperaria com base em sua procedência, seu meio, sua posição e função, ou com base nas opiniões que predominam em seu tempo. Ele é a exceção, os espíritos cativos são a regra [...] de resto, não é próprio da essência do espírito livre ter opiniões mais corretas, mas sim ter se liberado da tradição, com felicidade ou com um fracasso. Normalmente,

porém, ele terá ao seu lado a verdade, ou pelo menos o espírito de busca da verdade: ele exige razões; os outros, fé. (NIETZSCHE, 2004a, § 225)

A partir da percepção de que não tinha interlocutores no presente, Nietzsche decidiu criá-los. Com os textos que estavam sendo escritos para eles por Nietzsche, quem sabe não se pudesse engendrar seu nascimento?

Foi assim que há tempos, quando necessitei, inventei para mim os ‘espíritos livres’, aos quais é dedicado este livro melancólico-brioso que tem o título de Humano, demasiado humano: não existem esses ‘espíritos livres’, nunca existiram – mas naquele tempo, como disse, eu precisava deles como companhia, para manter a alma alegre em meio a muitos males (doença, solidão, exílio, acedia, inatividade): como valentes confrades fantasmas, com os quais proseamos e rimos, quando disso temos vontade, e que mandamos para o inferno, quando se tornam entediantes – uma compensação para os amigos que faltam. Que um dia poderão existir tais espíritos livres, que a nossa Europa terá esses colegas ágeis e audazes entre os seus filhos de amanhã em carne e osso e palpáveis, e não apenas, como para mim, em forma de espectros e sombras de um eremita: disso serei o último a duvidar. Já os vejo que aparecem, gradual e lentamente, e talvez eu contribua para apressar sua vinda, se descrever de antemão sob que fados os vejo nascer, por quais caminhos aparecer. (NIETZSCHE, 2004a, § 2)

Agamben retoma a ideia de descompasso em relação ao presente. Considera que, para enxergar o seu próprio tempo, não se pode estar aderido a ele. Há que se guardar certo descolamento, uma tensão. Agamben inspira-se na *Segunda Consideração Intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*, de Nietzsche, e entende que olhar para o próprio tempo é não se deixar cegar pelas luzes do presente, é procurar fixar os olhos no escuro, naquela área que não está no foco.

Pertence verdadeiramente ao seu tempo, é verdadeiramente contemporâneo, aquele que não coincide perfeitamente com este, nem está adequado às suas pretensões e é, portanto, nesse sentido, inatual; mas, exatamente por isso, exatamente através desse deslocamento e desse anacronismo, ele é capaz, mais do que os outros, de perceber e apreender o seu tempo. (AGAMBEN, 2009, pp. 58-9)

Recorrendo, assim como Foucault, à arte e ao artista, Agamben considera que, ao olhar para o que está obscurecido, o poeta enxerga o que os

demais não veem em seu próprio tempo. É importante perceber que essa busca da escuridão não é apresentada como algo melancólico, pelo contrário, estrelas brilham na escuridão. Olhar para as trevas, para além do que é dado como natural, é buscar esse brilho, fora do foco das luzes intencionalmente dirigidas para iluminar aquilo que devemos ver. Essa é a atitude do extemporâneo, aquele que enxerga a contemporaneidade a partir de uma perspectiva autônoma, não aderida à hegemonia do presente.

(...) contemporâneo é aquele que mantém fixo o olhar no seu tempo, para nele perceber não as luzes, mas o escuro. Todos os tempos são, para quem deles experimenta, contemporaneidade, obscuros. Contemporâneo é, justamente, aquele que sabe ver essa obscuridade, que é capaz de escrever mergulhando a pena nas trevas do presente. (AGAMBEN, 2009, pp. 62-3)

No caso do presente estudo, procura-se olhar para além da pressa como coisa natural, tomando esse exemplo do artista que mira as trevas para melhor enxergar o tempo em que vive. Trata-se de não aderir à pressa, mas procurar, criticamente, estabelecer alguma relação entre ela e as vidas supérfluas da contemporaneidade. As vidas supérfluas do presente sob essa análise da pressa são aquelas que se submetem à voragem do dinheiro, da corrida do ouro; vidas que se entregam em benefício do capital e em prejuízo da experiência. O conceito de Nietzsche (2005) sobre os últimos homens e suas vidas supérfluas materializa-se no prestimoso empresário, que emprega produtivamente seu tempo de vida em dar significado ao eterno movimento de acumulação, e nos motoboys, que têm suas vidas depreciadas pela exposição ao risco de morte real, do corpo físico, e simbólica, da experiência.

A ideia deste estudo é apoiar-se na história como conhecimento que ajuda a compreensão do presente e desvencilhar-se do que é o padrão vigente na análise do contemporâneo. A inspiração para a análise é a atitude extemporânea de filósofos que contrariam seu tempo e recorrem à história não para simplesmente acumular conhecimento, mas para compreender como se forjou a verdade do presente. Nessa postura em relação à busca histórica, Nietzsche rompe com a relação positivista de ordenamento sequencial de passado, presente e futuro. Rompe com a ideia de progresso do positivismo

comtiano, do darwinismo social e do evolucionismo social antropológico, que trazem sempre uma relação linear do tempo histórico, que lembra a imagem de uma locomotiva rumo ao progresso futuro. A reflexão de Comte, por exemplo, entende a evolução do espírito humano em três momentos, com a formulação da “lei dos três estados”: estado teológico, considerado provisório; estado metafísico, transitório; e estado positivo, definitivo, que é o mais evoluído por valorizar o progresso científico:

No olhar evolutivo de Comte, o estado teológico-metafísico representa a infância e a adolescência da humanidade, sendo o estado positivo o último, definitivo, representante da fase adulta, real, concreta, científica. (GUISARD; BARRETO JR., 2011, p. 66)

Na avaliação de Nietzsche (2003b), não há esse momento definitivo, em que a sociedade atinge um estado final. O padrão vigente na época de Nietzsche, esse que para Comte seria o definitivo, é considerado por aquele como sintoma de decrepitude, declínio. Para Nietzsche, o pensamento arcaico, este sim, contribuiria com questões mais fundamentais, referenciais inclusive, para a análise do presente. Esse passado arcaico, que contempla o trágico, ajuda a compreender o contemporâneo.

As chamadas “ideias modernas”, os pensamentos de “hoje” mostram – desde o seu nascimento – sintomas de decrepitude e declínio; essas ideias, mesmo geradas nesses dias e endereçadas à interpretação desses dias, não conseguiam desvendar a problemática da época. O filósofo extemporâneo se reserva, então, a missão de elucidar qual seria o caminho para a compreensão da Modernidade. Nietzsche afirma que a companhia dos pensadores arcaicos nos ajuda na interpretação da civilização europeia, muito mais que a dos comentaristas do presente. O atual – aparentemente novo, inédito – está impossibilitado de aprofundar na cultura desses dias. Para aproximar-se do que é contemporâneo é preciso *tornar-se inatual*. (BARRENECHEA, 2000, p. 58).

Agamben afirma, no livro *O Tempo que Resta, Infância e História*, que é impossível mudar o mundo enquanto continuarmos presos a certa concepção de tempo. Ele relaciona a contemporaneidade à falta de experiência, numa inspiração benjaminiana. E atribui essa falta de experiência a uma existência cotidiana insuportável. Após um dia extenuante, repleto de

acontecimentos, não há experiência. Isto é o turbilhão que marca a vida contemporânea.

... o dia-a-dia do homem contemporâneo não contém quase que nada que seja ainda traduzível em experiência: não a leitura do jornal, tão rica em notícias do que lhe diz respeito a uma distância insuperável; não os minutos que passa, preso ao volante, em um engarrafamento; não a viagem às regiões íferas nos vagões do metrô nem a manifestação que de repente bloqueia a rua; não a névoa dos lacrimogêneos que se dissipa lenta entre os edifícios do centro e nem mesmo os súbitos estampidos de pistola detonados não se sabe onde; não a fila diante dos guichês de uma repartição ou a visita ao país de Cocanha do supermercado nem os eternos momentos de muda promiscuidade com desconhecidos no elevador ou no ônibus. O homem moderno volta à noite extenuado por uma mixórdia de eventos – divertidos ou maçantes, banais ou insólitos, agradáveis ou atrozés –, entretanto nenhum deles se tornou experiência.

É esta incapacidade de traduzir-se em experiência que torna hoje insuportável – como em momento algum no passado – a existência cotidiana, e não uma pretensa má qualidade ou insignificância da vida contemporânea confrontada com a do passado (aliás, talvez jamais como hoje a existência cotidiana tenha sido tão rica de eventos significativos). (AGAMBEN, 2008a, pp. 21-2)

Essa lógica rodopiante nos faz agir compulsivamente, sem um filtro próprio, genuíno, de nossas pulsões. A análise de Nietzsche é atual ao ilustrar o consumo exacerbado a reboque de uma publicidade onipresente. Na “previsão” de Nietzsche:

O homem que não quer pertencer à massa só precisa deixar de ser indulgente para consigo mesmo; que ele siga a sua consciência que lhe grita: “Sê tu mesmo! Tu não és isto que agora fazes, pensas e desejas”. (NIETZSCHE, 2003, p. 139)

O que faz parte da consciência do presente nos impinge a comportamentos e crenças padronizados e nos impede de enxergar qualquer coisa fora dessa lógica. A partir do Iluminismo – e com bases já no socratismo, segundo Nietzsche –, a Razão faz parte disso e exerce sua pesada hegemonia. Por toda a parte temos presente a Razão como fiadora do comportamento desejável. Há um receio de identificação com a dissidência, de ser classificado como diferente; a sujeição parece ser a melhor pedida.

A FORMA GENEALÓGICA DE ANÁLISE

A palavra *pressa* é descrita como “1 afã: açodamento, afobação, ânsia, ansiedade, azáfama, freima, impaciência, irreflexão, precipitação, sofreguidão”, dentre outros sinônimos; e como antônima “de calma, cautela, paciência, prudência, reflexão, vagar”, dentre outros (INSTITUTO ANTONIO HOUAISS, 2008, p. 652 – “*pressa*”). Vem do latim, remetendo às palavras latinas *pressus* [palavras estrangeiras devem vir em itálico. As que se seguem estão marcadas em verde pq já passei para itálico], *pressare*, *premere*, *premo*, *premo*, *pressé*, *pressum*, *préssürá*. *Pressus* traduz-se por “1. Apertado; esmagado. 2. Carregado; sobrecarregado; acabrunhado. 3. Apoiado. 4. Cingido; coroadado; 5. Apertado, seguido de perto; acossado, perseguido. 6. Impresso, marcado; sulcado; enterrado, sepultado; cavado; encerrado, escondido, oculto, encoberto. 7. Abatido, deprimido. 8. Retido; reprimido; contido...” (TORRINHA, 1945, p. 683 – “*pressus*”). Remete ainda à ideia de precisão, concisão.

A tentativa de entender as circunstâncias e o embate de forças que levaram à lógica da *pressa* é uma busca genealógica. E não se deve perder de vista que essa realidade acelerada é hegemônica também no contexto daquele que a analisa. Nesse sentido, como visto, há que se desenvolver uma atitude crítica, de descolamento em relação àquilo que é tido como verdade.

Para desenvolver esse descolamento, é preciso identificar os valores e sua construção. A ideia de uma genealogia no sentido nietzschiano consiste em procurar os valores que engendraram os valores, as condições e determinações que estavam presentes quando foram produzidos os valores adotados pela maioria. Como foram produzidos? Por quê? A partir de que necessidades? A serviço de que tipo de vida?

A genealogia não é um estudo linear. Segundo palavras de Foucault (2002) inspiradas nas ideias de Nietzsche (2008), ela “é cinza”, porque se debruça sobre documentos. É diferente da metafísica, associada ao azul, idealizada, que vem do céu trazendo uma ideia de perfeição, baseada em valores absolutos. Para rechaçar a ideia de origem, que remete a um valor

absoluto, como se o início das coisas fosse algo soberbo, a genealogia propõe, no lugar da origem, a proveniência, que vem das relações de força.

Segundo leitura que Deleuze faz de Nietzsche, os valores são criados a partir de uma atitude diferencial, que pode ser baixa, vil, ou alta, nobre. Os valores nobres seriam aqueles que provêm da ação, os vis, da reação. Os nobres provêm do protagonismo, os vis, de um referencial extrínseco. Os valores derivam de algo, passam por uma avaliação, que pode ser ativa ou reativa.

Há coisas que só se pode dizer, sentir ou conceber, valores nos quais só se pode crer com a condição de avaliar 'baixamente', de viver e pensar 'baixamente'. Eis o essencial: **o alto e o baixo, o nobre e o vil** não são valores, mas representam o elemento diferencial do qual deriva o valor dos próprios valores. (...) Genealogia quer dizer ao mesmo tempo valor da origem e origem dos valores. Genealogia se opõe ao caráter absoluto dos valores tanto quanto a seu caráter relativo ou utilitário. (...) a crítica nunca é concebida por Nietzsche como uma **reação**, mas sim como uma **ação**. Nietzsche opõe a atividade da crítica à vingança, ao rancor ou ao ressentimento. (DELEUZE, 1976, pp. 1-2)

A atitude reativa vem de algo não digerido, é o ressentimento; tem sempre como referencial o outro ou uma realidade dada. Hoje, a realidade dada é a lógica acelerada do mercado, em que “tempo é dinheiro”. Para analisar genealogicamente a pressa, seria necessário um trabalho meticuloso e atento, em especial, às influências da reatividade na construção histórica do valor pressa. A análise do valor pressa deve evitar submeter-se ao próprio valor que questiona. Além disso, deve evitar também o ímpeto de buscar uma única origem, um único fator determinante na geração desse valor. Deve, sim, procurar enxergar o embate de forças que favoreceram sua criação: “é preciso saber reconhecer os acontecimentos da história, seus abalos, suas surpresas, as vacilantes vitórias, as derrotas mal digeridas, que dão conta dos atavismos e das hereditariedades” (FOUCAULT, 2012, p. 61).

A análise genealógica parte de uma preocupação com relação ao presente e tem a intenção de desestabilizar aquilo que é tido como verdade dentro do jogo político vigente. Vai além de uma crítica que visa apenas reformar e reestabelecer as regras do jogo de poder, como faz o liberalismo para suplantar seus colapsos, de tempos em tempos. A genealogia, como a de Nietzsche e

Foucault, ao buscar na história o embate de forças que estão na raiz dos problemas do presente, deseja desestabilizar reiteradamente a ordem das coisas, sem a intenção de apresentar um projeto alternativo redentor. Trata-se “de uma desestabilização sem fim, e, portanto, diversa de um projeto de reforma, cuja pretensão reside em estabilizar, ao cabo de um conjunto de mudanças, uma determinada forma política” (FOUCAULT apud TÓTORA, 2011, p. 82).

Para se libertar da influência da moral predominante, é necessário entender a influência histórica que determina a moral, o que a motiva. No entanto, fazer uma análise crítica sobre as influências da moral não significa cair num total relativismo. Há um elemento fundamental que quebra essa relatividade, um referencial máximo, que é a vida. O que favorece e o que desfavorece a vida tem que ser uma questão sempre presente. Há que se perguntar sobre os juízos de valor:

Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem?
São indícios de miséria, empobrecimento, degeneração da vida?
Ou, ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade da vida, sua coragem, sua certeza, seu futuro? (NIETZSCHE, 2008, p. 9)

Para conseguir fazer uma análise de maneira a isolar o elemento moral, cultural, Nietzsche propõe uma busca documental e a recorrência aos recursos das ciências, numa abordagem interdisciplinar: filologia, história, medicina, psicologia, etnologia, etimologia, todas orquestradas pela filosofia, que é a área do conhecimento mais capaz de avaliar e sopesar o valor dos valores. Isso seria uma análise genealógica de inspiração nietzschiana, inversa à teleologia. Contrariamente à ideia teleológica de progresso, a genealogia de Nietzsche vê a história como um fluxo em aberto; as coisas não estariam já dadas em sua origem. Na origem não estaria a finalidade, pois ao longo da história há embates que alteram acidentalmente e de forma imprevisível todas as coisas.

A genealogia busca descontinuidades ali onde desenvolvimentos contínuos foram encontrados. Ela busca recorrências e joga ali onde progresso e seriedade foram encontrados. Ela recorda o passado da humanidade para desmascarar os hinos solenes do progresso. (DREYFUS; RABINOW, 2010, p. 142)

Na genealogia de Nietzsche não há na origem das coisas um acontecimento superior, metafísico, positivista, ou qualquer que seja, que determine o início de determinado pensamento, como efeméride: “A história ensina também a rir das solenidades da origem. A alta origem é o ‘exagero metafísico que reaparece na concepção de que no começo de todas as coisas se encontra o que há de mais precioso e de mais essencial” (FOUCAULT, 2012, p. 59).

Para esta tese, o difícil desafio “extemporâneo” que se colocou foi o descolamento do imperativo da rapidez, na tarefa de empreender uma pesquisa sob o método genealógico proposto por Nietzsche.

A abordagem genealógica apoia-se em saberes científicos, filosóficos e documentais originários (IBIDEM). Seguindo esse propósito, este estudo procura reunir pelo menos uma parte desses elementos, vigiando o risco de perder de vista a perspectiva de crítica extemporânea.

O referencial para esta análise crítica, é necessário repetir, é aquele que busca diferenciar os elementos que tonificam a vida e os que degradam. Foi empreendida uma breve pesquisa histórica que se restringe quase totalmente a documentos históricos não primários, na confiança de que, se não são de todo ideais, são ao menos escolhidos dentre autores que trazem também um conteúdo crítico, baseado em documentos arqueológicos primários e em outros autores críticos, de forma sucessiva, por intermédio de narrativa histórica.

A tentativa de identificar e entender os elementos que favorecem e os que desfavorecem a vida tem como recurso de análise a singular e apressada figura do motoboy, uma existência contemporânea supérflua, avessa à vida, que retrata uma sociedade encabeçada pela afoiteza do “último homem”, expressão construída por Nietzsche (2005).

O último homem na concepção de Nietzsche é o homem covarde, que não experimenta a vida intensamente, que procura o conforto e se adapta mediocrementemente ao fluxo do rebanho. É aquele que, ao adaptar-se passivamente, sustenta e reafirma cada vez mais a lógica vigente, em um movimento de apequenamento. O último homem funde-se ao sistema de vida e aos valores de

sua época; apegar-se ao que entende por felicidade, nega o trágico e, assim, transforma-se em fonte permanente de negação da vida.

A terra, então, tornou-se pequena e nela anda aos pulinhos o último homem, que tudo apequena. Sua espécie é inextirpável como o pulgão; o último homem é o que tem vida mais longa. (NIETZSCHE, 2005, p. 41)

O motoboy pode ser entendido como um elemento dessa dinâmica, ao se entregar à pressa. O último homem não é o motoboy, mas o contexto criado coletivamente que o coloca, numa cidade como São Paulo, como peça fundamental e exemplar da fruição econômica. Ele parece ser uma boa metáfora do declínio dos valores da vida. A serviço de quê está a coragem do motoboy que arrisca sua vida no trânsito – a serviço de sua própria vida ou da decrepitude de uma época? Quando corre e morre, atende a propósitos outros que não os seus, não morre como resultado de uma vida transbordante.

Podemos, assim, concluir que o interesse que defende é o interesse de quem o contrata, daqueles que adotam a pressa como valor. Há, porém, como ir um pouco mais longe e perceber que também estes estão sujeitos à mesma opressiva lógica. Ou seja, todos reafirmam uma lógica contrária às suas próprias vidas, desde o motoboy até seus patrões, os clientes e os clientes dos clientes.

Confirmando essa negativa da vida, o contexto de trabalho acelerado do motoboy impede a experiência do percurso. Além disso, em uma persistente negativa, essa profissão apresenta-se mais como falta de opção do que como preferência. Estatísticas e documentos – de fontes como Sindicato dos Motoboys (Sindimoto), noticiários e conversas informais com motoboys – mostram que há alguns elementos comuns que caracterizam a “escolha” da profissão como algo sem alternativa: dificuldade de encontrar um outro trabalho compatível com a escolaridade atingida, um passado embaraçoso que inclui passagens policiais, a oportunidade irrecusável de aquisição de uma motocicleta com uso do FGTS resultante de uma demissão involuntária, dentre outros.

A pressa faz parte de uma moral considerada boa, a favor da produtividade. Essa moral engendra uma dinâmica viciada que se estrutura, cada vez mais claramente, às expensas do futuro, na forte expressão de

Nietzsche: “E se no ‘bom’ houvesse um sintoma regressivo, como um perigo, uma sedução, um veneno, um narcótico, mediante o qual o presente vivesse como que às expensas do futuro?” (NIETZSCHE, 2008, pp. 12-13).

Como negação da vida, a pressa necessária à “boa” produtividade traduz um estilo de vida que desperdiça, perdulariamente, um porvir, além de negar o presente ao carregar em si um interesse exclusivo no depois e não no agora.

Nós temos a consciência de uma época laboriosa: isso não nos permite dedicar à arte as melhores horas e manhãs, ainda que essa arte seja a maior e mais digna. Para nós ela faz parte do ócio, da recreação: damos-lhe o resto de nosso tempo, de nossas forças. (NIETZSCHE, 2008a, § 170)

A etimologia de pressa indica um movimento de pressão sobre algo que, espremido, espirra rapidamente. Pressa tem a ver com os verbos premer, pressionar, oprimir, comprimir, pressurizar, *presser* (do francês, espremer, comprimir). Tem a ver com prensa e exprimir, *presse* e *pressé* (do francês, pressionado, aperto, prensa, imprensa e também apressado). Remete também a *press* (do inglês, imprensa, prelo, pressão, apertar, prensar, espremer, empurrar, impelir, pressionar), que vem da mesma origem latina.

Pensando no fio condutor desta reflexão, que procura distinguir o que favorece uma atitude afirmativa diante da vida e não simplesmente reativa, a etimologia da palavra pressa remete à imagem de uma ação tomada a partir de pressão externa, insuportável, cuja única saída é espirrar com rapidez.

Ao pensar na construção histórica dessa lógica da pressa, para uma análise crítica algumas narrativas chamaram a atenção – em seguida são apresentadas algumas considerações sobre: a questão apolínea da estética e da individualidade e sua contrapartida dionisíaca, coletiva; a narrativa mitológica de Hermes, o mensageiro da época arcaica; o contexto urbano contemporâneo, que difere das cidades do período arcaico; e a verdade da tecnologia e da produção na sociedade capitalista.

CAPÍTULO II - UMA BREVE HISTÓRIA DA PRESSA

- A consciência e a covardia são, na realidade, a mesma coisa, Basílio. A consciência nada mais é que a firma dessa razão social. E isso é tudo. (WILDE, 1986, p. 60)

Pensando nas ideias de covardia e de preguiça, que fazem o homem distanciar-se de si, sujeitar-se a chamamentos muito distantes daqueles que seriam seus verdadeiros apelos íntimos e adotar uma atitude de rebanho, surge uma curiosidade sobre se alguma vez já existiu uma lógica diferente dessa que se traduz em pressa. Interessa entender a pressa como construção histórica.

Antes, caberia um breve parêntese em benefício de uma minúcia, mais interessante do que necessária aqui – para Nietzsche, a preguiça é mais influente do que a covardia sobre a opção do homem de rebanho: “os homens são ainda mais preguiçosos do que timoratos e temem antes de mais nada os aborrecimentos que lhes seriam impostos por uma honestidade e uma nudez absolutas” (NIETZSCHE, 2003, p. 138). Há uma preguiça em relação à honestidade, numa perspectiva profunda, honestidade consigo mesmo.

Retomando, então, aquela outra curiosidade, sobre se em algum momento existiu uma lógica não baseada na pressa e não regida pelo econômico, que não estivesse a reboque de uma única verdade e dentro de uma normalidade padrão, compreendida como a desejável, Nietzsche acena com tempos diferentes, aqueles da tragédia grega. Os gregos teriam tido, na época arcaica, “uma visão muito mais ampla e abrangente; consagraram o espaço trágico, em que as intensidades e as diferenças são possíveis. Nesse espaço nada é execrável, a vida, na sua totalidade, é uma festa; festa digna de ser continuamente comemorada” (BARRENECHEA, 2013, p. 26).

A tragédia grega tinha uma forte relação com a natureza e a religiosidade mítica na figura de Dionísio. Sua encenação teatral teve origem em uma celebração que era realizada junto à natureza, em bosques. Tinha como marca a convivência de todas as potências vitais, sem freios morais ou convenções; nada era considerado desprezível, nem mesmo a dor ou a morte, nem mesmo a alteridade. Nesse espaço-tempo da tragédia grega, vivia-se a plenitude dos sentidos humanos em meio à exuberância da natureza, momento-

local em que a vida sucede o declínio de outra vida, como a primavera sucede o inverno.

...o ritual trágico celebra a morte de uma estação (o inverno) e o ressurgir de outra (a primavera). (...) Esta feição dicotômica da festa trágica tem essencialmente um suporte mítico, baseado na religião Olímpia. Trata-se do culto de Dionísio, o deus que está na origem da tragédia. (...) O espaço trágico evoluiu desde esses festivais primaveris, realizados no meio da natureza até tornar-se um drama, uma encenação propriamente dita e dos bosques partiu para o teatro. (...) ...a tragédia é o lugar em que todas as potências vitais são exaltadas, em que as intensidades são fomentadas, em que os instintos são celebrados e não cerceados nem expurgados.

(...)

Também, o espaço trágico é o lugar em que convivem todas as diferenças: o não, a negatividade, os aspectos confusos e contraditórios da existência não são confinados nem barrados. No espaço trágico, a alteridade é celebrada: se a morte é gloriosa, se a dor é gloriosa, não há nada no universo que possa ser considerado condenável, desprezível. (IBIDEM, pp.18- 9; 26)

Essa forma de compreender generosamente a vida em sua diversidade atende a uma necessidade humana hoje desconsiderada, dentre tantas outras, que é a necessidade de permanecer “improdutivo”, de usar o tempo para si, para participar de festividades, cerimoniais, para deixar-se permanecer em contemplação. Esse tempo “improdutivo” é o que permite ao homem obedecer a seu próprio ritmo individual, agindo a partir de decisões próprias e, portanto, não apenas reativas. Quais foram as circunstâncias que levaram o homem a negar a si o seu tempo? Ou, como perguntou Chauí:

...como e quando o horror pelo trabalho transformou-se no seu contrário? Quando as palavras *honestus* e *honestiores* deixaram de significar os homens livres e passaram a significar o negociante que paga suas dívidas? Quando e por que se passou ao elogio do trabalho como virtude e se viu no elogio do ócio o convite ao vício, impondo-se negá-lo pelo *neg-ócio*? (CHAUÍ, 1999, p. 12)

FORÇAS APOLÍNEAS E DIONISIÁCAS

O estilo de vida apressado, resultado dos valores desta época laboriosa, nega uma vida afirmativa. O jovem Nietzsche (2003a), analisando o período arcaico grego, afirma que o homem dessa época era muito sensível à dor e ao sofrimento da existência. Para não sucumbir diante do pessimismo, trouxe uma estética, a arte, para a vida, um mundo de formas, de aparências, o mundo da bela forma.

Teria sido por necessidade que esse homem criou o mundo intermediário do Olimpo, um espaço de narrativas. É uma maneira de lidar com a tragédia que difere da maneira do homem moderno. Ao invés de curvar-se diante do infortúnio, aquele homem inventou uma forma estética para lidar com a existência, sem se entregar a um derrotismo.

A arte, a beleza retira o homem de um contexto cruel e o coloca como protagonista de uma ação heroica. Nessa forma estética de conceber a existência, pensar, criar e se relacionar com a aparência é, contrariamente ao que se divulga, uma atitude de profundidade. A arte é aparência e profundidade, ou, “aparência por profundidade”.

Oh, esses gregos! Eles entendiam do viver! Para isto é necessário permanecer valentemente na superfície, na dobra, na pele, adorar a aparência, acreditar em formas, em tons, em palavras, em todo o Olimpo da aparência! Esses gregos eram superficiais – por profundidade! (NIETZSCHE, 2002, p.15)

A chamada disputa justa, de Agon, transmuta a guerra em atos honrosos. Esta criação é um recurso que permite ao homem lidar com a morte, inevitável. A disputa é retratada no período homérico, por exemplo na descrição da Guerra de Troia. A descrição socorre o homem da crueldade, do ódio, da destruição próprios do período pré-homérico.

A partir de uma ação individual, o homem pode tornar-se capaz de atos gloriosos e assim atingir a imortalidade simbólica, pela narrativa do poeta, assim como os deuses do Olimpo nos quais ele se inspira e se espelha.

Essa atitude individual que possibilita uma ação heroica tem um modelo dentre os deuses do Olimpo que é Apolo, o deus da beleza, da forma. Apolo remete à ideia de sonho como inspiração para uma existência estética e

gloriosa. Remete à perfeição, à consciência de si, à serenidade, ao comedimento.

A ação heroica retratada no período arcaico sucede a ação característica do período pré-homérico, marcadamente cruel e vingativa. É a inspiração apolínea prestigiosa que possibilita evitar o anonimato e o esquecimento: “Ser um indivíduo heroico é superar a morte, proteger-se contra o monstruoso da morte, tornar-se vivo na memória dos homens, mesmo que se tenha de morrer em combate” (MACHADO, 2006, p. 205).

Esse mundo de narrativas produz no homem um desejo de viver que não se detém diante das dificuldades que a realidade e o destino impõem:

Os deuses e heróis épicos são miragens artísticas que tornam a vida desejável. Ao transformar em aparência não só o agradável mas também o sombrio, o poeta épico dá à vida prazer e alegria. Os deuses são um espelho luminoso que os gregos colocaram entre eles e as atrocidades da vida. (IBIDEM, pp. 207-8)

O elemento apolíneo, estético, que traz essa possibilidade de heroificação e permanência, que evita que o homem sucumba ao anonimato, não está, hoje, ao alcance. Na aceleração produtiva, todos se sujeitam ao mesmo imperativo – como no relógio, os ponteiros dos minutos e dos segundos obedecem à mesma lógica, com uma diferença apenas de escala.

Sob a lógica econômica da acumulação, o que rege as relações não é um relacionamento entre vítima e algoz. A lógica capitalista da acumulação impôs-se até mesmo àqueles indivíduos que estão fora da relação de produção, os inativos. Como aponta Weber, com impressionante atualidade, a partir do calvinismo, a influência da ascese, antes restrita aos mosteiros,

passou a dominar a moralidade intramundana e assim contribuiu [com sua parte] para edificar esse poderoso cosmos da ordem econômica moderna ligado aos pressupostos técnicos e econômicos da produção pela máquina, que hoje determina com pressão avassaladora o estilo de vida de todos os indivíduos que nascem dentro dessa engrenagem – não só os economicamente ativos... (WEBER, 2004, p. 165)

A ação heroica do modelo apolíneo, que só seria possível a partir da construção de uma individualidade, inviabiliza-se na lógica hipnótica da pressa necessária para atender às regulações do mercado.

O dinheiro aplaina as diferenças, impede a emergência da individualidade. Hoje, distante daquele entendimento estético, o anonimato se impõe e o capital passa a ser a única coisa de valor. Simmel é preciso na crítica que faz à indiferenciação:

À medida que o dinheiro compensa de modo igual toda a pluralidade das coisas, exprime todas as distinções qualitativas entre elas mediante distinções do “quanto”; à medida que o dinheiro, com sua ausência de cor e indiferença, se alça a denominador comum de todos os valores, torna-se o mais terrível nivelador, corrói irremediavelmente o núcleo das coisas, sua peculiaridade, seu valor específico, sua incomparabilidade. (SIMMEL, 2013, p. 318)

Essa forma anônima de existência, supérflua, segundo palavra de Nietzsche, abarca todas as esferas da vida e contradiz a natureza. É a forma de vida do motoboy, metáfora de nossas vidas supérfluas, sem sentido. Nessa negativa aos apelos da natureza, o homem passa a buscar apenas conforto, segurança e bem estar; a ir atrás das mesmas coisas que o outro, que todos, numa lógica de rebanho.

A figura do último homem é o signo e a alegoria daquela visão espectral, em que a humanidade perde toda dimensão de grandeza e singularidade, para condenar-se à mediocridade anônima do rebanho uniforme de anões hedonistas, autocomplacentes na fruição infinita de anódinos prazeres iguais para todos. (GIACÓIA, 2005, p.150)

Mas, também ao modelo apolíneo, que possibilita a ação heroica e a permanência, faltava algo. Nietzsche aponta, em *O Nascimento da Tragédia*, que apesar das forças apolíneas contribuírem para a estética da existência, elas não deixam de ser conformistas. Elas careciam do componente trágico, que viria agregar ao homem a capacidade de lidar com as ambiguidades, as oposições.

Machado aponta em Nietzsche duas limitações nas forças apolíneas, “o primeiro [limite] consiste na impossibilidade de o apolíneo se apresentar como alternativa à racionalidade. (...) O segundo limite da visão

apolínea tal como aparece na epopeia é o fato de ela não ser uma afirmação integral da vida” (MACHADO, 2006, pp. 210-211).

Com Dionísio, então, as ambiguidades passariam a ser contempladas: “à beleza da medida se opõe a verdade da desmesura (...) à mentira da civilização se opõe a verdade da natureza” (IBIDEM, p. 214). As diferenças entre os homens são generosamente acomodadas lado a lado: “Todas as fronteiras de castas que a necessidade ou o capricho estabeleceram entre os homens desaparecem: o escravo e o homem livre, o nobre e o plebeu se unem nos mesmos coros báquicos” (NIETZSCHE apud MACHADO, 2006, p. 213).

O DESAPARECIMENTO DO SUBLIME

Acerca do trágico, da relação de antagonismo e reconciliação das “duas pulsões estéticas da natureza”, Apolo e Dionísio, Machado faz uma leitura de Nietzsche que inclui fragmentos póstumos, seus filósofos inspiradores, e também seus intérpretes, para concluir que o “sublime aparece em geral para explicar a tragédia” (MACHADO, 2006, p. 221) e que esse sublime tem como “condição fisiológica” de existência a embriaguez dionisíaca, sobre a qual repousa. O sublime não é a embriaguez. Há que se “pensar o sublime como modelo não propriamente do dionisíaco, mas da arte trágica como relação entre o apolíneo e o dionisíaco” (IBIDEM, p. 222).

Trata-se do movimento de antagonismo e conciliação entre as forças da natureza e a arte, entre música e cena, entre música e palavra, entre Dionísio e Apolo, respectivamente. Da reconciliação dessas forças surge a tragédia, o sublime: “A tragédia é a união dos dois impulsos, das duas forças: o horror dionisíaco da natureza e a beleza apolínea da arte” (IBIDEM, p. 224).

Desde a filosofia socrático-platônica o mundo grego vem negando o poeta trágico. No diálogo “Íon”, Platão nega o êxtase que impulsionava o poeta trágico em sua narração da epopeia. A partir de Sócrates e Platão, a narrativa passa a assumir uma racionalidade baseada em início, meio e fim, diferente da narrativa do poeta trágico, que desenvolvia uma descrição em saltos, sem uma sequência linear. Essa mesma racionalidade vai engendrar a lógica da pressa

constante, universal, em prol de uma produtividade sem interrupção, contínua. A lógica da pressa constante se associa à racionalidade científica, dos padrões, dos fenômenos mensuráveis da metrópole do motoboy.

Aristóteles, na continuidade de Platão, trabalha com níveis de credibilidade da linguagem, que vai da poética, metafórica, da imaginação, passando pela retórica e a dialética, até chegar à linguagem analítica, conceitual, como que numa evolução de credibilidade.

Nietzsche rompe com isso, pois acredita na linguagem poética, metafórica. Em seu texto “Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral” (1974), materializa a criação metafórica em sua própria escrita – a partir de um determinado ponto, passa a escrevê-lo em forma de metáforas – e afirma, dentre outras coisas, que o conceito é a igualação do não igual. Ilustra dizendo que, quando se estabelece o conceito de “folha”, por exemplo, é necessário que se abandone as diferenças.

Aristóteles, que não vê a metáfora com legitimidade, concebe a ação trágica como uma possibilidade de educar paixões viciosas, numa concepção mesmo de cura, de forma a fazer com que os cidadãos se adequem aos moldes e normas da sociedade: “No final da representação trágica, após a catarsis emocional, estaremos livres dos sentimentos constrangedores” (BARRENECHEA, 2014, p. 34).

Segundo pontuam Dias e Barrenechea, pela visão aristotélica somos tomados por dois sentimentos ao assistir a uma tragédia: horror e piedade. Ambos baseiam-se em uma espécie de identificação com as figuras nobres retratadas nas peças teatrais. Seríamos tocados pelo temor de um final trágico como aquele vivido pelo personagem e, ao mesmo tempo, experimentaríamos um sentimento de piedade em relação ao seu padecimento.

A arte trágica demonstra uma notável capacidade alquímica de transmutar o estado de náusea, ‘estado negador da vontade’, em afirmação (...)

Essa função terapêutica da tragédia, definida por Nietzsche como o ‘poder que excita, purifica e descarrega a vida inteira de um povo’, não está de acordo com a percepção de Aristóteles que, na *Poética*, atribui à ação trágica um poder catártico e paradoxal, que ao mesmo tempo desperta e purga os sentimentos de terror e piedade. Em Nietzsche, essa função terapêutica é mais que um sedativo ou um calmante, é um tônico. Ao lado desses sentimentos que transformam o horror e

o absurdo em sublime e cômico, é gerado um mais poderoso que está associado à experiência estética dionisiaca – o sentimento de alegria. (DIAS, 2005, pp. 62-3)

Nietzsche distancia a ação trágica dessa concepção moral aristotélica. Também não adota a visão pessimista de Schopenhauer, para quem a tragédia ilustra o fato de que “o prazer é apenas um bálsamo momentâneo para a vontade individual que nunca encontra calma ou contentamento”, pois “toda existência tem como corolário o fracasso”, como aponta Barrenechea (2014, p. 35).

Com Édipo, Nietzsche exemplifica “a mais dolorosa figura” para apresentar a ideia de fundação de um novo mundo sobre as ruínas do anterior, como a primavera que sucede o inverno. A dor e o sofrimento fazem parte da vida e apresentam-se em uma abordagem poética profunda, capaz de revolver a ordem e garantir que se possa imprimir uma marca própria e perene.

A mais dolorosa figura do palco grego, o desventurado ÉDIPO, foi concebida por Sófocles como a criatura nobre que, apesar de sua sabedoria, está destinada ao erro e à miséria, mas que, no fim, por seus tremendos sofrimentos, exerce à sua volta um poder mágico abençoado, que continua a atuar mesmo depois de sua morte. A criatura nobre não peca, é o que o poeta profundo nos quer dizer: por sua atuação pode ir abaixo toda e qualquer lei, toda e qualquer ordem natural e até o mundo moral, mas exatamente por essa atuação é traçado um círculo mágico superior de efeitos que fundam um novo mundo sobre as ruínas do velho mundo que foi derrubado. (NIETZSCHE, 2003a, p. 64)

O teatro trágico representava para os gregos, também, uma possibilidade de fuga das atribuições da vida pública, no mercado, possibilidade essa escassa hoje, momento em que se vive a primazia da pressa constante, inquestionável, voltada à produtividade. Parecem cada vez mais raros na atualidade refúgios onde se possa estar fora do mercado e em contato solitário com os próprios conteúdos, como eram as oportunidades apresentadas pelo teatro trágico grego.

Era dada aos gregos a chance de experimentar um estado de encantamento, em meio a celebrações populares por ocasião da primavera, junto à natureza, com todas as possibilidades de viver o êxtase dos instintos.

O grego refugiava-se da dispersiva vida pública, tão habitual para ele, da vida no mercado, na rua e no tribunal, na solenidade da ação do teatro que dispunha para a calma e que convidava ao recolhimento (...) A alma do ateniense (...) que vinha contemplar a tragédia nas Grandes Dionisíacas¹⁰, ainda tinha em si algo daquele elemento de que tinha nascido a tragédia. Trata-se da pulsão de primavera que irrompe de maneira avassaladora, um tempestuar e enfurecer-se num sentimento misto, tal como é conhecido de todos os povos ingênuos e de toda a natureza na aproximação da primavera. (...) Aqui tudo se mostra desde o mais profundo instinto: aqueles imensos cortejos dionisíacos na antiga Grécia (...) nós queremos apenas estabelecer que o drama antigo floresceu a partir de uma tal epidemia popular e que a infelicidade da arte moderna é de *não* ter emanado de tal fonte **secreta**. Não é por diabrura ou arbitrária euforia que, nos primeiros começos do drama, multidões movendo-se selvagememente fantasiadas de sátiro e de sileno, com a cara suja de fuligem, de mínio e seivas de plantas, com grinaldas de flores sobre a cabeça, vagueavam por campos e bosques: o efeito todo-poderoso da primavera, que se anuncia tão repentinamente, intensifica aqui também as forças vitais até um tal excesso, que estados extáticos, visões e a crença no próprio encantamento surgem por todos os lados, e seres com o mesmo ânimo percorrem em turba o campo. E aqui está o berço do drama. Pois ele não começou com alguém que tivesse se disfarçado e quisesse enganar os outros: não, começou antes, quando o homem está fora de si e se crê transformado e encantado. (NIETZSCHE, 2005a, pp. 54-5, grifo não existente no original)

Essa ação que escapa ao “mercado”, à vida pública, que significa uma conexão com o encantamento próprio do contato com uma força mágica que nada tem da lógica racional, que está muito mais próxima da arte e da natureza, não é permitida ao homem que vive numa sociedade governada pelo relógio de ponto, a sociedade do motoboy, do motocontínuo.

O TEMPO DO TRABALHO

Sob o ponto de vista tecnológico e da produção, a aceleração da vida e a restrição do tempo pessoal do homem livre parecem ter ocorrido de forma mais intensa a partir dos ideais iluministas, que inauguram uma época em que tanto a técnica quanto o tempo passaram a ter um uso voltado à lógica da

¹⁰ Segundo nota do tradutor, eram festas dionisíacas urbanas que aconteciam na primavera, de meados de março a abril.

lucratividade. Ressalve-se que o fato de ter ocorrido de forma mais intensa não impede que a lógica que baseia essa aceleração tenha uma origem filosófica mais remota, ainda na Grécia Clássica, como ponderado mais à frente.

Na Antiguidade e na Idade Média, apesar do nível técnico inferior, o tempo de produção diária, semanal ou anual era bem menor do que no capitalismo. Como a religião tinha primazia sobre a economia, o tempo das festas e dos rituais religiosos era mais importante do que o tempo da produção; havia inúmeros dias feriados, que foram em boa parte abolidos na esteira da modernização. Além disso, as sociedades agrárias da velha Europa caracterizavam-se por enormes disparidades sazonais no volume de atividades. As épocas mais quentes do ano concentravam as tarefas, legando para a população camponesa um inverno relativamente calmo, utilizado muitas vezes para a celebração das festividades privadas de que nos dão notícia algumas canções populares.

A população artesã das cidades era menos estruturada pelas diferenças sazonais, mas em compensação seus dias de trabalho nas oficinas eram reduzidos. Documentos britânicos do século XVIII relatam que os artesãos livres trabalhavam somente três ou quatro dias por semana, segundo a vontade e a necessidade. Era costume prolongar o final de semana segunda-feira adentro. (KURZ, 2004, p. 217)

Conforme aponta Le Goff, o tempo da produção passou a ser medido de forma mais precisa na Idade Média, num setor econômico de importância estratégica, o têxtil, no século XIV. Contribuiu para essa transformação na marcação de tempo a redução da influência do tempo canônico. Este tempo religioso coincidia com o ritmo agrário. A unidade de medida do tempo do trabalho era o dia, não havia exatidão, em um contexto de sociedade “sem grandes apetites, pouca exigência, pouco capaz de esforços quantitativos” (LE GOFF, 2013, p. 86).

Segundo a análise histórica de Le Goff, surge com os trabalhadores da área têxtil, a partir do final do século XIII, uma reivindicação de prolongamento de jornada de trabalho como forma de aumento de salário. A preocupação com a jornada nasce de uma reivindicação de trabalhadores para transformar-se, séculos depois, em assunto importante para os ganhos da burguesia: “Curiosamente, em primeiro lugar, vê-se os próprios operários pedirem o prolongamento da jornada de trabalho. Este é, de fato, o meio de aumentar os salários; é, diríamos nós hoje, a reivindicação de horas suplementares” (IBIDEM,

2013, p. 87). A questão da jornada passa a ser motivo de conflitos sociais já nos séculos XIV e XV. A princípio, o tempo da jornada ainda era medido por sinos, não mais os sinos clericais, com seus tempos considerados incertos, mas pelo sino do trabalho, até meados do século XIV, quando surgem os relógios mecânicos urbanos em partes da Europa.

A mudança que significou essa inovação na medição do tempo foi profunda: Le Goff aponta que houve uma influência mental e espiritual sobre os homens. O tempo passou a ser padronizado e a perda de tempo, execrada, considerada pecado. Isto foi paulatino, pois no Renascimento, ainda vivia-se um tempo marcado pelo ritmo rural, diverso, não unificado nacionalmente, e que obedecia, em geral, o nascer e o pôr do sol de cada cidade.

Com o avanço tecnológico, começaram a se aprofundar os efeitos angustiantes e torturantes da pressa na *psyché* coletiva. O sentimento de urgência, a culpa por não trabalhar e o desconforto pela permanente “falta de tempo” emergiam. Para a maioria dos estudiosos da temática “tempo e sociedade”, a distinção entre tempo linear e tempo cíclico é básica para a caracterização do tempo na modernidade ocidental. Segundo Le Goff.

O conflito do tempo da Igreja e do tempo dos mercadores se afirma, portanto, no coração da Idade Média, como um dos acontecimentos maiores da história mental desses séculos, em que se elabora a ideologia do mundo moderno, sob a pressão da alteração das estruturas e das práticas econômicas. (LE GOFF, 2013, p. 61)

A partir desse marco em que a passagem do tempo passou a ser apurada com exatidão, ao “bom cristão humanista burguês” foi possível dividir seu próprio tempo, reservando alguns períodos para si, conforme documentos da época informados por Le Goff:

Para o tempo de trabalho, ele somente reserva a manhã – e *tudo deve ser feito de manhã (et tout ce doyt être parfait au matin)* – o burguês homem de negócios trabalha meio dia, diferentemente do *laborator* popular. Depois de comer (*aprez mangier*) é o tempo do repouso (...), do divertimento, das visitas. Tempo do lazer e da vida mundana de pessoas abastadas... (IBIDEM, pp. 99-100)

Se todos passam a se submeter à nova lógica do tempo, agora como sinônimo de dinheiro, é sobre o operário, como se sabe, que a urgência do tempo incide de maneira mais dramática, sendo, de certa forma, complementar à do capitalista. Como já dito e repetido, a lógica da pressa atinge a todos, do topo à base, e também crianças, artistas e intelectuais, ninguém consegue escapar totalmente, mas na base, especialmente entre os que exercem atividade operacional, ela é mais crua.

O segundo período do processo de trabalho, em que o trabalhador trabalha além dos limites do trabalho necessário, custa-lhe, de certo, trabalho, dispêndio de força de trabalho, porém não cria valor algum para o próprio trabalhador. Ele gera mais-valor, que, para o capitalista tem todo o charme de uma criação a partir do nada. (MARX, 2014, p. 293)

O tempo transformou-se em medida comparativa entre os homens, a qualidade submeteu-se ao primado da quantidade. Retomando o motoboy, ele ilustra essa parcelização do tempo que leva à comparabilidade e, conseqüentemente, à indistinção entre os homens – um motoboy, que já tem sua face oculta por um capacete, não difere de outro. O importante é que um determinado delivery de alimentos seja feito em até vinte e oito minutos¹¹, que aquele documento seja transportado com garantia e segurança – segurança para o documento.

É a entrega urgente que faz circular a economia, sendo o mensageiro facilmente substituível no contexto de uma vida supérflua, na perspectiva nietzschiana. Nessa perspectiva, ele se iguala a tantos outros, como o trabalhador de uma linha de montagem, o caixa de supermercado, o atendente de *call center* etc. Tantos são os exemplos, que talvez seja mais breve a lista

¹¹ Há alguns anos, a rede de *fast food* Habbib's garantia a seus clientes que as encomendas seriam entregues em até vinte e oito minutos. Não era a única rede a fazer isso, mas foi o caso mais difundido. Caso a entrega não acontecesse em vinte e oito minutos, o cliente não pagaria pelo produto – "Vinte oito minutos ou o pedido de graça". Os responsáveis pela entrega eram motoboys que tinham ainda mais essa pressão sobre suas cabeças. Os cozinheiros teriam treze minutos para o preparo e os motoboys, quinze para a entrega. Muitas franquias e empresas terceirizadas de frete distribuídas pelo Brasil descontavam do salário dos motoboys as eventuais falhas no prazo de entrega. Agravando a realidade da pressa-pressão, não havia contratação de reforço em dias de pico de pedidos: eram os mesmos cozinheiros e motoboys que deviam dar conta do recado em dias de menor ou maior movimento (THENÓRIO, 2006). Em 2011, entrou em vigência a lei 12.436/11, que proibiu promoções de entregas rápidas para evitar acidentes decorrentes dessa pressão adicional (AGÊNCIA ESTADO, 2011).

dos que não estão sob essa lógica do que dos que estão, os homens que deixam de ser homens para transformarem-se em homem-hora, no contexto da contemporaneidade. E é por esse motivo que o motoboy se apresenta como uma boa metáfora de uma existência supérflua.

O que há sobre o banco da motocicleta é um mero detalhe, o que importa é que essa “peça” guie a motocicleta até o destino levando a encomenda a termo. A quantidade vale mais que a qualidade, a qualidade apenas informa que aquela unidade de trabalho rende duas horas em uma hora de trabalho enquanto outra, de pouca qualidade, rende meia.

Considerar unicamente a quantidade de trabalho como medida de valor, sem ter em conta a qualidade, supõe, por sua vez, que o trabalho simples se converteu em fulcro da indústria. Implica que os trabalhos se equipararam mediante a subordinação do homem à máquina ou pela divisão extrema do trabalho; que os homens se esfumam ante o trabalho; que o balançar do pêndulo se tornou a medida exata da atividade relativa de dois operários, do mesmo modo que o é da velocidade de duas locomotivas. Então, não é preciso dizer que uma hora de um homem equivale à hora de outro homem mas, antes, que um homem de uma hora equivale a outro homem de uma hora. O tempo é tudo, o homem não é nada. (MARX, 2006, pp. 48-9)

Essa lógica da indistinção não é exclusiva do motoboy. O mais relevante na atividade produtiva em geral do capitalismo contemporâneo é a hora-homem, ou, o tempo de mão de obra humana necessário para cada finalidade. No contexto crescentemente tecnológico, o motoboy, um mensageiro, é indiferente diante da mensagem-documento ou da encomenda-produto que ele tem a transmitir ou entregar. Nessa relação de remessa o protagonista é o objeto transportado.

No entanto, cabe uma reflexão sobre essa invisibilidade do mensageiro sob o manto da indistinção. Tentar enxergar uma reminiscência do motoboy na história parece ajudar a enxergá-lo com distanciamento em relação ao contexto contemporâneo. O motoboy enquanto mensageiro remete à figura de Hermes, o deus mensageiro da Mitologia Grega.

Hermes, figura mítica, foi retratado, na pouca documentação disponível, como um deus que reunia ligeireza e conhecimento, era uma presença festejada. A proximidade entre ambos que interessa neste estudo é a

ideia de rápida circulação no espaço, o transporte de mensagens e objetos, a troca comercial, a comunicação.

HERMES E HESTIA

Hermes, que aparece recorrentemente associado à deusa Hestia como sua complementariedade, era o deus “intangível e ubiqüitário”, que usava capacete e favorecia o comércio, a circulação do dinheiro. É interessante usá-lo como contraponto da análise metafórica do motoboy a respeito da pressa absoluta que nos acomete, por assim dizer. Hermes se assemelha na forma e na finalidade ao motoboy: é ágil, veloz, até usa capacete, e é responsável pelo transporte de mensagens e bens. A diferença fundamental que parece haver e que desfavorece nosso personagem contemporâneo é a falta de um complemento, que seria a figura mitológica da deusa Hestia.

O motoboy parece ser o próprio Hermes sem a complementariedade de Hestia. Além do capacete que os torna invisível, da velocidade, da serventia ao mercado e da proteção que fazem aos bens, eles se assemelham também na sagacidade, na gaiatice – o Hermes da mitologia e o motoboy da atualidade.

Presente no meio dos homens, Hermes é ao mesmo tempo intangível, ubiqüitário. Não está nunca onde está, aparece repentinamente e desaparece. Quando uma conversa cai de repente e um silêncio se estabelece, o grego diz: ‘Hermes passa’. Ele usa o capacete de Hades que o torna invisível, as sandálias aladas, que anulam as distâncias, e uma varinha de mágico que transforma tudo o que toca. (VERNANT, 1973, p. 116)

A definição de sublime, que coincide entre Kant e Nietzsche, segundo aponta Roberto Machado, é que o sublime reúne dois aspectos díspares complementares. Seriam Hestia e Hermes – a forma, o finito e o informe, o infinito. Hestia, por suas características descritas nos documentos que chegaram até nossos dias, seria a representação do finito e Hermes, do infinito.

Com essas considerações, concluiríamos que o contexto do nosso motoboy se afastaria do sublime. Seria o personagem Hermes, da expansão, do infinito, sem a figura de Hestia, da contenção, do finito.

...o sublime é sempre definido levando em consideração dois termos de níveis, peso ou potência diferentes: um marcado pelo finito, pela limitação, pela forma; o outro, pelo infinito, pela ilimitação, pelo informe. Essa desproporção, essa imensurabilidade entre um condicionado e um incondicionado marca o pensamento do sublime de Kant a Nietzsche. (MACHADO, 2006, p. 222)

Hermes foi narrado como protetor e ao mesmo tempo ladrão de rebanhos. Inventou a lira, a qual construiu com o casco de uma tartaruga e tripas de reses roubadas fazendo as vezes de cordas. Depois inventou a flauta.

Era o deus da rapidez, da comunicabilidade, possuía asas nos calcanhares (é equivalente a Mercúrio entre os romanos). Era um deus tectônico, companheiro dos mortais e amigo dos deuses. Protetor dos viajantes, dos comerciantes e também dos ladrões. Era ainda associado à união entre os sexos. Teve muitas aventuras amorosas. Ele fazia a travessia entre os três mundos cósmicos: Terra, céu e inferno.

O mundo mítico grego é a expressão de uma sociedade ritualística, que vivia intensamente as diferenças e sentia a necessidade de narrar suas experiências, projetando-as no mundo do Olimpo. Um mundo multifacetado, povoado de deuses, como que para dar conta da complexa existência terrestre.

O grego arcaico vivia assim os antagonismos do trágico, impensável nesta unilateralidade otimista do progresso – uma verdade estanque, na qual a pressa constante voltada a uma produção sem fim se alastra, independentemente de fazer ou não sentido.

O deus Hermes, sozinho, era dono de uma complexa gama de atributos. Porém, a complementariedade com Hestia parecia necessária. Hestia era sempre representada ao lado de Hermes nas esculturas que vieram até nossos tempos.

A figura de Hestia, complementar à rapidez de Hermes, certamente é um modelo que contraria a supremacia de uma pressa constante, paradigmática. Hestia era associada à fixidez, à lareira no centro da casa, a

inalterabilidade e permanência, à condição de virgem que não saiu da casa paterna, que mantém a coesão familiar, a linhagem paterna, a identidade da família, do grupo, a incomunicabilidade entre lares, a pureza.

Na comparação entre o deus mensageiro Hermes e o mortal mensageiro motoboy, faltaria ao último um elemento que, como Hestia, lhe garantisse uma existência simbólica, dada pela narrativa, pelo contraponto da fixidez. Hestia, ao mesmo tempo em que representa a pureza, representa também a germinação, sendo um “reservatório de vida de uma linhagem” (VERNANT, 1973, p. 134).

...a personagem de Hermes aparece como singularmente complexa. É a tal ponto desnorteador que se chegou a imaginar a existência, na origem, de vários Hermes diferentes que se teriam fundido, em seguida. Entretanto, os diversos traços que compõem a fisionomia do deus parecem se ordenar melhor quando o examinamos em suas relações com Hestia. (...) A Hestia, o interior, o recinto, o fixo, a intimidade do grupo em si mesmo; a Hermes, o exterior, a abertura, a mobilidade, o contato com o outro. (...) Se Hestia é suscetível de ‘centrar’ o espaço, se Hermes pode ‘mobilizá-lo’, é porque patrocina, como forças divinas, um conjunto de atividades que concernem por certo ao ordenamento do solo e à organização do espaço, que mesmo, enquanto *práxis*, constituíram o quadro no qual se elaborou, na Grécia arcaica, a experiência do que é espacial, mas que entretanto ultrapassam de muito o campo daquilo que denominamos hoje espaço e movimento. (IBIDEM, pp. 116-7)

Se é verdade que nos falta hoje essa interioridade que permite ouvir os verdadeiros impulsos interiores em lugar de seguir o rebanho, é Hestia o que falta, a deusa encarregada do interior.

Além disso, a palavra “patrocina” na citação acima passa uma ideia de que os deuses do Olimpo ajudam, “bancam” as ações dos homens na Terra, a depender de suas características e contexto, neste caso de Hermes, quanto à ocupação do espaço. A experiência arcaica politeísta a respeito de espaço ultrapassa aquela que temos hoje.

É instigante pensar, nas palavras de Vernant, que a percepção de espaço e movimento do período arcaico, em que eram descritas as figuras de Hermes e Hestia, ultrapassa nossa concepção atual.

Com os olhos acostumados ao tempo linear da história, com a naturalidade com que se aceita o padrão unilateral, fica difícil refletir a respeito do tempo e do espaço cíclicos dos rituais, da mitologia e da natureza – natureza cada vez menos natural na sociedade da técnica.

Para o poeta moderno a própria experiência do tempo mítico tornou-se uma crise violentíssima, não só porque os outros não têm ouvidos para ouvir mas porque se instaura um enorme descompasso que dilacera o homem entre o tempo linear da história e o tempo cíclico do mito e da natureza. (SANTOS, 2006, p. 196)

Este mundo do motoboy, que é extensível ao restante dos habitantes das cidades do mundo contemporâneo, é um mundo da exterioridade, da objetividade. Tempo e espaço deixam de ser complementares para se tornarem competidores, numa subtração. Na Internet, também, não há espaço, mas há tempo, pressa.

O motoboy também só tem pressa, não tem espaço, não tem a complementariedade. Não tem narrativa, no sentido benjaminiano. No passado grego, esta era uma qualidade de Hestia. Hestia garantia a identidade, a transmissão da experiência da linhagem familiar, pela fixidez, pela permanência, através do tempo. Ela permanecia no centro da casa sentada sobre a lareira, como num altar.

Como ela confere à casa o centro que a fixa no espaço, Hestia assegura ao grupo doméstico a sua perenidade no tempo; é pela Hestia que a linhagem familiar se perpetua e se mantém semelhante a si mesma, como se, em cada geração nova, nascessem diretamente 'da lareira' dos filhos legítimos da casa. (VERNANT, 1973, p. 121)

Também fora do espaço doméstico Hestia foi representada ocupando um ponto central e circular, em uma representação carregada de valor simbólico ligado especialmente à fecundidade, à fonte de vida, à raiz, ao ventre feminino, ao cordão umbilical. Assim como na representação doméstica, Hestia

era inscrita na cidade em local central, sobre a lareira comum (“omphalós de Delfos”¹²).

Hino homérico a Hestia: Hestia, tu que recebeste em partilha para sempre, nas altas moradas dos deuses imortais e dos homens mortais que caminham sobre a terra, um lugar de honra, privilégio respeitoso, possuis uma nobre parte de honra e de homenagem; pois, sem ti não há festim entre os mortais. Ninguém começa sem uma libação de vinho doce como mel para Hestia, a primeira e a última. E tu, Argeifonte (epíteto de Hermes, filho de Zeus e de Maia, mensageiro bem-aventurado, deus do cajado de ouro, dispensador de bens, seja-me propício e proteja-me, assim como a deusa venerada que te é cara; pois ambos habitais as belas moradas dos homens que vivem na terra...). (ZAIDMAN, 2010, pp.. 25-6)

SEM HÉSTIA: A CONSTRUÇÃO HISTÓRICA DA CIDADE DO MOTOBOY¹³

Desgraçada daquela casa onde o fogo se extinguisse!
(COULANGES, 2004, p. 18)

A concepção de espaço-tempo na cidade da antiguidade grega é dada pela casa, lugar do acolhimento, onde é mantido aceso o fogo de Hestia (a lareira), e pela rua, o espaço da descoberta.

No período clássico, todos os lares reservavam um lugar central destinado a um altar em honra da deusa Hestia. Complementarmente, a rua de Hermes, o fora, era o lugar do ilimitado, da conexão entre os vivos e os mortos, da comunicação e do comércio. Esse simbolismo de Hermes e Hestia era uma representação criada, assim como toda a mitologia grega, para dar conta das ambiguidades, das contradições, da complexa realidade da vida. A complexidade da vida real não deixou de existir, mas parece que sua

¹² O *omphalós* de Delfos é objeto de amplos estudos sobre o período helenístico, porém, no recorte que interessa aqui, pode-se ficar com um resumo da cuidadosa análise de Vernant sobre o simbolismo de Hestia. Ele aponta que o *omphalós* de Delfos representa, por um lado, a Terra, “um ponto central, reservatório de almas e de vida” e, de outro, “o cordão umbilical que liga a criança à sua mãe como o caule liga a planta à terra que a alimentou” (VERNANT, 1973, p. 136).

¹³ Uma primeira versão parcial deste trecho sobre a cidade de São Paulo foi publicada em meu artigo “O locomover-se na cidade de São Paulo e a subjetividade: o motorneiro e o motoboy como metáforas da aceleração na metrópole” (GUISARD, 2010).

compreensão e aceitação deixou de fazer parte da dinâmica das cidades pelo que observamos nas grandes metrópoles de hoje.

A lógica da pressa, do progresso enquanto valor em si; a busca de conforto e segurança em instâncias distantes da natureza; a ânsia por produtividade; a urgência da circulação de mercadorias e do fluxo de capital apresentam um cenário de uma só via, em um só sentido, sem contradições e sem complementariedades.

Nessa grande cidade contemporânea, habitat do motoboy, parece faltar o espaço central da lareira pública que é o espaço de Héstia, necessária complementação do mensageiro, o rodopiante Hermes.

A pergunta então seria: como se formou essa metrópole de uma só verdade, voltada unicamente à lógica dos fluxos financeiros? Quais elementos contribuíram para enterrar a narrativa, a arte, os valores que favorecem a vida, lembrando que este é sempre o referencial deste trabalho: a identificação do que favorece e do que desfavorece a vida. Como a cidade de São Paulo tornou-se o que é – uma cidade que não atende mais às ambiguidades próprias da vida; atende apenas a uma verdade, a verdade da produtividade e da circulação de bens materiais e imateriais (propaganda, marketing).

Numa de suas crônicas a respeito da atmosfera criada pela inauguração do bonde elétrico, em sete de maio de 1900, Oswald de Andrade registrou um dos momentos em que a aceleração avança, implacável, sobre o território da cidade de São Paulo: “os tímidos veículos puxados a burros, que cortavam a morna cidade provinciana, iam desaparecer para sempre. (...) Um murmúrio tomou conta dos ajuntamentos. Lá vinha o bicho! O veículo amarelo e grande ocupou os trilhos do centro da via pública” (Andrade apud PORTELA, 2006, p. 60)

Desde o final do século XIX a cidade de São Paulo vem se apressando em prol de ideais de modernidade e progresso: “Bondes, gás, locomotiva, telégrafo, telefone, fonógrafo, fotografia... tudo parecia possível nas mãos desses novos grupos que, afastados das lides da corte, viviam em São Paulo um novo contexto de euforia” (SCHWARCZ, 2005, p. 15).

A rua sempre foi um local de perigo e de contágio para as elites, representados pelo encontro entre pessoas de variadas partes e origens sociais. O surgimento do bonde conseguiu de alguma forma trazer à convivência

senhores abastados e homem simples. Logo, toda a cidade com suas contradições foi envolvida por uma cultura de modernidade, em um contexto de novidade e aceleração, a atualmente risível aceleração do bonde. Nessa época a velocidade tinha um sentido de alegria, euforia, curiosidade, medo. Gerava narrativas empolgadas. Ainda não tinha a conotação de hoje, de algo sem narrativa, sem novidade, apenas útil para mais e mais do mesmo: da tediosa produtividade.

É cada vez mais freqüente espalhar-se em volta o embaraço quando se anuncia o desejo de ouvir uma história. É como se uma faculdade, que nos parecia inalienável, a mais garantida entre as coisas seguras nos fosse retirada. Ou seja: a de trocar experiências. (BENJAMIN, 1983, p. 57)

O motorneiro e o bonde representavam ainda um contexto de experiência comum, “tateante como o de quem perambulasse à noite na esperança de atinar com a estrada certa, enquanto seria mais útil e prudente esperar pelo dia ou acender um lume, e só então pôr-se a caminho” (AGAMBEN, 2008a, p. 25), num labirinto próprio de uma cidade que já se preocupa em acelerar mas que ainda mantém lugares e situações inesperadas, próprias do encontro entre o antigo e o novo num processo de urbanização que se efetiva, trazendo aos olhos, quando se observam fotos dos bondes da época, lembranças da boemia, traços do dionisíaco: “sensualidade, (...) aventura, emoção, risos de prazer, (...) sensação de liberdade, passagem do vento no rosto, o mundo lá fora visto rapidamente por todos os ângulos” (PORTELA, 2006, p.169). O motorneiro gentil e solícito, reconhecendo e trocando experiências com os passageiros e “o bonde, sempre associado às boas lembranças, à paz, à ingenuidade (...)” (IBIDEM, p. 129); uma época em que parecia que a vontade de ser mais veloz não impedia a cordialidade e a experiência.

Dos clássicos bondes movidos a burro aos bondes elétricos com “largas janelas envidraçadas, o passageiro pode desfrutar plenamente do cenário que se descortina” (CASTRO, 2007, pp. 108-109). Estes veículos proporcionavam uma integração com a paisagem urbana da São Paulo entre fins do século XIX e início do XX.

O bonde e o motorneiro tornavam visível a cidade, integrando os indivíduos a ela, colocando um fim no isolamento de outrora: “o padre, a moça,

o velho, a velha, a criança, o jovem perdido; e o ciúme, a traição, o crime; a ambição, o pânico, a humilhação; todos os movimentos sociais, reivindicatórios; a religiosidade – os santos e os canalhas” (PORTELA, 2006, p. 29) tornavam-se visíveis. O bonde era “referência obrigatória de observação – prazerosa, reflexiva, literária mesmo” (IBIDEM, p.30).

Um trecho de um dos contos de Amadeu Amaral, reportados por Portela, mostra que a sensação de velocidade não trazia ainda, no início do século XX, a pressa tão rodopiante e sem sentido da atualidade, apesar de já haver uma preocupação com sua nefasta presença. A narrativa abaixo traduz a intensidade da vida pela lentidão e despreocupação com a produtividade, num momento em que o bonde passa de sinônimo de rapidez para seu oposto, lentidão, uma vez que a aceleração é tautológica, repetição sempre, acelera tudo, constantemente, inclusive si mesma. A lenta experimentação descrita é claramente um elemento de favorecimento da vida:

Preferi o bonde porque não tenho pressa. E não quero ter pressa, porque estou contente, e o contentamento em mim propende naturalmente à lenteza das degustações silenciosas e chuchurreadas. Trago a alma numa pacificação pessoal e cantante, num desses estados de harmonia orgânica que crescem de dentro para fora, como uma florescência, sem se saber porque, e por isso mesmo são mais doces. (Amadeu Amaral apud PORTELA, 2006, p. 32)

Na cidade da mobilidade do bonde e de seu motoneiro, a experiência tinha mais intensidade que na cidade dos motoboys. Foi um momento de grande mudança, de rompimento de uma segregação social entre distintas classes sociais. O transporte coletivo favoreceu a convivência da diversidade, por um momento ao menos a cidade soube conciliar ambiguidades, vivenciar contradições de forma aberta e vívida. Sem perceberem, indivíduos das mais diversas camadas sociais foram se misturando por conta do transporte coletivo.

O símbolo do bonde e de seu motoneiro expresso nas palavras de Portela nos revela uma afinidade entre mobilidade e experiência, justamente o oposto do que vemos hoje, nesta aceleração.

... pode-se imaginar a explosão de criatividade a partir do mirante de um bonde. Além da visão geral, o bonde oferecia uma interpretação democrática da vida, já que todas as camadas sociais e etnias podiam ser observadas nas suas interdependências. As janelas de um bonde abriam-se para o palco do cotidiano, da vida na paulicéia. (PORTELA, 2006, p.30)

A primeira viagem de um bonde elétrico ocorreu em 1900 e trazia em seus trilhos a tão esperada rapidez que seus antepassados puxados por burros não apresentavam. Logo, na mobilidade dos bondes elétricos conduzidos pela dignidade do motoneiro – já estampada em sua postura ereta, posição social e profissional, roupa e olhar – estava implícita a “velocidade”, porém não como fim da experiência, não como a pressa rodopiante sem cortesia e cordialidade, mas como componente dela, combinando o que hoje não parece possível: velocidade, experiência, tecnologia, lirismo, como se a mobilidade do bonde contivesse uma lentidão que realça a força da presença da natureza, “tornando incontáveis as singularidades da paisagem. A lentidão com seus charmes e seus imponderáveis” (SANT`ANNA, 2005, p. 17).

A mobilidade do motoneiro juntamente com a estética do bonde, o desenho sinuoso dos trilhos, que contornam e atravessam a cidade em zig-zag, provoca uma sensação de “transitividade entre coerência territorial e coesão social” (CASTRO, 2007, p. 72). Existia “uma linha de transportes com grande impacto visual” (IBIDEM, p.73), valorizando o espaço público de convivência social.

O motoneiro e o bonde eram o símbolo de uma época, representavam uma possibilidade de convivência nas ruas de uma cidade formada “a partir do encontro de várias nacionalidades, entre os milhares de imigrantes europeus, migrantes rurais que aqui aportaram, negros ex-escravos e livres que aqui viviam” (RAGO, 2004, p. 389).

Juntamente com o fim dos bondes, a cidade vai se tornando uma megalópole refém da pressa, desconstruindo

não apenas qualquer referência material, mas também qualquer resquício de referência simbólica mais estável. A São Paulo com feição de metrópole nasceu, assim, como uma incógnita, eliminando o seu passado ou retirando dele apenas o que interessa para reforçar a tese do progresso em si mesmo. Seus únicos signos de identificação não eram elementos estáveis,

mas processos em curso vertiginoso: fusão, especulação, crescimento, aceleração. (SALIBA, 2004, p. 570)

Essa não apenas perceptível, mas documentada perda de narrativa remete à falta de algum elemento que, como Hestia, tivesse o papel de fazer permanecer uma narrativa, oferecer uma raiz, uma linhagem representativa da cidade de São Paulo. Se podemos ver o motoboy representado na figura de Hermes, o ligeiro mensageiro, não parece tão fácil distinguir dentre os personagens urbanos alguém a quem poderíamos atribuir a representação da figura de Hestia, aquela deusa que, em parceria constante com Hermes, garante o aconchego.

Se o motorneiro, esse personagem característico que permeou a cidade de São Paulo de 1900 até 1968, presenciou um processo de industrialização e urbanização numa mudança no ritmo das percepções sociais, o motoboy presencia uma aceleração da economia que trouxe um novo ritmo para a cidade – o *pathos* da pressa nas ruas.

A aceleração e a perda da memória e da narrativa criam um habitante sem história, um sobrevivente, reduzido a uma dimensão residual de homem, conforme descrito por Giorgio Agamben em sua obra *O que resta de Auschwitz*. Está implícito no título da obra o conceito de *jetztzeit* utilizado por Walter Benjamin (1996), que significa “tempo de agora”, expresso na figura do “anjo da história” que sinaliza um passado em ruínas. Sobre o progresso que arrebatou a tudo e a todos, tem-se o fragmento da obra *Sobre o conceito de história*, de Benjamin (1996):



KLEE, Paul. *Angelus Novus*. 1920. Nanquim, giz pastel e aquarela sobre papel. Museu de Israel.

Há um quadro de Klee que se chama *Angelus Novus*. Representa um anjo que parece querer afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as deposita a seus pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos progresso. (BENJAMIN, 1996, p. 226)

Foucault e Benjamin coincidem na ideia de que é a partir de uma narrativa do presente, aquela que ainda não foi contada, que se recria o passado. Nesse aspecto, pode-se recuperar de Foucault a ideia de “heroificação irônica do presente”, uma estética da existência, na leitura que ele faz de Charles Baudelaire sobre a modernidade: “a modernidade baudelaireana é um exercício em que a extrema atenção para com o real é confrontada com a prática de uma liberdade que, simultaneamente, respeita esse real e o viola” (FOUCAULT, 2008, p. 344). Segundo analisa Katia Muricy, Baudelaire pode ser considerado como um dos pontos de aproximação entre Foucault e Benjamin.

... a modernidade entendida não só como percepção de descontinuidades mas como uma construção do tempo que estabelece novas relações com o presente e com o passado – a heroificação do presente – faz de Baudelaire um sugestivo ponto de interseção entre o pensamento de Foucault e o de Benjamin. Nas noções de *jetztzeit* e de imagem dialética, que fundamentam as teses de Benjamin sobre o conceito de história, encontra-se a leitura dessa modernidade de Baudelaire conectada a uma antigüidade, como ela construída no espaço da linguagem. Enfatizando a atitude de insubmissão ao tempo linear como característica da modernidade recriada por Baudelaire, Foucault situa o seu projeto filosófico como uma insubmissão, ou seja, uma transgressão aos limites da tradição e do presente – isto a que chama de “respeito e violação do real” no poeta. Baudelaire permite, assim, esclarecer algumas afinidades promissoras entre a concepção de história de Benjamin e o projeto genealógico de Foucault. (...) Como Benjamin, Foucault é pouco ortodoxo em relação à historiografia. Ambos propõem escrever a história a partir da atualidade. (MURICY, 1995, pp. 42-3)

A cidade de São Paulo com a roupagem do “agora” — o *pathos* da pressa na figura do motoboy — convoca o passado — na figura do motorneiro — de uma São Paulo incipiente em sua aceleração rumo ao progresso, num “salto do passado que irrompe no presente, é ‘o surgimento (Ursprung) do passado no presente’ e nesse surgimento, criação” (DOUEK, 2003, pp. 83-84). A cidade de São Paulo da pressa traduz uma atitude de aceitação passiva diante de um progresso que desfavorece a plena intensidade da vida.

A forma com que essa força do progresso, unidirecional, se constrói usando personagens como o motoboy pode ser interpretada segundo a visão de sobre o que chama Foucault de “biopoder”. Segundo Maia, Foucault

identifica e descreve o biopoder nas suas duas dimensões: por um lado, a administração parcelarizada dos corpos, revelada por uma anatomia política em que o corpo humano é tratado como máquina (em especial através dos mecanismos articulados pelo poder disciplinar); por outro, a gestão global da vida, posta em funcionamento mediante uma biopolítica da população, na qual o corpo humano é considerado elemento de uma espécie (sofrendo a incidência, basicamente, das práticas de normalização). (MAIA, 2003, p. 78)

O motoboy, quando trança a cidade, levando e trazendo objetos, sente-se como que num autódromo e preocupa-se a todo instante em escolher a via, rua ou avenida que mais rápido o levará para o seu destino. Ele percorre boa parte dos espaços antes percorridos pelo motorneiro, mas de uma forma completamente diversa, esvaziada de experiência, sem janelas, sem a singularidade de passageiros com diferentes motivações, sem narrativas, preocupado apenas com o destino, o ponto final.

O motoboy escolhe seus caminhos, geralmente, a partir da urgência, para assumir outro serviço, reforçando um *modus vivendi* marcado pela eficiência. Já o motorneiro vivenciava um trajeto que proporcionava integração entre pessoas e ambiente.

Para o motoboy, os objetos que ele transporta rapidamente não lhe dizem respeito. Não há qualquer sentido simbólico nesse trâmite. Esse *portador* não sente um pertencimento, é apenas impelido a realizar sua tarefa da forma mais eficaz e competente possível, com muita agilidade e pressa, lançando mão do máximo que lhe permite seu corpo. Dessa forma, a pressa transforma o corpo do motoboy em instrumento útil, desmemoriado.

O motoboy como metáfora do esvaziamento da existência pela pressa é um recurso aplicável na análise por ser extremado, porém, a reflexão é válida para todo o habitante urbano – empresário; comerciante; empregado industrial, comercial, financeiro ou doméstico; grandes artistas de agenda repleta ou pequenos, pagos por *couvert* artístico; crianças de agenda cheia; crianças de agenda vazia; pais, avós, irmãos e tios; marginais adultos e infantis sobre os

quais não há hipótese de visibilidade ou narrativa, história, passado, presente ou futuro, de um tempo linear ou salteado. Tempo? Que tempo? Mesmo nos momentos de folga ou dedicados ao entretenimento sentimos uma pressão, uma necessidade de correr. Tornamo-nos todos cativos.

O cativo

- A. Ele para e escuta: o que o perturba?
 Que coisa lhe zumba aos ouvidos?
 Que foi que o atingiu?
- B. Como todos que usaram grilhões,
 Em toda parte ele ouve – grilhões a tinir.
 (NIETZSCHE, 2002, p. 31)

A pressa é o mergulho no esquecimento, que faz o motoboy passar pelos lugares sem reconhecê-los na memória de sua experiência; ela dilui a preocupação com o próprio corpo. Interessa a rapidez, estar e não estar ao mesmo tempo; a pressa é um imperativo da função e da eficiência da profissão. O motoboy vive o risco não só da morte física, mas principalmente da morte simbólica, da experiência que se pode ter no contato próximo com as pessoas, as coisas e os lugares.

Numa megalópole como São Paulo, o isolamento e a valorização da visão, em detrimento da audição como condição essencial da narrativa, são pressupostos que inibem a experiência tradicional. O motoboy, no seu ofício, personifica essa condição, pois a necessidade de deslocamentos rápidos e constantes o faz perder certo tipo de sensibilidade necessária às relações sociais, tradicionais, coletivas. A visão tem que ser preservada para o exercício da função; mas a audição, não sendo tão necessária, pode ser prejudicada pelos ruídos da cidade, desde o inconfundível barulho da moto ao das buzinas que a recriminam.

Existe uma aproximação entre o pensamento de Benjamin e o de Simmel, que fica clara na discussão sobre as consequências da dominância da visão como relação perceptiva predominante na modernidade. Simmel afirma:

Quem vê sem ouvir fica muito mais inquieto do que quem ouve sem ver. Eis algo característico da sociologia da cidade grande. As relações recíprocas dos seres humanos nas cidades se distinguem por uma notória preponderância da atividade visual sobre a auditiva... (SIMMEL apud BENJAMIN, 2000, p. 36).

Na metrópole, o estímulo à visão favorece as excitações nervosas diárias e contínuas e tende a inibir por completo a narrativa e a experiência coletiva. A propósito da reflexão de Simmel sobre a preponderância do visual sobre o auditivo, a vida na metrópole dificulta a narrativa e parece lembrar a passagem da tragédia ao drama, ou, ao drama trágico. Na tragédia havia uma vivência coletiva de narrativas musicais em forma de coro que estimulavam a imaginação e celebravam a vida em sua totalidade; ocorria ao ar livre, junto à natureza, sem separação entre plateia e coro: “a tragédia era apenas uma improvisação realizada por um coro, que relatava as aventuras e desventuras de uma personagem nobre, concluindo quase sempre com sua morte. Não havia texto, não existia o drama propriamente dito” (BARRENECHEA, 2014, pp. 29-30).

No drama acontece a encenação de um texto (dramaturgia) em um espaço teatral e com delimitações cênicas¹⁴. A encenação como que substitui a imaginação, é algo já dado, já interpretado, pronto para o espectador.

A narrativa épica constituía a fonte e o modelo da imaginação, escutá-la pressupunha acompanhar com a imaginação o relato, formando uma imagem daquilo que era narrado. (...) A épica comunica com tal vivacidade aquilo que é narrado que desperta a imaginação do ouvinte, a partir da qual ele usufrui e compreende o relato. No drama, ao contrário, o espectador já parte da imagem. (CAVALCANTI, 2006, p. 50)

A tragédia, o sublime, foi sendo negado e junto com ela, a aceitação da vida em sua totalidade, com sua dor, sofrimento e intensidade.

Modernamente, como parte dos desdobramentos dos efeitos do biopoder – “fazer viver, e deixar morrer” –, afirmado por Foucault (2014) e revisto por Agamben (2008) sob a perspectiva de *fazer sobreviver do biopoder* contemporâneo, o motoboy parece representar bem a figura de um espectador, que não participa, a imagem de um sobrevivente apenas, útil dentro do mecanismo de poder e de reprodução da dinâmica do mercado.

¹⁴ Cabe uma ressalva: como lembra Barranechea, esse momento da tragédia, que passa a ter um texto base e ser encenada em teatro, ainda é uma celebração a Dionísio e não deixa de ser um ritual livre, pelo que indicam as informações históricas disponíveis. Mas, de qualquer maneira, significa um movimento em direção a algo mais racionalizado.

Foucault (...) define a diferença entre o biopoder moderno e o poder soberano do velho Estado territorial mediante o cruzamento de duas fórmulas simétricas. Fazer morrer e deixar viver resume a marca do velho poder soberano, que se exerce, sobretudo, como direito de matar; fazer viver e deixar morrer é a marca do biopoder, transformando a estatização do biológico e do cuidado com a vida no próprio objetivo primário.

À luz das considerações precedentes, entre as duas fórmulas insinua-se uma terceira, que define o caráter mais específico da biopolítica do século XX: já não fazer morrer, nem fazer viver, mas fazer sobreviver. Nem a vida nem a morte, mas a produção de uma sobrevivência modulável e virtualmente infinita constitui a tarefa decisiva do biopoder em nosso tempo. (...) A ambição suprema do biopoder consiste em produzir em um corpo humano a separação absoluta entre o ser vivo e o ser que fala, entre a *zoé* e o *bíos*, o não-homem e o homem: a sobrevivência. (AGAMBEN, 2008, pp.155-156)

Para Foucault, a partir da segunda metade do século XVIII, surge uma sociedade empenhada em postergar a morte, que se preocupa com questões relacionadas à adaptação ao meio, à tecnologia e à eficiência. Na esteira dessas preocupações, a pressa é incorporada crescentemente como um novo símbolo de vida necessário para o progresso, com mais adaptação, mais técnica, mais tecnologia, mais eficiência e, conseqüentemente, maior controle sobre a vida.

O biopoder procura “fazer viver” e nesse sentido as estatísticas de morte de motoboys perturbam o funcionamento dos dispositivos da sociedade de controle e desencadeiam investimentos em segurança. Medidas, então, são tomadas para reduzir o risco de acidentes com a profissão. No caso recente paulistano, todos esses esforços resultaram, com efeito, em significativa queda das estatísticas de morte dos corpos físicos dos motoboys nos últimos anos.¹⁵

Assim, como resultado da tendência à aceleração do tempo na cidade da pressa, surge o sobrevivente, denominação de um biopoder contemporâneo criado por Agamben (2008), dando seqüência às reflexões de Foucault.

O sobrevivente seria aquele que, imerso na pressa do dia-a-dia, não pode transmitir as suas experiências, pois está preocupado com o “tempo-

¹⁵ Entre 2009 e 2014 caiu de 52 para 27 o número de mortes de motoboys por ano em São Paulo segundo dados da CET compilados em BRITTO (s/d).

do-agora”, em resolver problemas. Não se reserva um tempo para refletir sobre o que fez. O sobrevivente, assim como o motoboy, testemunha a impossibilidade de narrativa em meio a uma cidade submetida unicamente ao tempo da pressa.

Além do sepultamento da narrativa, a lógica da pressa também traz frieza e insensibilidade para a convivência entre os habitantes da cidade. Quase não há mais tempo para o convívio. Parece que nos acostumamos com a agressiva pressa que nos faz esquecer da cordialidade em nossas experiências coletivas e pessoais. Não há lugar para a percepção de pequenos nuances em nosso cotidiano, para aqueles sentimentos que surgem pequenos, insignificantes, sorrateiros. O que não é espalhafatoso, categórico, não é percebido. Para Theodor Adorno, ao menos o sociólogo, o estudioso das relações sociais deveria

... ficar atento àquilo que acontece de miúdo, de aparentemente secundário, na existência corrente da sociedade. É em suas pequenas formas de manifestação, nos fenômenos que habitualmente escapam à atenção que, de certo modo, a sociedade trai sua índole mais íntima. (...) captar os aspectos mais finos da vida social mediante a percepção mais plástica e sensível da conformação e do ritmo de suas manifestações. (ADORNO, 2008, pp. 25-26)

Todos esses parecem ser componentes da lógica da pressa, que transformou a cidade de São Paulo em uma megalópole que privilegia a rapidez acima das narrativas e que, por essa opção, se vê até mesmo impedida de se discutir e questionar. A lógica da cidade é construída a partir da pressa e para ver algo além disso há que se ter uma atitude extemporânea e buscar o que contraria essa lógica hegemônica.

Nesta frágil tradição urbanística, são raros os vestígios do passado no cenário urbano da metrópole paulistana. (CHAIA, 1991, p. 64)¹⁶

¹⁶ No texto “A estética urbana do desvario”, Miguel Chaia analisa como se construiu o que é nomeado neste capítulo como “a cidade do motoboy”. Em brevíssimo resumo, a conformação estética da cidade de São Paulo atual é analisada a partir de três momentos: o primeiro momento foi o da colonização portuguesa, desde a fundação da cidade, que não se preocupou com uma ocupação racional do espaço ou uma “adequação entre homem e meio ambiente urbano”. O segundo momento, passado nas primeiras décadas do século XX, foi o de uma industrialização mesclada, em sua origem, a uma atividade agroexportadora, o que imprimiu rapidez e mais crescimento desordenado com um redesenho de bairros. Este segundo momento apagou vestígios de outros tempos, narrativas históricas da cidade. O terceiro e último momento

O TEMPO TECNOLÓGICO

A pressa existe em relação ao tempo e pensar no tempo remete a um legado dos alquimistas. O tempo do sagrado e da natureza foram abandonados pelo homem moderno, substituídos pelo tempo da técnica, da ciência, do domínio do homem sobre a natureza e da razão sobre a religiosidade. Os alquimistas inspiraram as descobertas científicas, iniciaram o homem nas ideias de domínio do tempo, porém, não foram eles, mas sim o homem moderno, quem definitivamente rompeu com o tempo do sagrado, quem assumiu uma existência temporal, contrária à ideia sagrada de imortalidade: “A trágica grandiosidade do homem moderno encontra-se ligada ao fato de ter sido o primeiro a ter a audácia de assumir, face à natureza, a obra do Tempo” (ELIADE, 1987, p. 142).

O homem moderno, segundo Eliade, assume a irreversibilidade do tempo, deixa de renovar-se com os cerimoniais religiosos cíclicos que escamoteavam a temporalidade. Ao assumir essa espécie de responsabilidade para si e vivendo uma nova possibilidade tecnológica de domínio sobre a natureza, o homem moderno do século XIX desafia a si próprio a superar o tempo da natureza,

... proclamando que o homem pode fazer melhor e mais depressa que a Natureza com a condição de penetrar, através da inteligência, nos segredos da Natureza, e de se substituir ao Tempo, às múltiplas durações temporais (os tempos geológico, botânico, animal) exigidos pela Natureza para levar a termo as suas obras. (ELIADE, 1987, p. 142)

Com a inauguração desse tempo secularizado, em meio a uma euforia tecnológica e científica, o homem adota um ritmo de trabalho acelerado, difícil de suportar, que pesa sobre si e não permite nada que não pareça “útil” ao contexto industrial, muito diferente do tempo ritualístico do sagrado:

analisado é aquele marcado por “surto migratório”, mais acentuadamente originários do nordeste brasileiro e principalmente durante a década de 1950. Este terceiro momento, entre outras coisas, gerou uma mão de obra farta para trabalhos de baixa remuneração, como o do motoboy, além de outros impactos como mais desornamento urbano e menos espaço para o encontro, a vivência (CHAIA, 1991).

E é no trabalho definitivamente secularizado, no trabalho em estado puro, medido em horas e em unidades de energia dispensada, é num tal trabalho que o homem prova e sente mais implacavelmente a duração temporal, a sua lentidão e o seu peso. (IBIDEM, p. 143)

A alquimia representa o interesse do *homo faber* em agir sobre a matéria, subvertendo o tempo da natureza: “o que teria levado milênios ou Eões para ‘amadurecer’ nas profundezas subterrâneas, o metalúrgico e sobretudo o alquimista pensam poder fazê-lo em algumas semanas” (IBIDEM, p. 143). No entanto, como aponta Eliade, os alquimistas, diferentemente do homem moderno, ainda ligavam-se ao caos primordial, numa lógica cíclica cosmogônica, dentro de uma ideia de morte e ressurreição.

Ao aspirarem o elixir da longa vida, os alquimistas, agindo sobre a natureza que entendem como algo da ordem divina, funcionam dentro de uma lógica religiosa em busca da imortalidade. E, aponta Eliade, realizam um trabalho que terá sempre um significado litúrgico.

Mais importante do que o legado técnico à química e demais ciências naturais é “a crença de que ele [homem] pode fazer melhor e mais depressa que a Natureza” (ELIADE, 1987, p. 140). Os alquimistas teriam influenciado todo o pensamento moderno, “de Balzac, de Victor Hugo, dos naturalistas, nos sistemas da Economia Política capitalista, liberal e marxista, nas teorias secularizadas do materialismo, do positivismo, do progresso infinito...” (ELIADE, 1987, p. 141).

Na técnica, pode ser destacada a contribuição à química orgânica na conquista da fabricação de produtos sintéticos como forma de ultrapassar o tempo da natureza para a produção. Conforme aponta também Eliade, até mesmo a improvável criação sintética da vida foi um sonho dos alquimistas que permaneceu até inícios do século XX.

Já no século XIX era claro o ritmo veloz da vida humana em todos os seus níveis de manifestação. A pujança do acelerado novo mundo era contagiante. O medo de perder alguma coisa de muito importante por desperdício de tempo nubla a percepção de que se perde alguma coisa justamente por empreender urgência a tudo. Perdem-se os sentidos humanos, perde-se o gosto, a sensibilidade, a qualidade do convívio, como descrito na seguinte passagem, insubstituível, de Nietzsche, chamada “Lazer e ócio”

(NIETZSCHE, 2002, § 329). Essa saborosa passagem, incrivelmente completa, foi dividida em cinco partes para poder ser melhor degustada, como numa sequência de pratos desfilantes de um menu *slow food*¹⁷.

1 - Vício do trabalho – Nietzsche descreve como se dá a “contaminação” da Europa com a falta de espírito que já assolava os americanos a partir da *corrida do ouro*, no século XIX. É, por excelência, o momento de estreia de um ritmo mais acelerado do que nunca, e o trabalho é o protagonista.

Lazer e ócio – Há uma selvageria pele-vermelha, própria do sangue indígena, no modo como os americanos buscam o ouro: e a asfixiante pressa com que trabalham – o vício peculiar ao Novo Mundo – já contamina a velha Europa, tornando-a selvagem e sobre ela espelhando uma singular ausência de espírito. (IBIDEM)

2 - Eliminação da cultura e do gosto superior – A forma pela qual são destruídos todos os ingredientes de uma vida intensa e alegre fica clara: descanso, reflexão, cultura e gosto superior são eliminados pelo remorso advindo da sensação de perda de tempo. É a decisiva vitória do relógio sobre a vida.

As pessoas já se envergonham do descanso; a reflexão demorada quase produz remorso. Pensam com o relógio na mão enquanto almoçam, tendo os olhos voltados para os boletins da bolsa – vivem como alguém que a todo instante poderia ‘perder algo’. ‘Melhor fazer qualquer coisa do que nada’ - este princípio é também uma corda, boa para liquidar toda cultura e gosto superior. (IBIDEM)

3 – Desonestidade – A vida dedicada ao trabalho como um valor maior advém de uma atitude de desonestidade com nossos instintos. Daí deriva uma fraude que se alastra até às relações. Tem-se a fraude como regra, o importante é chegar primeiro. Depois do gasto de energia com o trabalho, a preguiça triunfa diante do que Nietzsche chama, no trecho, de *espírito*.

¹⁷ A respeito do *Slow Food* e demais ações do movimento *Devagar*, o quarto capítulo trará mais detalhes.

Assim como todas as formas sucumbem visivelmente à pressa dos que trabalham, o próprio sentido da forma, o ouvido e o olho para a melodia dos movimentos também sucumbem. A prova disso está na *rude clareza* agora exigida em todas as situações em que as pessoas querem ser honestas umas com as outras, no trato com amigos, mulheres, parentes, crianças, professores, alunos, líderes e príncipes – elas não têm tempo e energia para as cerimônias, para os rodeios da cortesia, para o *esprit* na conversa e para qualquer *otium* [ócio], afinal. Pois viver continuamente à caça de ganhos obriga a despender o espírito até à exaustão, sempre fingindo, fraudando, antecipando-se aos outros: a autêntica virtude, agora, é fazer algo em menos tempo que os demais. Assim, são raras as horas em que a retidão é *permitida*; nessas, porém, a pessoa está cansada e gostaria não apenas de se ‘deixar ficar’, mas de se *estender* desajeitadamente ao comprido (...).(IBIDEM)

4 - Vergonha da alegria – Por mais estúpido que possa parecer, passamos a negar nada menos que a *alegria*. É necessário um Nietzsche para aclarar isso, pois não é óbvio que a sociedade do consumo, da satisfação das necessidades seja justamente uma sociedade que se nega o prazer e a alegria. Faz muito sentido quando nos é dado saborear uma reflexão como a de Nietzsche.

Se ainda há prazer com a sociedade e as artes, é o prazer que arranjam para si os escravos exaustos de trabalho. Que lástima essa modesta ‘alegria’ de nossa gente culta e inculta! Que lástima essa desconfiança crescente de toda alegria! Cada vez mais o *trabalho* tem a seu lado a boa consciência: a inclinação à alegria já chama a si mesma de ‘necessidade de descanso’ e começa a ter vergonha de si. ‘Fazemos isto por nossa saúde’ – é o que dizem as pessoas, quando são flagradas numa excursão ao campo. Sim, logo poderíamos chegar ao ponto de não mais ceder ao pendor à vida contemplativa (ou seja, a passeios com pensamentos e amigos) sem autodesprezo e má consciência. (IBIDEM)

5 - O trabalho deixou de ser desprezível – Como lembra o filósofo e associa à reflexão sobre nosso atual ritmo apressado e laborioso, nem sempre o trabalho foi valor absoluto.

Ora, antes era o inverso: o trabalho sofria de má consciência. Alguém de boa família *escondia* seu trabalho, quando a necessidade o fazia trabalhar. O escravo trabalhava oprimido pela sensação de fazer algo desprezível: o próprio ‘fazer’ era desprezível. ‘A nobreza e a honra estão apenas no *otium* e no

bellum [na guerra]': assim falava a voz do preconceito antigo.
(IBIDEM)

Essa reflexão de Nietzsche remete ao desenvolvimento tecnológico que atingiu não apenas as forças produtivas como também os meios de comunicação e transporte. Surgem, nessa época, o bonde, o trem, transportes coletivos cada vez mais motorizados. Também surgem os transportes individuais, como a bicicleta – precursora da motocicleta –, cujo uso começou a se generalizar por volta de 1830.

Walter Benjamin aponta como marco histórico do grande interesse pelas trocas comerciais a Exposição Universal de mercadorias, em 1855. Essa exposição aconteceu em Paris, que havia passado pela urbanização de Haussmann, com a construção de enormes avenidas, que demonstravam a finalidade de privilegiar a circulação sobre a narrativa e a técnica sobre a arte: “...ele faz com que Paris se torne uma cidade estranha para os próprios parisienses. Não se sentem mais em casa nela. Começa-se a tomar consciência do caráter desumano da grande metrópole” (BENJAMIN, 1991, pp. 41-2). Criou-se a metrópole do motoboy, num sentido figurado: a prioridade à circulação de bens e o empobrecimento da narrativa.

A atividade mercantil traz uma forma nova de temporalidade, que difere das práticas cristãs, cíclicas, caracterizadas pela repetição ritual do sacrifício cristão. A nova modalidade de tempo é linear: “linear, homogêneo, divisível, mensurável, analisável, calculável, previsível, enfim, racional – [ao qual] vai corresponder um objeto, símbolo por excelência dessa transformação social: o relógio” (BRUNI, 1991, p.158), que logo se revelará um instrumento privilegiado para o controle do tempo do trabalho.

Thompson analisa a mudança na relação do homem com o tempo no contraste entre o trabalho rural e o industrial, nos séculos XIX e XX. Nessa passagem, mais uma vez transparecem elementos que confirmam um movimento crescente de negação da vida, tornando-a menos alegre.

Se no ambiente rural havia uma “satisfação psíquica” com os rituais folclóricos e as narrativas, no fabril o trabalho se reduziu a “monotonia, a alienação do prazer em trabalhar, e o antagonismo de interesses” entre o trabalhador e o empregador (THOMPSON, 2005, p. 274).

... A sala barulhenta da debulha não pode parar
 (...)

Nem para se distrair do trabalho tedioso,
 E fazer sorrir docemente os minutos que passam,
 Podemos, como os pastores, contar uma história alegre.
 A voz se perde, afogada pelo mangual barulhento...
 (DUCK apud THOMPSON, 2005, p. 273)

A difusão dos relógios acontece já a partir do século XIV. Ele possuía inicialmente apenas um ponteiro e era usado em igrejas e locais públicos das cidades. O tempo, que antes era marcado pelas tarefas, passou a ser medido tecnicamente pelo relógio. Pouco antes, já na Idade Média, quando vivia-se o tempo da natureza, da vida rural, medido em relação às tarefas domésticas, religiosas, familiares, da produção agro-pastoril, da pesca, da caça, importavam em sua contagem as condições meteorológicas, as marés, os ciclos de vida animais, as estações, os tempos da lavoura, as rezas (era unidade de medida o tempo de um pai-nosso, de um miserere, de uma ave-maria).

Era também assim o tempo das religiões arcaicas, cíclico, independente de uma lógica unidirecional de presente-passado-futuro. Os cerimoniais se repetiam e se renovavam, regenerando o que precisa ser regenerado, ano a ano. Segundo análise de Mircea Eliade, isto se refletia, inclusive, na arquitetura dos templos. Curiosamente, Eliade cita uma ligação etimológica entre as palavras ‘tempo’ e ‘templo’. Num tempo cíclico de regeneração, o homem “nascia de novo, recomeçava sua existência com a reserva de forças vitais *intacta*, tal como no momento de seu nascimento” (ELIADE, 2013, p. 73).

Para os gregos arcaicos era interessante voltar às origens, ir para trás, em direção oposta ao futuro. Hoje, isto é impensável. Para os homens de hoje, não querer progredir em direção ao futuro é vergonhoso e estúpido. Costumamos dizer que é estúpido ficar parado e pior ainda andar para trás. O grego era nostálgico e inspirava-se em deuses mitológicos. Eliade pontua que esta atitude não é de maneira alguma uma esquiva ao mundo real, mas justamente uma ação para o fortalecimento desse mundo.¹⁸

¹⁸ Em lugar de um retorno real em “direção oposta ao futuro”, como menciona Eliade, há movimentos hoje, como veremos no quarto capítulo, que retomam alguns importantes ingredientes de uma vida intensa, como o prazer, o ócio, a reflexão, mas que lidam com a realidade do presente, do hoje, o “tempo do já acontecendo”, completamente real.

... este desejo do homem religioso de retornar periodicamente para trás, seu esforço para estabelecer uma situação mítica – a que era *in principium* – pode parecer insuportável e humilhante aos olhos do homem moderno. (...) desejar estabelecer o *Tempo da origem* é desejar não apenas reencontrar a *presença dos deuses*, mas também recuperar o *Mundo forte, recente e puro*, tal como era *in illo tempore*. (ELIADE, 2013, pp. 82; 84)

O tempo cíclico e rural da religião arcaica grega e da Baixa Idade Média deu lugar ao tempo precisamente mensurável, com vistas a uma utilidade prática. Seu uso não comercialmente produtivo passou a ser visto como desperdício de tempo útil e tratado como irresponsabilidade: “Na vida prática, o tempo é uma riqueza de que somos avaros; na literatura, o tempo é uma riqueza de que se pode dispor com prodigalidade e indiferença...” (CALVINO, 2012, p. 59).

No espaço urbano, com a expansão fabril, aos poucos, o tempo do trabalhador passa a se submeter às necessidades de realização do capital e torna-se encadeado, unidirecional. Foucault acentua o papel da disciplina na construção desse novo tempo. “Os procedimentos disciplinares revelam um tempo linear cujos momentos se integram uns aos outros, e que se orientam para um ponto terminal e estável. Em suma, um tempo ‘evolutivo’” (FOUCAULT, 1989, p. 145).

O tempo evolutivo se assemelha a um moto-contínuo, podendo ser indefinidamente subdividido, como forma de ampliar seu suposto aproveitamento e de aparentemente reduzir seu desperdício. A compressão do tempo e sua subdivisão contribuem para elevar a produtividade e são a matéria prima de que é feita a pressa. O domínio técnico sobre a velocidade e sobre formas de ampliar a produtividade passam a ser o grande interesse do homem moderno. O tempo é um torniquete infinito, sempre é possível apertar mais, pressionar mais, subdividir para um “maior aproveitamento”.

... a produtividade do tempo abstrato da nossa sociedade está ligada ao processo da divisão infinita dos intervalos de tempo de uma determinada atividade em unidades cada vez menores, sem que, em princípio, nenhum limite possa a isso se opor. “Progresso significa aqui, num sentido inteiramente enfático, o avanço da produtividade do trabalho, isto é, a elevação do volume de produção e do desempenho por pessoa e por unidade

de tempo. O progresso na provisão de bens e o progresso social são neste caso grandezas derivadas. A compreensão da produtividade e eficiência da sociedade do desempenho (*Leistungsgesellschaft*) e da sociedade industrial desenvolvidas está indissoluvelmente ligada ao fator tempo. (...) O progresso técnico, o aumento da produtividade do trabalho, ganha do intervalo de tempo ganho, um novo intervalo de tempo, do qual o progresso técnico ganha um intervalo de tempo, do qual ganha-se tempo, etc. (...) O tempo permanece, mesmo depois da divisão, aquilo que ele era: um todo, mesmo que seja a metade do todo originário. O tempo é novamente um completo intervalo de tempo que pode propiciar novo intervalo de tempo para a fabricação de um produto, a superação de uma distância, a transmissão de uma notícia. Ele contém, mesmo depois da divisão infinita, o caráter de algo novamente divisível". (RINDERSPACHER & ERMERT apud BRUNI, 1991, p.160)

Remontando à passagem da expansão marítima à época moderna, Paul Virilio observa que a guerra marítima foi substituída pela "guerra do tempo" na atualidade. "O que efetivamente revela a mudança de natureza da riqueza é somente a mudança de velocidade da economia mundial, a passagem da unidade móvel à unidade horária, a guerra do tempo" (VIRILIO, 1997, p. 56). Não há mais "revolução industrial", e sim "revolução dromocrática [da rapidez]" (IBIDEM, p. 56).

Em meio a essa lógica da pressa e em sintonia com ela, a vida é banalizada. Não que seja de todo desvalorizada, ela é valorizada na medida de sua produtividade para o mercado de trabalho, unicamente. A atenção volta-se ao potencial produtivo dos corpos.

Foucault aponta, em conferência de 1977 sobre a história da medicalização, que o corpo passa a ser alvo de interesse do capitalismo a partir do final do século XVIII. É quando a atividade médica assume uma "dimensão coletiva" como instrumento de controle e a relação individualizada entre médico e doente cede lugar a uma medicina voltada ao controle sobre os corpos das populações. Exercido dessa maneira, o controle torna-se mais completo e eficaz: "O controle da sociedade sobre os indivíduos não se efetua mais apenas pela consciência ou pela ideologia, mas também dentro e com o corpo" (FOUCAULT, 2011, p. 405).

CAPÍTULO III - TEMPO COMO CAPTURA DO BIOPODER



GOYA, Francisco. Saturno devorando seu filho¹⁹. 1820-1823. Técnica Mista. Museu do Prado.

O trabalho apressado, pressionado, do motoboy é uma expressão mais nítida – mas não é a única, como já dito – dessa banalização da vida em prol da produtividade. Do motoboy ao dono da empresa, passando até pelas crianças, ninguém escapa. Os motoboys são uma amostra mais visível e

¹⁹ Goya representa o deus Cronos, Saturno na mitologia romana, devorando um de seus filhos, expressão do passar do tempo. “This mythological god could be the personification of such a human feeling as the fear of losing one's power” (MUSEU DO PRADO, s/d).

exemplar da desvalorização da vida. Todos conhecem em alguma medida os efeitos da pressa sobre esses profissionais – os índices de acidentes, os relatos de doenças profissionais, físicas e psíquicas etc.²⁰ Porém, uma simples observação sobre a vida das pessoas em geral que vivem sob o acelerado ritmo contemporâneo nos permite perceber que o efeito nefasto da valorização do tempo acelerado da produção está presente do topo à base da cadeia produtiva, sem excluir intelectuais, artistas etc.

Hoje já é corrente a constatação de que a quantidade de tempo livre é o elemento que mais impacta nossa qualidade de vida. Nietzsche considera escravo o homem que não tem para si pelo menos dois terços do dia. Se tentarmos estimar, numa cidade como São Paulo, quantos têm esse tempo livre todos os dias, fatalmente iremos concluir que alcançamos uma marca superlativa em número de “escravos” – o que não difere da maioria da população da economia mundial globalizada.

A lógica da pressa é uma imposição externa, que nos nega enquanto indivíduos com instintos naturais e nos deixa infelizes. Somos ativos com a produção e preguiçosos com nossa individualidade, nossa vida. Não reservamos tempo suficiente para nós.

Da racionalidade produtiva, nasce a irracionalidade da correria infrene, irracionalidade no sentido de antilógica, como na ilustração abaixo, em que se pergunta ao banqueiro por que continua tendo uma atividade incessante. Não há motivo, pois ele já atingiu a finalidade da acumulação, pode parar e não para, continua desembestado como uma pedra que rola ladeira abaixo, sem outro motivo que não a força externa da gravidade – a gravidade que puxa tudo para baixo.

Aos homens ativos falta habitualmente a atividade superior, quero dizer, a individual. Eles são ativos como funcionários, comerciantes, eruditos, isto é, como representantes de uma espécie, mas não como seres individuais e únicos; neste aspecto são indolentes. – A infelicidade dos homens ativos é que sua atividade é quase sempre um pouco irracional. Não se pode

²⁰ São muitos os estudos e estatísticas divulgados. Um estudo recente da Unicamp, por exemplo, publicado em abril de 2015, realizado junto a 194 motoboys de Campinas, apurou que existe uma relação entre stress e acidentes entre os motoboys (e que 30% deles já sofreram acidentes): “A cada sintoma de estresse, como irritabilidade, insônia, dor no estômago, aumenta em 48% o risco de sofrer um acidente.” (Portal G1, 15/04/2015, <http://g1.globo.com/bom-dia-brasil/noticia/2015/04/pesquisa-revela-que-estresse-e-maior-caoa-de-acidentes-com-motoboys.html>)

perguntar ao banqueiro acumulador de dinheiro, por exemplo, pelo objetivo de sua atividade incessante: ela é irracional. Os homens ativos rolam tal como pedra, conforme a estupidez da mecânica. – Todos os homens se dividem, em todos os tempos e também hoje, em escravos e livres; pois aquele que não tem dois terços do dia para si é escravo, não importa o que seja: estadista, comerciante, funcionário ou erudito. (NIETZSCHE, 2004a, § 283)

Para Nietzsche, a pressa e a falta de tempo ameaçam a existência da cultura, segundo aponta Bruni no artigo *O tempo da cultura em Nietzsche*. A cultura precisa de tempo dedicado ao ruminar da leitura, da reflexão sobre o que se leu. É diferente do que temos hoje, mais do que nunca, que é a pronta absorção, passiva, da publicidade que nos bombardeia enquanto consumidores. Nietzsche distingue a cultura autêntica, que genuinamente nos diz respeito e possibilita uma esperança de felicidade, da pseudo-cultura, que é a cultura moderna, rasa e ligeira, comum, não construída a partir da experiência individual. A cultura autêntica tem a ver com o ser individual e a natureza e a pseudo-cultura, com um valor massificado e pronto.

... é justamente pela distinção entre o tempo da lentidão e o tempo da pressa que os conceitos de cultura autêntica e de pseudo-cultura podem ser estabelecidos. Nietzsche entende por cultura autêntica ou verdadeira aquela que permite ao homem aceder ao seu próprio ser (ou devir) e ao ser (ou devir) da natureza e construir assim uma vida em que a felicidade seja possível. (BRUNI, 2002, p. 34)

Cabe a pergunta: como foi construído esse consenso, essa lógica que determina que devemos correr, em prejuízo de tantas coisas e contrariando tão sensivelmente nossos impulsos vitais?

Para que se chegasse a esse improvável consenso em torno da (anti)lógica da pressa obsessiva, foi necessária uma domesticação sobre nossos impulsos naturais. A pressa, não a obsessiva, faz parte de nossa concepção humana, precisamos dela e não se cogita sua eliminação. No entanto, naturalmente, indomesticados, viveríamos com uma distribuição do tempo mais diversificada, com momentos de pressa entremeados a outros mais vagarosos.

Segundo apontou Foucault, os mecanismos de domesticação foram construídos e impressos em nosso corpo, aprimorados e intensificados ao

longo do tempo, de forma a que parecessem cada vez mais sutis. O tempo e a falta dele são uma forma sutil de controle. O motoboy, aparentemente livre com sua velocidade privilegiada, é refém da pressa. O sentido de sua existência na cidade é a pressa como valor absoluto.

Não só o motoboy, todos passamos o tempo todo por um adestramento sobre nosso lado mais vagaroso para que seja eliminado.

AS FORMAS DE ADESTRAMENTO DO CORPO

Para Nietzsche – e, depois, Foucault –, o adestramento ou a domesticação se dá diretamente sobre o corpo. A fim de marcar na memória dos indivíduos o padrão ideal de conduta, valores e crenças, já foram utilizados instrumentos como tortura, castigos, temor e exemplo.

Nossa consciência, segundo Nietzsche, é povoada de memórias de adestramento. Essas memórias nos levariam a agir “em conformidade” (expressão corriqueira da contemporaneidade) com os valores vigentes. A “razão” teria sido encorajada pela memória de um período em que atemorizantes castigos físicos eram a garantia de vida em sociedade.

Esses alemães souberam adquirir uma memória com os meios mais terríveis, para sujeitar seus instintos básicos plebeus e a brutal grosseria destes: pense-se nos velhos castigos alemães, como o apedrejamento (- a lenda já fazia cair a pedra do moinho sobre a cabeça do culpado), a roda (a mais característica invenção, a especialidade do gênio alemão no meio dos castigos!), o empalhamento, o dilaceramento ou pisoteamento por cavalos (o “esquartejamento”), a fervura do criminoso em óleo ou vinho (ainda nos séculos XIV e XV), o popular esfolamento (“corte de tiras”, a excisão da carne do peito); e também a prática de cobrir o mal feitor de mel e deixá-la às moscas, sob o sol ardente. Com ajuda de tais imagens e procedimentos, termina-se por reter na memória cinco ou seis “não quero”, com relação aos quais se fez uma *promessa*, a fim de viver os benefícios da sociedade – e realmente! com ajuda dessa espécie de memória chegou-se finalmente “à razão”! (NIETZSCHE, 2008, pp. 51-2)

Apesar da reconhecida eficácia da sujeição dos instintos pela memória, foi necessário em dado momento dar um fim aos suplícios. Conforme narra Foucault na obra *Vigiar e Punir*, houve um clamor popular para que a justiça criminal deixasse de ter o objetivo de vingar e passasse a simplesmente punir. Assim foi que, na segunda metade do século XVIII, os suplícios, que já haviam passado a ser alvo de protestos populares, tornaram-se também motivo de preocupação de legisladores e pensadores do direito, como Beccaria, no que ficou conhecido como “Iluminismo Penal”.

A violência dos suplícios, que transmitia uma mensagem capaz de aguçar a agressividade, era agora um perigoso ensinamento – “o povo aprende rápido que ‘só pode se vingar com sangue’” (LACHÉZE²¹ apud FOUCAULT, 1989, p. 71)

Em paralelo aos protestos, houve uma conjuntural redução dos crimes violentos, de sangue, e um crescimento dos crimes contra a propriedade. Era um contexto de crescimento urbano, aumento da riqueza e de criação de mecanismos mais sofisticados de controle social. Assim, na primeira metade do século XIX, os principais sistemas de tortura utilizados nos suplícios foram abolidos da França, da Rússia, da Inglaterra e da Prússia.

A submissão do corpo passa a ser efetivada, a partir de então, de forma atenuada, tendo, agora, como práticas punitivas, “a prisão, a reclusão, os trabalhos forçados, a servidão de forçados, a interdição de domicílio, a deportação” (FOUCAULT, 1989, p. 16), além de multas.

Esse abrandamento da violência em geral ocorre em um contexto complexo em que a produção e o trabalho crescem em importância. São diferentes forças atuando em concorrência, conforme aponta Foucault:

Na verdade, a passagem de uma criminalidade de sangue para uma criminalidade de fraude faz parte de todo um mecanismo complexo, onde figuram o desenvolvimento da produção, o aumento das riquezas, uma valorização jurídica e moral maior das relações de propriedade, métodos de vigilância mais rigorosos, um policiamento mais estreito da população, técnicas mais bem ajustadas de descoberta, de captura, de informação: o deslocamento das práticas ilegais é correlato de uma extensão e de um afinamento das práticas punitivas. (IBIDEM, p. 75)

²¹ LACHÉZE. Discurso na Constituinte, 03/06/1791, Archives Parlementaires, t. XXVI.

Para lidar com crimes violentos, a monarquia absolutista usava a morte em ritual, em espetáculos públicos nos quais o rei se fortalecia. A república moderna, que é a sociedade do contrato social, ao invés da morte, conta com uma previsão legal de sequestro da liberdade para aquele que rompe o contrato. Uma retirava a vida, a outra retira a liberdade.

A república moderna é a sociedade disciplinar, baseada no recolhimento em prisões, quartéis, escolas, fábricas, hospitais. Mecanismos estes que irão, em um momento mais avançado, prescindir de muros.

Segundo a análise foucaultiana, o controle sobre o corpo, que vai mudando ao longo da história, assume uma configuração cumulativa. Assim é que podemos testemunhar hoje a coexistência de diferentes formas de controle, das mais visíveis às mais sofisticadas, dissimuladas, quase imperceptíveis.

A pressa também faz parte das formas de controle, seria o controle da vida pelo tempo, produzindo corpos adaptados aos valores atuais. É um dos elementos do controle que se dá a céu aberto, pois vivemos uma época em que o controle não mais necessita nem da ação de um soberano portador do direito de determinar a morte do súdito, nem do confinamento que dociliza os corpos.

Essa contínua e renovada sujeição do corpo ao longo da história, desde tempos imemoriais, representa uma crueldade, nas palavras de Lapoujade:

O que o corpo não aguenta mais (...)? Qual é essa impotência quase-imemorial que parece confundir-se com sua própria condição? A resposta é dupla. Primeiro, ele não aguenta mais aquilo a que o submetemos do exterior, formas que o agem do exterior. Essas formas são, evidentemente, as do adestramento e da disciplina. As páginas essenciais de Nietzsche, em *A genealogia da moral*, ou as descrições de Foucault em *Vigiar e punir*, são decisivas a este respeito: trata-se de formar corpos e de engendrar um agente que submeta o corpo a uma autodisciplina. Em Nietzsche, é um corpo animal (que é preciso adestrar) e, em Foucault, um corpo anômalo (que é preciso disciplinar). E, através das páginas esplêndidas de Nietzsche e Foucault, é todo um sistema de crueldade que se impõe aos corpos. (LAPOUJADE, 2002, pp. 83-4)

O DIREITO SOBRE A VIDA E A MORTE

Continuando a leitura de Foucault e pensando sobre a morte, em *História da Sexualidade*, ele aponta que no direito romano, o *patria potestas* garantia ao pai de família o direito sobre a vida e a morte de seus filhos, seus escravos e sua esposa em alguns casos. Esse direito sobreviveu, ainda que de forma modificada, atenuada, no direito do monarca absolutista de exigir dos súditos que dispusessem de suas vidas em sua defesa (do soberano) e também no poder que esse soberano tinha de tirar diretamente a vida de um súdito que o tivesse ameaçado, como forma de castigo.

Foucault avalia que esse poder sobre a vida e a morte, que era inicialmente um “direito de *causar* a morte ou de *deixar* viver” (FOUCAULT, 2014, p. 146), passou a ser um poder interessado em gerir a vida e não mais a morte. Antes, o pai ou, mais atenuadamente, o soberano decidia sobre a morte, se o filho, o escravo ou o súdito iria morrer ou deixar de morrer. Agora, em um processo desenvolvido ao longo dos séculos XVII e XVIII, a vida passou a ser o alvo, primeiramente num contexto que passou a compreender o corpo como máquina, útil, e que precisava ser adestrado e, posteriormente, numa ideia de vida em sua dimensão biológica, relacionada a saúde, natalidade, morbidade, longevidade etc.

Esse processo de controle e sujeição dos corpos, com a utilização de estatísticas populacionais, a que Foucault chama de biopoder, foi, segundo ele, indispensável ao capitalismo. Esse poder, cuja finalidade “já não é mais matar, mas investir sobre a vida”, baseia-se numa “gestão calculista da vida” (IBIDEM, p. 150).

Os mecanismos de controle disciplinar são transformados em reguladores, ampliando sua atenção do corpo individualizado para o corpo coletivo da população e em relação a um período longo: “A biopolítica vai se dirigir, em suma, aos acontecimentos aleatórios que ocorrem numa população considerada em sua duração” (FOUCAULT, 2005, p. 293).

Assistimos à manifestação desses dispositivos de controle sobre os motoboys, cujas substantivas estatísticas de acidentes levaram à criação de leis e instrumentos de fiscalização sobre a atividade de motofrete.

Ao analisar a sucessão e coexistência de dispositivos de poder ao longo do tempo, desde o poder soberano, passando pelo poder disciplinar, pelo liberalismo e chegando ao neoliberalismo, é importante ter o cuidado de perceber que uma forma não substitui a outra, como já dito, antes, as formas de poder somam-se, conforme a elucidação de Hamann:

... ao focar a economicização da sociedade e a responsabilização dos indivíduos do neoliberalismo, alguns críticos as ofereceram equivocadamente como um novo paradigma de poder que superaria formas anteriores, assim como o poder disciplinar é às vezes considerado equivocadamente como a completa substituição do poder soberano em uma grande mudança histórica. Leitores cuidadosos sabem que Foucault alertou sobre esse tipo de erro ao indicar as complexas maneiras pelas quais as diferentes formas de poder coexistiram e complementaram umas às outras. Alguém poderia chamar atenção, por exemplo, para a explosão alarmante da população carcerária nos Estados Unidos e para o aumento mundial da utilização de tecnologias de vigilância como manifestações contemporâneas das formas de poder disciplinar e panóptico. Da mesma maneira, o reconhecimento público do uso da tortura pelo governo estadunidense pode ser considerado como um dos sinais característicos do poder soberano. (HAMANN, 2012, p. 115)

Os mecanismos pelos quais o poder se exerce são cumulativos e coincidem na forma de incidência: sempre incidem sobre o corpo, seja a tortura, seja o controle a céu aberto.

O CORPO COMO ALVO DE UMA MEDICINA COLETIVA

A sujeição do corpo a um poder que o leva a afastar-se de seus instintos e a assumir um improvável apreço pela pressa sem limites que temos de forma extremada hoje contou com um conjunto de dispositivos ao longo dos séculos.

O corpo, refém do adestramento que visa à negação dos instintos, vai ser alvo também de uma medicina social e estatal, que deixa de se basear na relação individual entre médico e paciente. A medicina passa, com o

capitalismo, a ser coletiva e a contar com a preocupação do Estado com a saúde da população e as epidemias nas cidades que se adensam.

Inicialmente a medicina encarregava-se de segregar doentes, elaborar e estudar estatísticas, garantir a não contaminação das camadas mais abastadas pelo convívio nas cidades. Num período posterior, a estas vai somar-se a tarefa de garantir uma mão de obra suficientemente sadia para a produtividade, dentro de toda a lógica descrita até aqui como esvaziamento da existência em prol da produtividade, a lógica que engendra motoboys, uma sociedade de homens-máquina apressados.

A medicina social, como parte do movimento que transforma a preocupação com o corpo de um caráter individual para um caráter coletivo, começa a se desenvolver no século XVIII. No século XIX, essa preocupação passa a incidir especificamente sobre a mão de obra. Essa forma de sanear a vida, de lidar com estatísticas sobre saúde pública contribuiu para chegarmos à frieza das estatísticas atuais, em que figuram índices de acidentes e mortes de anônimos motoboys, pedestres etc. e que geram correspondentes medidas de saneamento do problema. O problema é criado, há que ser resolvido, tudo “cientificamente”. Vive-se intensamente... o problema, não a vida. Essa forma higiênica de proceder lima a narrativa, produz corpos dóceis, domesticados, prontos a aceitar a pressa sem sentido e a viver uma existência sem prazer, feita unicamente do peso do dever. O corpo é o alvo estratégico da biopolítica.

O controle da sociedade sobre os indivíduos não se opera simplesmente pela consciência ou pela ideologia, mas começa no corpo, com o corpo. Foi no biológico, no somático, no corporal que, antes de tudo, investiu a sociedade capitalista. O corpo é uma realidade biopolítica. A medicina é uma estratégia biopolítica. (FOUCAULT, 2012, p. 144)

Foucault identifica a criação de uma medicina de dimensão coletiva a partir do capitalismo, não mais voltada à relação entre médico e doente: “com o capitalismo não se deu a passagem de uma medicina coletiva para uma medicina privada, mas justamente o contrário” (IBIDEM, p. 144).

Na Idade Média, Foucault apura que havia uma medicina de tipo individualista e traça um histórico da medicina social. Nesse histórico, discorre

sobre como se desenvolveram uma medicina estatal, uma medicina urbana e uma medicina da força de trabalho. O desenvolvimento da primeira foi iniciado especialmente na Alemanha, ao longo do século XVII; da segunda, principalmente na França, no final do século seguinte; e a terceira começou a se desenvolver na Inglaterra, no século XIX.

A saúde das populações passou a ser motivo de interesse dos Estados europeus a partir do final do século XVI, dentro de um dinâmico contexto mercantilista de produção e trocas comerciais. Foi o início das estatísticas de natalidade e mortalidade, marcadamente na França e na Inglaterra. Foi, porém, na Alemanha que começou a se formar uma “medicina de Estado”, na segunda metade do século XVIII. Além das estatísticas e tabelas, o saber médico passou a ser normalizado: foi criada uma estrutura de controle da atuação médica e uma distribuição geográfica do atendimento a partir de funcionários médicos contratados pelo Estado como parte de uma administração estatal da saúde, controlada e centralizada. A preocupação recaía sobre os indivíduos que formavam o Estado alemão, não tendo ainda sido desperto, segundo Foucault, o interesse específico pela saúde da mão de obra, dos indivíduos produtivos. Isto tudo foi antes do que Foucault refere como sendo a “grande medicina científica de Morgagni e Bichat” (FOUCAULT, 2011, p. 409).

A medicina urbana, a partir do final do século XVIII, resultou do temor gerado pela crescente aglomeração dos centros urbanos na França, que terminaram por culminar na Revolução Francesa.

A expansão urbana em cidades como Paris, que reuniam mercado e produção em um mesmo local, levando à convivência burgueses e operários, gerava um clima de revoltas, pilhagens, violência e grande preocupação com as implicações políticas e sanitárias do violento crescimento urbano.

Nessa época recorria-se a um controle pelo isolamento, quarentena, a partir de procedimentos que deveriam ser rigorosamente seguidos quando houvesse epidemias, de forma ordenada: as pessoas não deveriam sair de casa, a cidade era dividida e controlada regionalmente por inspetores, as informações vindas dos inspetores eram centralizadas pelo prefeito e, nos casos de contaminação ou falecimento, procedia-se ao registro estatístico, ao encaminhamento do doente e à desinfecção da casa.

A preocupação com a saúde no meio urbano foi se sofisticando, passou a incluir uma preocupação com a qualidade do ar, que havia deixado de circular livremente diante da presença de um aglomerado de edificações. Disto, segundo aponta Foucault, surgiram as ideias, dentre outras, da construção de grandes avenidas para a circulação de ar e da organização das margens e de ilhas do Sena para desimpedir o livre fluxo da água, para que “lavasse a cidade de seus miasmas” (FOUCAULT, 2011, p. 416), assim como ações visando ao manejo do esgoto.

Esta medicina urbana não recaía sobre o homem, mas sobre o ambiente que o cercava, de onde foi originada a ideia de salubridade.

Segundo apurou Foucault, a medicina cumpriu as etapas de medicalização estatal, depois urbana até chegar à medicalização da mão de obra: “Em primeiro lugar, o Estado, depois a cidade, finalmente os pobres e trabalhadores se tornaram objeto da medicalização” (IBIDEM, p. 419).

Essa medicalização da mão de obra iniciou-se no século XIX, principalmente na industrializada Inglaterra. Três principais fatores contribuíram para uma nascente preocupação com os pobres: o ganho de força da participação de populações necessitadas em revoltas populares; a substituição de parte da mão de obra por recursos tecnológicos, como correios e transportes, o que ameaçou a subsistência de parcelas da população; e a epidemia de cólera que atingiu Paris em 1832 e depois se espalhou pela Europa.

A Inglaterra implementou a “lei dos pobres” que, por um lado, prestava assistência médica à população necessitada e, por outro, criava os instrumentos necessários para exercer controle sobre suas vidas de forma mais efetiva. Liberava, assim, os ricos do perigo de epidemias e da falta de uma mão de obra que tivesse força suficiente para lhes gerar lucros.

Amparando essa “lei dos pobres” surgiu um autoritário aparato de controle médico sobre a população pobre, com numerosos escritórios, que incluía vacinação, registro de doenças, prevenção à insalubridade etc., o que gerou também uma reação. Essa reação veio principalmente de grupos de inspiração religiosa que reivindicavam o direito à escolha de como lidar com a vida, a doença e a morte, contra o controle estatal.

Tanto aquela forma de controle quanto essa força contrária permaneceram em alguma medida até hoje, contrariamente ao que ocorreu com

as duas outras formas de medicalização social, a francesa, urbana, e a alemã, de Estado. O sistema inglês de medicalização social sobreviveu ao reunir três vetores de ação como forma de apaziguar diferentes necessidades. O sistema inglês soube contemplar

a assistência médica do pobre, o controle da saúde e da força de trabalho, e o inquérito geral de salubridade pública protegendo as classes ricas dos maiores perigos. Por outro lado, e nisto reside sua originalidade, ele permitiu a realização de três sistemas médicos superpostos e coexistentes: uma medicina de assistência destinada aos mais pobres; uma medicina administrativa encarregada dos problemas gerais, como a vacinação, epidemias etc., e uma medicina privada da qual se beneficiavam os que podiam oferece-la a si próprios. (FOUCAULT, 2011, p. 424)

A sensação é de complementariedade, de um controle que abarca todos os aspectos: medicina para os pobres, para os problemas gerais e para os que podem arcar para si. Essa eficiência, esse predomínio do controle leva a uma continuidade, uma não interrupção, como um claustro.

O FLUXO CONTÍNUO DA SOCIEDADE DE CONTROLE

A análise genealógica de como o corpo vem sendo sujeitado a ponto de submeter-se a uma vida em corrupção, como a do motoboy, sem tempo para nada, busca responder ao questionamento de como se chegou a esta sociedade de controle, na qual vivemos e da qual parece ser impossível escapar.

É de uma atualidade impressionante a análise de Deleuze sobre a nova forma de controle que migra da fábrica à empresa, do hospital ao hospital-dia, da escola à formação continuada: “assim como a empresa substitui a fábrica, a *formação permanente* tende a substituir a *escola*, e o controle contínuo substitui o exame. Este é o meio mais garantido de entregar a escola à empresa.” (DELEUZE, 2008, p. 221). A sensação é a de sempre estamos em falta, devendo.

Um parêntese; no segmento acadêmico, por exemplo, formação continuada e “entrega da escola à empresa” por via de aquisições são a prática corriqueira desta segunda década do século XXI entre as universidades privadas brasileiras. Fecha parênteses.

É especialmente propício ao aparecimento do motoboy o momento em que há essa migração da fábrica à empresa, com o crescimento do setor de serviços. A produtividade, antes concebida como característica da indústria, agora recai também sobre os serviços.

Utilizando a análise de Hardt e Negri (2006) sobre Foucault, na passagem da sociedade disciplinar para a sociedade de controle²², o indivíduo desaparece, em um movimento de desvalorização da vida.

Segundo explica Deleuze, nas sociedades disciplinares há dois polos, “a assinatura que indica o *indivíduo*, e o número de matrícula que indica sua posição numa *massa*”. Na sociedade de controle, o que importa são as estatísticas, os bancos de dados, “o essencial não é mais uma assinatura e nem um número, mas uma cifra” (DELEUZE, 2008, p. 222).

Quando a produção de mercadorias perde importância, os serviços e o mercado de ações ganham e uma eficaz forma de controle tem lugar, o marketing: “O marketing é agora o instrumento de controle social, e forma a raça impudente de nossos senhores” (IBIDEM, p. 224)

Essa é uma forma de poder que estabelece a disciplina contínua, nomeada por Foucault como biopoder. Na leitura que Hardt e Negri fazem dos conceitos de Foucault, a ideia de fundo é a de um “império”, contundente, que se exerce a partir de dentro, do interior de cada um, “se estende pelas profundezas da consciência e dos corpos da população”, envolvendo “toda esfera da vida e da morte, da fartura e da pobreza, da produção e da reprodução social” (HARDT; NEGRI, 2006, pp. 43-45).

Deleuze, por sua vez, destacou, na sociedade de controle, a ideia de fluxo contínuo (DELEUZE, 2008, pp. 219-226), o que mais uma vez remete à figura metafórica do rodopiante motoboy, que circula num fluxo sem fim no velódromo que é a cidade de São Paulo.

²² Essa passagem não é explícita em Foucault, mas em Deleuze e Guattari, conforme apontam Hardt e Negri (2006, p. 443, nota de referência): “mas continua implícita em sua obra”.

Se na sociedade disciplinar, segundo analisa Deleuze, o ritmo era marcado por recomeços – da família à escola, depois à fábrica e depois à aposentadoria –, na sociedade de controle há uma ideia de continuidade: “O homem da disciplina era um produtor descontínuo de energia, mas o homem do controle é antes ondulatório, funcionando em órbita, num feixe contínuo” (IBIDEM, 2008, p. 223). A ideia que esse fluxo contínuo transmite é de falta de fôlego, de sufocamento, pois não existe mais o fora, tudo é captura o tempo todo.

PODER E GOVERNO - DA SOCIEDADE DISCIPLINAR À GOVERNAMENTALIDADE

Pensando no sufocamento que essa lógica que engendra a pressa como valor constante indiscutível gera, buscamos formas de contrariar essa maneira de conceber a vida. Foucault é uma boa fonte para esse intento, uma vez que sua análise genealógica sobre o *poder* visa a uma desestabilização da verdade hegemônica. É necessário conhecer as regras do jogo para saber como subverte-lo, para opor resistência.

Uma recusa de jogar o jogo do poder em suas estratégias e regimes de verdade emerge de um procedimento genealógico que visa à análise, elucidação e visibilidade das tecnologias, das lutas, das estratégias e resistências no interior das relações de poder. A resistência, também, se insere no campo das relações de forças em que os jogos de verdade e os efeitos de poder que o acompanham são afrontados por uma outra política de verdade. (TÓTORA, 2011, p. 82)

O jogo de poder gera o que é tido como valor em cada época. É um jogo de poder que faz da contemporaneidade uma aceleração; da vida, uma passagem, sem sentido em si mesma, como a metáfora de vida esvaziada do motoboy.

E esse poder é distribuído em diversas instâncias. Para chegar à ideia de governamentalidade, Foucault (2008a, 2008b, 2012a, 2012b) identifica, como já visto, um dispositivo de poder que chama de disciplinar, atuante a partir

dos séculos XVII e XVIII; depois um poder que chama de biopolítico. A governamentalidade é um fenômeno estudado pelo filósofo na sociedade arcaica; na sociedade mercantil, a partir do século XVI, e na sociedade liberal e neoliberal, segundo aponta Duarte (2010, p. 208).

Nessa análise genealógica, o filósofo ocupou-se em perseguir os sinais de poder, não apenas aquele concentrado na figura do Estado, mas também em formas que permanecem escondidas nas relações sociais, “a fim de captura-las na materialidade de seu jogo”, buscando entender como ele é exercido (IBIDEM, p. 211).

A análise de Foucault, conforme aponta Duarte, leva em conta as influências do contexto sobre o sujeito, considerando que a verdade nada mais é do que o resultado das relações de poder; ela faz parte e é reproduzida a partir de um sistema de poder.

O poder, por sua vez, atinge a todos e transforma-se em contínua adaptação ao contexto. Não é propriedade individualizada de algo ou alguém, ele atravessa as relações sociais – “é sempre plural e relacional, exercendo-se em práticas heterogêneas e sujeitas a transformações no interior de instituições sociais determinadas” (IBIDEM, p. 212).

O poder, que atua por meio de diversas instâncias, não é concentrado em um ponto originário. A ideia transmitida pela palavra poder na análise de Foucault é sempre a de *uma força em relação a outra*.

Existe um poder legal, formal, contratual, mas também existe um outro que é disperso, subjetivo, exercido em práticas espalhadas por toda a sociedade. Na conjunção dos dois é que se dá sua eficácia completa. Ao lado do poder de soberania, há, como apoio, o poder disciplinar das relações horizontais, em escolas, hospitais, empresas etc., de forma menos evidente. É exercido diretamente sobre o corpo, o qual, por sua vez, também tem uma capacidade de resistência inerente: “o corpo mostra-se como instância privilegiada de atuação dos micropoderes disciplinares, sendo concebido como campo de batalha no qual se travam conflitos cotidianos entre as exigências sociais da normalização disciplinar institucional e as linhas de fuga da resistência” (DUARTE, 2010, p. 32).

A disciplina disseminada no interior das instituições acaba por formar o homem como um corpo dócil, útil para a sua função de trabalhador,

soldado, estudante etc. A finalidade é ampliar a produtividade, acelerando e otimizando as atividades, por meio de diversificados instrumentos, como por exemplo uma disposição do espaço físico no interior de instituições de forma a garantir sempre um melhor rendimento. Essa domesticação se propaga e começa a se sofisticar com o amparo de novas descobertas científicas sobre o homem.

O biopoder teve lugar a partir do final do século XVIII e representou o exercício de poder do Estado sobre os corpos considerados coletivamente, não mais sobre corpos individuais. Passou a uma “gestão calculada do corpo social” (DUARTE, 2010, p. 222), por meio de um controle, sobretudo médico, sobre as populações, como visto.

Passou-se do “fazer morrer ou deixar viver”, que era prerrogativa do soberano, ao “fazer viver ou deixar morrer”, interesse do Estado, que passa a gerir a vida das populações e a cuidar de aspectos de higiene e saúde, com o advento de uma medicina social.

O “fazer viver” seria o Estado zelando pela vida das populações com cuidados médicos, e o “deixar morrer” seria também um zelo do Estado sobre a saúde das populações, mas com outro sentido, como instrumento estatal para garantir o isolamento e a eliminação daquele que apresenta risco à espécie sob o ponto de vista biológico, visando uma pureza racial. Os excessos do biopoder ficariam assim justificados.

O poder do Estado está de acordo com a lógica da produtividade, do mercado, que nos submete a todos, independentemente de nossas naturezas. É o poder de Estado que sustenta, portanto, a lógica da pressa absoluta, a pressa que governa a cidade do motoboy como metáfora. A pressa do mercado é personificada no motoboy, para quem a rua não é lugar de liberdade, mas sim de trabalho e obediência. Não são necessários muros para sua captura.

A complexa ideia de governamentalidade foi concebida por Foucault, pensando no poder do Estado. Alguns pontos fundamentais sobre ela foram resumidos em uma aula ministrada em 8 de fevereiro de 1978.

Nessa aula, o filósofo explica que a governamentalidade seria a forma pela qual o poder *privativo do Estado* é exercido a partir de fora de sua

instância específica, assim como ele havia ensinado que acontecia com as demais instituições.

As instituições não privativas do Estado, por terem um caráter menos geral e mais objetivo, deixariam transparecer com mais clareza suas tecnologias de poder quando este passa a ser exercido pelo lado de fora. Já a governamentalidade teria um alcance mais geral, trata-se de um poder do Estado mas que hipoteticamente descreveria um movimento como o biopoder, de um poder que “passa para o exterior”, que dispensa a estrutura de uma instituição:

Será que se pode passar para o exterior do Estado, como se pôde passar – e, afinal de contas, como era bastante fácil passar – para o exterior em relação a essas diferentes instituições? (...) Será que, saindo dessas instituições locais, regionais, pontuais que são os hospitais, as prisões, as famílias, não somos simplesmente remetidos a outra instituição, de sorte que só sairíamos da análise institucional para sermos intimados a entrar num outro tipo de análise institucional, ou num outro registro, ou num outro nível de análise institucional, precisamente aquele em que estaria em pauta o Estado? (...) Será que se pode falar de algo como uma ‘governamentalidade’, que seria para o Estado o que as técnicas de segregação eram para a psiquiatria, o que as técnicas de disciplina eram para o sistema penal, o que a biopolítica era para as instituições médicas? (FOUCAULT, 2008a, pp. 159 e 162)

A governamentalidade seria um recurso desenvolvido pelo Estado e responsável por sua sobrevivência, que lhe garantiria a possibilidade de diferenciar o que é de competência pública do que é de competência privada: “São as táticas de governo que permitem definir a cada instante o que deve ou não competir ao Estado, o que é público ou privado, o que é ou não estatal etc.” (FOUCAULT, 2012, p. 430).

A partir do conceito de governamentalidade, Foucault preocupa-se com a ideia que está por trás da palavra *governo*. Recorre às ideias de governo do adulto sobre a criança, da família, governo sobre a própria vida, do médico sobre o paciente, governo espiritual. É uma ideia de dirigir, de seguir em um caminho; é a ideia também do pastor de rebanhos, alguém que dirige, numa concepção presente em diversas manifestações de religiosidade, orientais e ocidentais. Ocorre uma despersonalização do poder de governo, que deixa de ser exercido exclusivamente por uma autoridade e passa a ser um exercício das

pessoas sobre si mesmas, sem a presença de um soberano ou de um governante que centralize o poder estatal. Há um consentimento, uma obediência que parte do sujeito e que legitima o poder político, que se constitui desde os contratualistas, no século XVII.

Em nova aula, de 21 de março de 1979, Foucault aponta que os neoliberais americanos submeteram todos os fenômenos à lógica de mercado, não apenas os fenômenos econômicos:

...tentam utilizar a economia de mercado para decifrar as relações não-mercantis, para decifrar fenômenos que não são fenômenos estrita e propriamente econômicos, mas são o que se chama, se vocês quiserem, fenômenos sociais... (FOUCAULT, 2008b, p. 329)

Para que essa lógica do mercado se efetive como reguladora não apenas do mercado como algo isolado, mas da sociedade como um todo – a serviço desse mesmo mercado –, o governo tem um papel importante. É assim que, para os neoliberais, o governo não deve intervir no mercado, mas sim na sociedade como forma de assegurar todas as condições para que o mercado tenha ambiente propício para se estabelecer como, ele sim, regulador. Em outras palavras, é como se o governo estendesse o tapete vermelho para que o mercado entrasse no ambiente social para ditar suas regras.

Foucault enxerga uma diferença entre regular a sociedade segundo o valor contido na circulação de mercadorias, no valor de troca, e regular a sociedade segundo os “mecanismos de concorrência”. Ele aponta que na sociedade neoliberal, trata-se de valorizar a concorrência, o que leva a uma multiplicação de empresas, de unidades empresariais, por assim dizer.

A sociedade regulada com base no mercado em que pensam os neoliberais é uma sociedade na qual o que deve constituir o princípio regulador não é tanto a troca das mercadorias quanto os mecanismos da concorrência. (...) O *homo oeconomicus* que se quer reconstituir não é o homem da troca, não é o homem consumidor, é o homem da empresa e da produção. (IBIDEM, p. 201)

Em uma frase, Foucault resume a sociedade na qual se inscrevem personagens tais que, como os motoboys, lançam-se individualmente numa concorrência de mercado: trata-se de “uma sociedade indexada, não na mercadoria e na uniformidade da mercadoria, mas na multiplicidade e na diferenciação das empresas” (IBIDEM, p. 204).

Essa conformação, que hoje, sob o neoliberalismo, criada pelos ordoliberalis, é concorrencial, já foi, antes dos anos 1930, um padrão de sociedade de caráter mercantil, do *laissez-faire*, uniformizante. Esses dois padrões de sociedade são fruto de uma atividade governamental que atende a interesses convergentes: os do mercado. São diferentes “artes de governar”, mas que, nas palavras de Foucault, “querem a mesma coisa” (IBIDEM, p. 203).

Foucault nomeia a sociedade anterior aos ordoliberalis como “sombartiana”, fazendo referência a Sombart, autor crítico da sociedade de massa, consumista, até os anos 1930. E faz comparações entre ela e a sociedade da segunda metade do século passado, esta analisada em importante texto de Röpke²³, publicado em 1950 e citado por Foucault (2008b, pp. 201-2), o qual aponta que a ação governamental passou, no neoliberalismo, a fomentar o acesso à propriedade privada e a redução das dimensões em que se desenrolam as relações sociais e econômicas.

A ação governamental passou a valorizar a produção, tanto urbana quanto rural, em pequenas comunidades; relações econômicas de vizinhança, entre pequenas empresas, até individuais. Isto, no conceito de Foucault, seria o “poder enformador da sociedade” (FOUCAULT, 2008b, p. 203)²⁴. É necessário distinguir, neste ponto, aquelas mudanças que visavam uma adaptação à ordem do mercado de outras que visam o contrário. Veem-se hoje formas de resistências que prezam justamente uma revalorização da vivência em pequenas cidades, comunidades, vizinhança etc., mas que são destoantes da lógica do mercado.

Aquela desagregação econômica em comunidades, empresas pequenas e individuais é uma formatação, uma “multiplicação da forma

²³ Intelectual ordoliberal alemão.

²⁴ Como será visto no quarto capítulo, a seguir, alguns aspectos dessa conformação concebida pela Vítalpolitik (do ordoliberalismo), que valoriza as vizinhanças, as pequenas comunidades, parecem ser apropriados hoje por outras forças, contrárias à lógica da pressa e justamente aproveitando-se da capilaridade, das fendas que possibilitam subverter a lógica exclusiva do mercado.

‘empresa’ no interior do corpo social” (FOUCAULT, 2008b, p. 203) desejada pelo neoliberalismo. Com essa formatação dispersa, haveria a necessidade de um poder integrador, desempenhado pelo Estado. Foucault faz uma análise aprofundada sobre isso, refletindo a respeito da forma pela qual a lógica concorrencial vai interferir na vida das pessoas, no casamento como um negócio, uma troca, assim como na criação-investimento dos filhos em sintonia com a ideia de *capital humano* (FOUCAULT, 2008b).

Foucault faz uma análise também sobre como a lógica do mercado atinge até mesmo a lei e a política penal, em que passa a ter protagonismo o aspecto econômico. O mercado descreve como que um gabarito, uma “grade” pela qual a ação governamental será medida. Se, na esteira da Revolução Francesa, o ordenamento jurídico era voltado a exercer freios ao poder de soberania, impondo limites da ordem do direito à atuação do Estado, na ordem neoliberal a questão econômica passa a ser mais determinante que o direito.

Trata-se de filtrar toda a ação do poder público em termos de jogo de oferta e procura, em termos de eficácia quanto aos dados desse jogo, em termos de custo implicado por essa intervenção do poder público no campo do mercado. Trata-se, em suma, de constituir, em relação à governamentalidade efetivamente exercida, uma crítica que não seja uma crítica simplesmente política, que não seja uma crítica simplesmente jurídica. É uma crítica mercantil, o cinismo de uma crítica mercantil oposta à ação do poder público. (...) Enquanto o século XIX havia procurado estabelecer, em face e contra a exorbitância da ação governamental, uma espécie de jurisdição administrativa que permitisse aferir a ação do poder público em termos de direito, temos aqui uma espécie de tribunal econômico que pretende aferir a ação do governo em termos estritamente de economia e de mercado. (IBIDEM, pp. 338-9)

Essa passagem de um Estado limitado pela ordem jurídica a um Estado limitado pela ordem do mercado é uma forma de adaptação e fortalecimento do poder e dos valores de nossa época.

MOTOBOY: O HOMEM-MÁQUINA DO NEOLIBERALISMO

Assim, temos que a adaptação dos corpos na contemporaneidade se dá nos moldes do mercado. A forma como esse mercado se desenvolveu ao longo do século XX passou de um ideário econômico liberal a um pensamento neoliberal, o que inaugurou uma nova maneira de pensar o trabalho.

Os pactos sociais de guerra da política liberal lembram em alguma medida a inserção do motoboy no mercado de trabalho, uma inserção precarizada que remete, como sempre, à desvalorização da vida. O pacto que o motoboy estabelece com o meio produtivo seria algo como: em busca de garantir um emprego, oferece em troca uma entrega, põe em risco a própria vida em função da atividade profissional. Segundo a descrição de Foucault dos pactos de guerra, especialmente o governo inglês, mas também o americano, propunha o seguinte trato macabro “às pessoas que tinham acabado de atravessar uma crise econômica e social muito grave: agora pedimos a vocês para darem a sua vida, mas prometemos que, feito isso, vocês manterão seus empregos até o fim dos seus dias” (FOUCAULT, 2008b, p. 298). Ainda mais desfavorável apresentam-se, depois, a política neoliberal e a ideia de capital humano, bastante representativa, mais uma vez, da forma de inserção do motoboy na economia.

Foucault traça um quadro de como os teóricos da economia capitalista contemporânea preconizam a forma de analisar a economia tendo em conta o papel do trabalho. Ele constrói um histórico do século XX a partir da análise do liberalismo americano e, depois, do neoliberalismo. Ele vê o liberalismo nos Estados Unidos, assim como o fez sob outro enfoque Weber, como emblemático de uma forma de pensar e viver, de maior abrangência do que a perspectiva do liberalismo europeu, este mais restrito à instância de governo: “O liberalismo, nos Estados Unidos, é toda uma maneira de ser e de pensar” (IBIDEM, p. 301).

Alguns elementos da política liberal americana do século XX originaram críticas estruturais de economistas do capitalismo, no segundo pós-Guerra. As críticas recaíram em especial sobre as ideias de intervencionismo estatal, o New Deal, os programas assistencialistas dos governos democratas (como os de Truman, Kennedy e Johnson), os “pactos de guerra”, o

fortalecimento da administração federal, resumidos por Foucault em três principais elementos: “a política keynesiana, os pactos sociais de guerra e o crescimento da administração federal através dos programas econômicos e sociais” (IBIDEM, p. 299)

Na aula de 14 março de 1979, do curso *Nascimento da Biopolítica*, Foucault esmiúça como foi construída a concepção neoliberal do capital humano, a partir de uma análise da obra de economistas neoliberais²⁵.

Os neoliberais não verão com simpatia nenhum desses programas de assistencialismo que acenavam com a possibilidade de alguma segurança em termos de emprego, saúde, aposentadoria àqueles que se sentiam fragilizados no pós-Guerra.²⁶

A partir da crítica a esses pontos da forma liberal, os neoliberais edificaram uma renovada reflexão teórica, inclusive com a meta de ocupar o espaço das utopias, até então restrito aos socialistas.

Os neoliberais incluem na análise econômica algo que não viam na economia clássica, que é a reflexão sobre o trabalho. Foucault pontua que esses pensadores não realizam interlocução com as ideias de Marx a respeito do trabalho, mas procuram criar uma reflexão a partir de uma perspectiva interna, das percepções do trabalhador.

Eles se perguntam: “por que é que as pessoas trabalham?” e concluem: “Do ponto de vista do trabalhador, o salário não é o preço de venda da sua força de trabalho, é uma renda”. E chegam ao ponto: o trabalho “comporta um capital” que é a competência. E esta é considerada uma máquina que está sujeita a qualidades e defeitos, como qualquer máquina..

Para os críticos neoliberais, segundo explica Foucault, a economia clássica não havia se preocupado com o trabalhador, restringia-se a levar em conta apenas as relações entre capital, terra e trabalho, sem considerar no trabalho nada além de uma questão numérica, dimensionada exclusivamente em tempo, como em Adam Smith, Ricardo e mesmo em Keynes. Não havia uma ponderação dos aspectos qualitativos do trabalho.

²⁵ Foucault analisa em especial as obras de Theodor W. Schultz (1902-1998), Prêmio Nobel de economia em 1979, e Gary Becker, que veio a ser Prêmio Nobel em 1992, oito anos após a morte de Foucault.

²⁶ Como pontua Foucault sobre o título do artigo de Henry Calvert Simons, *Program Beveridge: an unsympathetic interpretation*: “nem é preciso traduzir, o próprio título indica muito bem o sentido dessa crítica” (FOUCAULT, 2008b, p. 299).

Essa ponderação qualitativa na análise econômica do trabalho *desloca o trabalhador do papel de objeto para o papel de sujeito* e aponta a existência de reflexos econômicos resultantes das diferenças qualitativas do trabalho.

Essas diferenças são traduzidas como competências de cada trabalhador. Cada um é capaz de produzir determinados “fluxos de renda” durante uma vida produtiva finita e não homogênea ao longo do tempo. O sujeito portador de competências equivalentes a determinados fluxos de renda é comparado a uma máquina, pois comporta capital e, tal como uma máquina, meio de produção, é passível de investimentos e caminha fatalmente para a obsolescência.

Essa linha de pensamento é a que leva à ideia não mais de indivíduos, mas de empresas, em que o trabalhador se torna “empresário de si mesmo”. O capital-humano é constituído de aptidões inatas (hereditárias ou não), e aptidões adquiridas a partir de uma base educacional e ambiental, familiar, de contexto socioeconômico e cultural e aspectos médicos. Essa ideia de capital humano, somada a avanços tecnológicos que impactam produtividade, exploração de novos mercados e novas fontes de mão de obra, é que vai possibilitar o crescimento econômico dos países ocidentais e do Japão, na segunda metade do século XX.

Em razão dessa nova concepção econômica que dedica papel central à ideia de capital humano para o lucro e o crescimento econômico, todas as políticas governamentais do ocidente serão pautadas por essa ideia, e não somente as políticas econômicas. Essa “descoberta” da importância do capital humano, segundo Foucault, levará até mesmo a uma reconsideração histórica sobre as circunstâncias do crescimento econômico já nos séculos XVI e XVII. Sob essa perspectiva também passará a ser compreendida a situação dos países de terceiro mundo, cuja acanhada posição econômica deve-se muito à desvantagem comparativa de seu capital humano.

É para esse lado, de fato, que se vê claramente que se orientam as políticas econômicas, mas também as políticas sociais, mas também as políticas culturais, as políticas educacionais, de todos os países desenvolvidos. Do mesmo modo, também, a partir desse problema do capital humano, podem ser

repensados os problemas da economia do terceiro mundo. (FOUCAULT, 2008b, p. 319)

A percepção neoliberal de que para o trabalhador salário é renda transforma esse trabalhador em empresário de si mesmo e responsável pela difícil tarefa de manter seu corpo enquanto capital, capital humano, em desconsideração de outras dimensões.

Além disso, ao equiparar a condição do trabalhador à de empresário, alivia boa parte das responsabilidades do verdadeiro capital e do Estado, responsabilidades estas que, mal ou bem, nos países centrais, ainda persistiam no liberalismo. Acrescente-se a isso, ainda, mais uma dificuldade, que é a crescente exigência de um mercado cada vez mais tecnológico, em que o investimento em formação e preparo são condições para conseguir trabalho.

Os corpos disciplinados, moldados em instituições de sequestro – médicas e educacionais – cedem vez aos corpos de modulações mutáveis – aqueles que o discurso neoliberal denomina de capital humano -, dotados de flexibilidade, inteligência emocional e habilidades comunicativas consumíveis em um mercado econômico competitivo. A renda desse capital está na dependência de um alto custo de investimento que se inicia na infância e acompanha os (in)divíduos a vida toda, instituindo um controle contínuo em detrimento do exame que caracteriza uma sociedade disciplinar. Na sociedade de controle a formação não termina nunca. (TÓTORA, 2011, p. 97)

Convive com essa transição uma outra faceta do trabalho que não foi de forma alguma abandonada, que é a quantitativa. O caráter quantitativo do trabalho medido em horas se mantém e é intensificado.

Ao longo do século XX, delineia-se um novo tipo de controle do tempo do trabalhador. Com a ajuda de tecnologias, é cada vez menos necessário o espaço físico para que seja exercido o controle da produção.

Da passagem do fordismo para a acumulação flexível, tem-se a “compressão do espaço-tempo”. Torna-se claro “que a história do capitalismo tem se caracterizado pela aceleração do ritmo da vida, ao mesmo tempo em que venceu as barreiras espaciais em tal grau que por vezes o mundo parece encolher sobre nós” (HARVEY, 2005, p. 219).

Com o desenvolvimento da produção e do consumo em massa, fruto do modelo fordista, desde 1914, houve um estímulo aos “sistemas de trabalho rotinizados, inexpressivos e degradados” em paralelo a uma cooptação das organizações sindicais com a finalidade de “trocar ganhos reais de salário pela cooperação na disciplinação dos trabalhadores de acordo com o sistema fordista de produção” (IBIDEM, pp. 128-9).

No segundo pós-guerra, o fordismo ganhou mais expressão, também na Europa, não baseado exclusivamente, mas reforçado pelo Plano Marshall, conforme aponta Harvey (IBIDEM, pp. 121-134).

Desde o taylorismo, em que as teias da atividade corporativa se estenderam com a incorporação de diversos aspectos da produção e da administração produtiva – que vão das relações pessoais ao marketing, passando pela “obsolescência programada” –, a forma que o capitalismo assume torna-se mais e mais envolvente: “o fordismo do pós-guerra tem de ser visto menos como um mero sistema de produção em massa do que como um modo de vida total” (HARVEY, 2005, p. 131).

Na esteira desse movimento, intensificou-se um processo de internacionalização da economia, acompanhado de uma modernização que limava as culturas locais dos países da periferia do capitalismo.

A segunda metade do século passado assistiu a diversas reviravoltas econômicas e produtivas. De forma muito resumida e distante dos debates sobre economia, há alguns detalhes observáveis que interessam particularmente   análise dos efeitos da atividade econômica recente sobre os corpos.

Assim, interessa perceber, por exemplo, não a forma pela qual o embate de forças entre trabalhadores, empresários e Estado passou da rigidez do fordismo a uma flexibilização do processo produtivo, mas sim os efeitos desse processo, dentre os quais dois em especial: a rapidez e a mobilidade, que caracterizam os elementos aqui estudados, projetados na metáfora do motoboy.

A “acumulação flexível”, cunhada por Harvey,

envolve rápidas mudanç as dos padrões do desenvolvimento desigual, tanto entre setores como entre regiões geográficas, criando, por exemplo, um vasto movimento no emprego no chamado ‘setor de serviços’, bem como conjuntos industriais

completamente novos em regiões até então subdesenvolvidas (...) Esses poderes aumentados de flexibilidade e mobilidade permitem que os empregadores exerçam pressões mais fortes de controle do trabalho... (IBIDEM, p. 140)

Em grande velocidade, as mudanças atingem em cheio o mercado de trabalho, operando uma “rápida destruição e reconstrução de habilidades” (IBIDEM, p. 141). A demanda por novas habilidades aumenta em meio à crescente importância da circulação da economia: “Todo sistema complexo de produção envolve a organização espacial (...) O tempo de produção, associado com o tempo de circulação da troca, forma o conceito do ‘tempo de giro do capital’” (IBIDEM, p. 209).

As inovações tecnológicas avançam muito com a finalidade de acelerar os processos produtivos e de circulação. Com esse movimento e as novas habilidades necessárias, as relações de trabalho tornam-se mais flexíveis em comparação com o período liberal anterior, o que traz impactos sobre toda a vida social: “O efeito geral é, portanto, colocar no centro da modernidade capitalista a aceleração do ritmo dos processos econômicos e, em consequência, da vida social” (HARVEY, 2005, p. 210).

Em contraste com os chamados genuínos do corpo e da natureza, a rapidez passa a ser um valor inquestionável do nosso tempo e só não atinge a si própria, ou seja, a rapidez se instalou há algum tempo e não mostra pressa para ir embora, como se nota pela atualidade do trecho a seguir, uma narrativa de algumas décadas atrás:

Os telefonistas da AT&T assinam um contrato segundo o qual devem atender um telefonema a cada 28 segundos, os motoristas de caminhão se impõem extremos de resistência e quase morrem tomando pílulas para permanecer acordados, os controladores de voo passam por extremos de tensão, os operários da linha de produção usam drogas e álcool, e isso faz parte de um ritmo diário de trabalho fixado pela obtenção de lucros, e não pela elaboração de escalas de trabalho humanas. (IBIDEM, p. 211)

A determinação de um tempo de vinte e oito segundos para as telefonistas da AT&T atenderem um telefonema, assim como o teto de vinte e oito minutos para os motoboys do Habbib’s entregarem seus *deliveries*, parece fazer do número vinte e oito algo emblemático da subdivisão do tempo como

instrumento de sua compressão. Essa mesquinha precisão do “28” parece alertar: “estamos de olho e contamos com cada minuto, com cada segundo do seu tempo”.

O poder se estabelece na relação espaço-tempo, “quem domina o espaço sempre pode controlar a política de lugar” (IBIDEM, p. 213). E, com isso, cresce a importância da tecnologia voltada à superação do espaço, como expõe Harvey²⁷:

As inovações voltadas para a remoção de barreiras espaciais em todos esses aspectos têm tido imensa significação na história do capitalismo, transformando-a numa questão deveras geográfica – as estradas de ferro e o telégrafo, o automóvel, o rádio e o telefone, o avião a jato e a televisão, e a recente revolução das telecomunicações são casos em tela. (IBIDEM, p. 212)

Pensando no caso brasileiro, podemos acrescentar a esses avanços tecnológicos, ainda, a (fr)ágil motocicleta e a nova habilidade de “mobilidade” demandada na figura do motoboy. Nos países periféricos, a flexibilização das relações de trabalho do neoliberalismo encontrou menos resistência do que nos países acostumados a melhores dias, aqueles do bem-estar social. No caso do motoboy, nos moldes brasileiros, ele é parte de uma relação de trabalho precária e envolta em graves e numerosos acidentes de trânsito.

Porém, isso não pode perdurar em uma sociedade que, segundo Foucault (2005, 2008b), desde o liberalismo e estendendo-se pelo neoliberalismo, preocupa-se em prolongar a vida, evitar acidentes e doenças por intermédio de instituições de assistência, seguros, poupanças, num controle cada vez mais sofisticado.

Tem início, então, uma preocupação com a situação de risco em que se encontra esse profissional e adotam-se padrões de segurança pela via legal²⁸.

²⁷ A data original da publicação da obra citada é 1989, portanto, antes da atual ênfase na Internet, o que possivelmente pudesse ser acrescentado corroborando a tese sobre as tecnologias voltadas à superação de espaço.

²⁸ Desde 2013, em nível nacional, por resolução do Conselho Nacional de Trânsito (Contran), motoboys e mototaxistas têm que fazer curso de capacitação, usar colete com faixas reflexivas,

Neste sentido, o corpo do motoboy parece servir para ilustrar concretamente a percepção de filósofos críticos da ordem racional positivista por se assemelhar mesmo a uma máquina. Ele é um empresário de si, responsável por sua empregabilidade, pela difícil tarefa de cuidar de seu capital humano e alvo de um controle sobre sua vida que visa fazê-lo viver em nome não de uma vida plena, mas de uma função produtiva útil ao capital. Essa parece ser a mesma lógica do conceito de sustentabilidade, em que o Estado estabelece regras de proteção ambiental com um interesse que é o mesmo do pescador que dá mais linha para recolher um peixe maior.

É hora de se perguntar se um corpo bípede, que respira, com visão binocular e um cérebro de 1.400cm³ é uma forma biológica adequada. Ele não pode dar conta da quantidade, complexidade e qualidade de informações que acumulou; é intimado pela precisão, pela velocidade e pelo poder da tecnologia e está biologicamente mal equipado para se defrontar com seu novo ambiente. O corpo é uma estrutura nem muito eficiente, nem muito durável. Com frequência ele funciona mal [...] Agora é o momento de reprojeter os humanos, torna-los mais compatíveis com suas máquinas. (STELARC apud SIBILIA, 2002, p. 9)

Esse controle, que evoluiu – em somatória – do poder disciplinar à biopolítica e que passa a se dar também a céu aberto, fora da fábrica ou das instituições, por sua vez, segundo aponta André Duarte (2010) a partir de Foucault, pode originar uma resistência.

Acerca dessa possível resistência, existem hipóteses já sendo traçadas, a partir da análise das manifestações dessa biopolítica que extingue a ideia de dentro e fora, em que tudo é incluído, sem que haja espaço em que o poder dominante não está no comando. As hipóteses de resistência preveem a reunião de forças sociais em protesto.

Negri e Hardt detectam o alastramento daquilo que denominaram a biopotência plural da Multidão, manifesta em laços de cooperação social, de união afetiva e política, de subversão e escape, de protesto e criação, de inteligência e desejo. (DUARTE, 2010, p. 207)

trafegar usando antena corta-pipa e protetor de pernas para não serem multados. Também temos as leis locais que impedem a circulação em determinadas vias, dentre outras regras que visam a segurança dessa mão de obra.

Além dessa ideia de “biopotência” da multidão, outras formas de resistência, mais dispersas, parecem surgir e serão comentadas no quarto capítulo.

A PRESSA COMO MECANISMO DO BIPODER

O elo agressivo de trabalho em massa, consumo em massa e destruição em massa, iniciou um processo que ultrapassou de longe a produção bélica. (KURZ, 1998, p. 356)

A efetivação da pressa do motoboy é possibilitada pelo motor da motocicleta, sem o qual ele voltaria a ser o antiquado e lento “office boy”. A mobilidade motorizada faz parte de uma lógica recente, iniciada com a criação do automóvel no final do século XIX e fortalecida pelo entre guerras do XX. É emblemática da aceleração, do consumo, da produção em massa e da construção de indivíduos que se tornaram empresários de si.

A raiz “auto” da palavra automóvel, que deriva do grego, significa “por si próprio”, como lembra Kurz: “o ‘por si próprio’ mecânico de um tipo humano, que apenas desenvolveu a sua ‘liberdade individual’ para subjuga-la com maior certeza a uma relação mais objetivada e materializada” (KURZ, 1998, p. 352).

As formas de exercício do biopoder passam, dentre outras coisas, pela distinção econômica e pela pressa, esta como resultado da equação *tempo igual a dinheiro*.

As pessoas são julgadas por aquilo que possuem e se apressam, pois é assim que podem potencializar mais e mais o consumo: “os indivíduos somente são avaliados, e se auto-avaliam, segundo seus rendimentos monetários, da mesma forma sua individualidade foi engolida pelas suas próprias criações tecnológicas. Os homens só se reconhecem segundo as suas marcas de carro (‘aquele é do Opala Manta’, ‘ele é o do Gol GTI’ e ‘o outro é o da BMW azul’, etc.)” (IBIDEM, pp. 352-3).

Quanto mais se acelera, mais se atende ao chamado desse biopoder materializado no ritmo da sociedade de consumo. Em mais um aparente contrassenso, quanto mais se corre, mais se é capturado.

Aquele Estado cioso da saúde, da educação, da segurança de sua população agora torna-se exíguo. Passa a regulamentar, mais do que a agir. E o faz de acordo com as “regras do jogo” convenientes ao mercado, à concorrência.

Com o Estado reduzido, cada pessoa torna-se responsável por se conformar (*enformar*) adequadamente às regras de jogo, em um ambiente que não tem mais aversão ao degenerado, mas apresenta possibilidades de inserção a todas as minorias: “haveria uma tolerância concedida aos indivíduos e às práticas minoritárias, na qual haveria uma ação, não sobre os jogadores do jogo, mas sobre as regras do jogo” (FOUCAULT, 2008b, p. 354). Esse é um contexto em que a resistência torna-se mais difícil, numa intervenção mais sutil do poder do Estado.

Conforme aponta Lazzarato, Foucault analisa de forma original a maneira pela qual o poder e a economia articulam-se em conjunto com outras esferas da vida social na criação de um ambiente do qual é difícil escapar: “Foucault introduz uma novidade notável na história do capitalismo: o problema da relação entre economia e política é resolvido por técnicas e dispositivos que não proveem nem da política, nem da economia” (LAZZARATO, 2008, p. 41).

O liberalismo está sempre pronto para criar novos mecanismos, que se somam aos já existentes, que lhe garantam adaptação e sobrevivência.

De forma esquemática, pode-se dizer que a biopolítica, que nasce no liberalismo, não exclui os dispositivos da sociedade disciplinar, mas passa a lidar, também, com o manejo de populações, no contexto de um Estado que cuida da saúde, da segurança etc. de suas populações, entendidas estas como constituintes de um determinado território.

A biopolítica é exercida de fora para dentro, a partir de um poder de Estado, um governo, exercido sobre uma população. Mesmo com os esforços na criação de dispositivos do poder disciplinar e do biopoder, o liberalismo não se torna imune a novos colapsos. Surge, então, a necessidade de novos dispositivos. O mercado não prescinde do Estado para lhe criar as condições de funcionamento.

O mercado, por exemplo, é um regulador econômico e social geral, mas ele não é, entretanto, um mecanismo natural que encontraríamos na base da sociedade, como pensam os marxistas e os liberais clássicos. Ao contrário, os mecanismos do mercado (os preços, as leis da oferta e da procura) são frágeis. É preciso, a cada vez, criar as condições que os façam funcionar. A governamentalidade assume o mercado como aquilo que limita a intervenção do Estado, mas não para neutralizar suas intervenções, e sim para as requalificar. A relação entre Estado e mercado é muito bem esclarecida pela teoria e pela prática dos ordoliberalis alemães. (IBIDEM, p. 48)

Passa-s a um novo estágio, na segunda metade do século XX – novamente numa adição, antes do que numa substituição –: o do neoliberalismo americano e também do ordoliberalismo alemão, nos quais, em lugar de o governo ser exercido precipuamente sobre a população, ele alcança também uma forma difusa, mais abrangente e persuasiva, insinuante.

A governamentalidade, a condução da conduta, a administração, a gestão passa a ser individualizada, privatizada, culminando com a criação dos empresários de si.

A governamentalidade é um conceito desenvolvido por Foucault (2008a; 2012a) a partir de uma detalhada análise histórica que se debruça sobre o poder pastoral, não presente entre os gregos da Antiguidade, nem no Império Romano, mas comum nas diversas religiões orientais, especialmente na sociedade hebraica, desterritorializada.

A governamentalidade instala-se a partir de três elementos: o modelo pastoral, o modelo diplomático-militar e o modelo de governo instrumentalizado pela polícia. Um resumo de Foucault, o qual ele chama de grosseiro e inexato de tão global, é muito interessante para o nosso caso:

Primeiro, o Estado de justiça, nascido em uma territorialidade de tipo feudal e que correspondia, em geral, a uma sociedade da lei (...) Em segundo lugar, o Estado administrativo nascido nos séculos XV e XVI, em uma territorialidade de tipo fronteira e não mais feudal. Estado administrativo que correspondia a uma sociedade de regulamentos e disciplinas. Enfim, um Estado de governo que não é mais especialmente definido por sua territorialidade, pela superfície ocupada, mas por uma massa: a massa da população, com seu volume, sua densidade, com,

certamente, o território sobre o qual ela se estende, mas que não é dela senão um componente. (FOUCAULT, 2012a, p. 298)

A governamentalidade traz a ideia de governo da conduta, que, no neoliberalismo se instrumentaliza estrategicamente para encorajar a atuação produtiva, calculista, dentro da lógica do *homo oeconomicus*²⁹, e engloba tanto a dimensão econômica como a jurídica.

A regra do jogo é fabricar sujeitos produtivos, não importando se fazem ou não parte de minorias. Do interesse sobre as populações, passa-se a um interesse sobre a sociedade, em cada microterritório, nas comunidades, contemplando minorias raciais, sexuais ou outras quaisquer.

Para que a governamentalidade conserve seu caráter global, para que ela não se separe em duas ramificações (arte de governar economicamente e arte de governar juridicamente), o liberalismo inventa e experimenta um conjunto de técnicas (de governo) que se exercem sobre um novo plano de referência e que Foucault chama a 'sociedade civil', a 'sociedade', ou o 'social'. (LAZZARATO, 2008, p. 43)

A regra do jogo é dada pelas leis e pelo que Foucault (2008b) denomina como “enforço”, ou, *enforcement of law*, que inclui práticas que judicializam e levam a uma participação, à ideia de parceria, em que todos se tornam responsáveis e interessados em desencorajar violações. Estas são formas de operacionalizar um governo sobre as condutas.

À medida em que todos se tornam empreendedores, investidores, o interesse por um governo se pulveriza, saindo da esfera política e indo à esfera da vida cotidiana, dentro de um ambiente onde o que importa é produzir.

O *enforcement* é uma tecnologia que se exerce sobre o ambiente, tem a ver com a aplicação calculada da lei e das penalizações necessárias à garantia da produção que determina condutas que são esperadas de todos. Não se trata só de uma normalização, mas também da inclusão das minorias “não normais” na lógica, nas regras do jogo.

²⁹ *Homo oeconomicus* pela definição de Hamann (2012, p. 99): “uma forma de subjetividade historicamente específica constituída como um ‘átomo’ de interesse próprio, livre e autônomo”; e pela definição de Lazzarato (2008, p. 44): “é o parceiro, o ‘face a face’, o elemento de base da nova razão governamental que se formula a partir do século XVIII”.

Foucault trata desse movimento especialmente com os exemplos dos Estados Unidos, o neoliberalismo, e da Alemanha, o ordoliberalismo. Suas práticas incluem um rompimento com a política social do liberalismo ao não reconhecerem o valor de ações que buscam compensar os efeitos econômicos da produção de riquezas, pois isto não faz mais parte das regras do jogo, antes, contradiz o jogo; trata-se de criar práticas sintonizadas com o consumo, o emprego, o crescimento econômico. Isto marcou as políticas econômicas no pós-guerra dos países centrais do capitalismo europeu e americano.

Os dispositivos disciplinares, exercidos de fora para dentro, convivem com os dispositivos de segurança, cada um com sua função, “Se as disciplinas dirigem-se ao corpo individual, os dispositivos de segurança têm como objeto o corpo-espécie” (TÓTORA, 2011, p. 88).

A segurança e a conceituação do corpo-espécie fazem parte daquilo que Foucault (2014) chamou de biopoder, que é a preocupação com a população e não mais com o indivíduo.

São os dispositivos de segurança, claramente, os que favorecem a “liberdade” do motoboy para que ele possa correr atrás dos interesses do mercado, por meio de seu “empreendimento”.

A disciplina aprisiona, fixa limites e fronteiras, ao passo que a segurança garante e assegura a circulação. A primeira impede, a segunda deixa fazer, incita, favorece, solicita. A primeira limita a liberdade, a segunda é fabricante, produtora de liberdade (liberdade da empresa ou do indivíduo empreendedor). A disciplina é centrípeta, ela concentra, ela aprisiona; a segunda é centrífuga, ela alarga, ela integra sem cessar novos elementos na arte de governar. (LAZZARATO, 2008, p. 46)

Na sociedade de controle (Deleuze, 2008), em que os mecanismos de poder deslocam-se, tornam-se mais sutis, ganham uma adesão de todos, suprimindo o espaço do fora, cabe notar que a velocidade é responsável pela limitação de resistências.

Na sociedade de controle, o corpo da população deixa de ser o alvo do Estado. Não se pretende mais dele extrair, pela disciplina, o máximo de energias econômicas para reduzir as forças políticas de resistências, esperando docilidades. Persegue-se a convocação à participação numa velocidade capaz de suprimir resistências, integrando a todos. Uma nova

era de produtividade toma a dianteira e desloca-se para o interior do corpo, para os nervos, superando a mecânica industrial para afirmar a programática computacional. (PASSETI, 2004)

A velocidade computacional de nosso tempo nos tira a degustação do caminho no percurso da vida.

CAPÍTULO IV – DEVAGAR COM A GRAVIDADE

Não é nunca o princípio ou o fim que são interessantes, o princípio e o fim são pontos. O interessante é o meio.
(DELEUZE; PARNET, 2004, p. 54)

Parece que esquecemos da graça que tem o percurso, visando somente o final. Vive-se uma realidade sisuda, voltada especialmente ao trabalho, mais que a qualquer outro evento da vida.

A ciência é uma conquista humana empregada em aplicação errada, a serviço do trabalho como valor absoluto, da austeridade. Nietzsche, ao contrário, falava da *gaia ciência*, a ciência alegre.

Vive-se numa inércia da pressa constante, da qual não parece haver meios de escapar. Contrariando a sisudez própria da verdade do trabalho e da pressa, o riso parece ser capaz de romper com a paralisia que nos embaraça, esse medo que nos faz ficar parados – paradoxalmente parados no corupio da pressa. O riso é como um salto para fora do mesmo lugar. Os aforismos 19 e 20 da Quarta Parte de *Assim Falou Zaratustra* trazem um convite de Nietzsche para a dança e o riso. Foi dividido em quatro partes para permitir uma degustação:

1 – Para dançar não há exigências – A sisudez de nossos tempos impõe padrões para cada ação. O trecho a seguir convida os homens a dançar, a ficar de pernas para o ar, independentemente das características corpóreas do dançarino, sem censura, sem receio da loucura.

Levantai vossos corações, meus irmãos, bem alto, mais alto! E sem esquecer-vos das pernas! Levantai também as pernas, ó exímios dançarinos; e, ainda melhor: ponde-vos de pernas para o ar!

Também na felicidade há animais lerdos, **há pés de chumbo de nascença**. Singulares são seus esforços: como um elefante que tentasse pôr-se de pernas para o ar.

Mas ainda **é melhor estar louco de felicidade do que de infelicidade**, melhor é dançar com pés de chumbo do que caminhar capengando. Aprendei isto, portanto, da minha sabedoria: também a pior das coisas tem dois bons reversos –

– também a pior das coisas tem boas pernas para dançar; aprendei, portanto, vós mesmos, ó homens superiores, a apoiar-

vos firmemente nas vossas pernas! (NIETZSCHE, 2005, § 19-20)

2 – Os palhaços tristes – Em uma sociedade como a nossa que se impõe uma felicidade obrigatória e aparente, o humor é banalizado em peças vulgares e insistentes. Este é um humor triste, não faz parte de um contexto de vida intensa:

Desaprendei, portanto, a agoniar-vos e toda a tristeza plebeia!
Quão tristes parecem-se, hoje em dia, até os palhaços da plebe!
Mas o dia de hoje é da plebe. (IBIDEM)

3 – A fúria de um vento é conselheira – É bonita e inspiradora a descrição da poderosa dança do vento, exemplo a se imitar:

Fazei como o vento, quando se precipita das suas cavernas montanas: quer dançar ao som do seu próprio assovio e os mares estremecem e trepidam sob o bater dos seus pés. (...) (IBIDEM)

4 – Dançar e rir para além de nós mesmos – Nietzsche convida à dança e ao riso, sem depender de condições. Convida a ir além, a enxergar o que há de possibilidades para além dos fracassos.

E é isto o que tendes de pior, ó homens superiores: que nenhum de vós aprendeu a dançar como convém – a dançar para além de vós mesmos! Que importância tem, se vos malograstes?
Quantas coisas ainda são possíveis? *Aprende*, portanto, a rir para além de vós mesmos! Levantai vossos corações, ó exímios dançarinos, bem alto, mais alto! Sem esquecer-vos, tampouco, do bom riso!
Esta coroa do homem ridente, esta coroa de rosas entrelaçadas: a vós, meus irmãos, atiro esta coroa! Eu santifiquei o riso; ó homens superiores, aprendei – a rir! (IBIDEM)

Rir de si próprio é, para Nietzsche, o início da sabedoria. Levar-se a sério traz o espírito de gravidade que puxa para baixo. A risada é um recurso do forte para se manter em um nível mais alto. A sensação de força e alegria andam juntas. Aquele que vive intensamente a dor, o sofrimento, as inconsistências e inconstâncias da vida é que pode rir-se de si, num riso genuíno.

Se, como visto anteriormente, o homem já conheceu momentos mais agradáveis, menos apressados e mais intensos num passado, significa que é possível haver uma lógica diferente desta de hoje – da pressa sufocante.

É preciso manter a memória de um período mais luminoso do passado como estímulo para a criação de algo igualmente intenso no presente. E criar algo no presente não é voltar àquele passado luminoso, não! É buscar algo novo, feito com os elementos e forças que existem hoje. Não seria o caso de restaurar o passado tal qual ele foi.

A realidade de uma vida constantemente acelerada desvaloriza a própria pressa, na medida em que tudo fica igualmente urgente e indiferente, sem uma hierarquia de importância para a vida. A pressa extremada e constante a serviço da produtividade, do mercado, prejudica até mesmo a própria produtividade, pois ocorrem os afastamentos do trabalho por estresse. Há despesas com as consequências da pressa: gastos de tempo, dinheiro, saúde; perda de clientes; impacto em lucro, acidentes de motoboys com suas motocicletas...

Há momentos, como é óbvio, em que é importante, razoável ou crucial ter pressa, mas, como não parece tão óbvio em nosso mundo, esses momentos urgentes não são todos os momentos de nossas vidas.

A pressa que se tem quando é necessária uma rápida ação para salvar uma vida, a pressa de uma criança para alcançar aquilo que ardentemente deseja, a de um animal diante da presa (e vice-versa) são “pressas” oportunas, em seu lugar próprio. A pressa que se questiona é aquela absoluta, constante, a pressa da produtividade, que eleva o trabalho à máxima importância, que imprime um modo de vida sisudo, triste, autoritário, imposto a partir de fora e de cima, uma regra ditada pela corrida do ouro. Esta é uma pressa sem sentido, que leva à morte.

Minha pressa é assim: vamos começar isso logo para terminar logo, encerrar logo esse dia e dormir logo; acordar logo, tocar em frente logo, envelhecer logo, morrer logo. (KEHL, 2009, p. 274)

Para inverter essa “mania” de pressa absoluta, que nos leva mais rapidamente ao túbulo e sem experimentar a vida, que tal exagerar no contrário?

Fazer sexo por horas seguidas; refeições lentas que incluem longa sequência de pratos preparados com ingredientes especiais, produzidos da melhor forma, sem rapidez, e com uma degustação vagarosa de cada item; caminhar lentamente pelas ruas; criar os filhos com tempo suficiente para desperdiçar?

São exemplos tratados no livro *Devagar*, de Carl Honoré, descrição de um crescente movimento global, contrário à pressa constante.

O MOVIMENTO DEVAGAR

a velocidade mental não pode ser medida e não permite comparações ou disputas, nem pode dispor os resultados obtidos numa perspectiva histórica. A velocidade mental vale por si mesma, pelo prazer que proporciona àqueles que são sensíveis a esse prazer, e não pela utilidade prática que se possa extrair dela. (CALVINO, 2012, p. 58)

É possível ter velocidade mental, sem uma correspondente agitação física. É possível pensar, refletir, usar a razão, de forma descolada da realidade da pressa “racional”, produtiva, útil, que nos impinge para frente, sem que possamos, tamanha a urgência, ver sequer se o que está à frente é um precipício. Quer parecer que, pelo contrário, a pressa tem impedido muitos de nós de pensar adequadamente. Muitas vezes, é devagar que conseguimos chegar a algumas conclusões preciosas.

O movimento *Devagar* não poderia deixar de ser tratado nesta análise. A apresentação das informações a seguir é feita com a escusa de parecer panfletária, tendo como intenção realçar a mais preciosa característica do movimento *Devagar* para o nosso trabalho: o fato de ser atual e significar uma força contrária à lógica quase incontestada da *pressa capturada pela produtividade sem fim*.

Pode-se argumentar que resistências como essa representada pelo *Devagar* não se inserem na realidade daqueles que, como o motoboy, são obrigados a correr como meio de vida (ou não seríamos todos nós obrigados a

correr como meio de vida no mundo contemporâneo?). A questão é que, por se tratar de uma tentativa de resistência, a ideia é que essa resistência seja capaz de negar, de interromper a lógica da pressa. Sendo a pressa algo contagiante, como visto, capaz de se expandir, temos um indicativo de que seu contrário teria a mesma capacidade. E imagina-se que o impulso da ânsia dos instintos até agora represados seria ainda uma importante ajuda para robustecer essa resistência. Os vasos são comunicantes, seria algo como: não adianta o motoboy correr para me entregar algo se eu não estou no mesmo ritmo, na mesma intensidade de aceleração, se eu nem mesmo estou aguardando essa encomenda urgente. A ideia é que a resistência comece a quebrar a cadeia, num efeito dominó.

Devagar é uma obra dedicada a analisar o preço que se paga pela pressa e formas de contrariar sua uniformização. A pressa é vista como um vício, uma “idolatria” que se construiu em torno da velocidade. Seu autor, Carl Honoré, passou por uma espécie de despertar de uma vida acelerada e sem sentido. A gota d’água foi quando se imaginou com pressa para terminar logo e se desincumbir de ler historinhas para o filho. Sentiu de forma particular, na pele, a falta de sentido da vida na pressa constante.

Seu livro *Devagar* é a base principal das informações sobre o movimento de mesmo nome, apresentadas neste capítulo.

Honoré sentiu esse despertar do torpor da pressa e partiu em busca de um sentido, de uma vida em que cada coisa tivesse seu próprio tempo. Não se trata de ralentar todos os ritmos indeterminadamente. Trata-se de respeitar o tempo de cada coisa e de respeitar o ritmo que cada um deseja estabelecer para si a cada momento.

Nessa ideia é que Honoré defende um compasso menos mecânico e mais musical, em sintonia com o chamado “tempo giusto” dos músicos: “Procure viver naquilo que os músicos chamam de *tempo giusto* – o andamento certo” (HONORÉ, 2005, p. 27).

É nesse sentido que Honoré cita o criador do movimento internacional *Slow Food*, Carlo Petrini, que defende a autodeterminação sobre o próprio ritmo de cada um a cada momento: “Se hoje eu quiser andar depressa, vou depressa; se amanhã quiser andar devagar, vou devagar. Estamos lutando

pelo direito de determinar nosso próprio andamento.” (PETRINI apud HONORÉ, 2005, p. 28)

O movimento *Devagar* surge em ilhas, não há um agrupamento ou uma organização única, compõe-se de sutis resistências em relação ao modo pelo qual a voragem do atual estágio econômico globalizado assola a natureza e o ritmo da vida. É um movimento de mudança que supõe uma verdadeira revolução no estilo de vida sob a lógica acelerada. Mexe com várias dimensões: alimentação, relacionamentos, vivências, sexo, educação, trabalho etc.

Segundo Honoré, quando escreveu *Devagar*, em 2002, já era visível a materialização dessa ideia de mudança de ritmo em movimentos de desaceleração, valorização da preguiça, educação devagar, rede de “cidades do bem viver”, além do precursor *Slow Food*.

São movimentos que se espalham por Europa, Estados Unidos, Japão, Brasil, dentre outros lugares, e hoje, passada mais de uma década da primeira edição do *Devagar* e da divulgação das ideias de Petrini, o movimento continua crescente, porém, como seria de se esperar, sem pressa, sem pressão.

Trata-se de uma atitude contrária à homogeneização, em sintonia com iniciativas de reconhecimento da riqueza que há somente na diversidade.

Embora sem pressa, o movimento mostra naturalidade ao se expandir em muitas direções, valorizando a produção em pequenos negócios, agricultura autóctone, produtos artesanais, naturais e resultantes de práticas menos impactantes ao meio-ambiente. Sem se falar em contraposição direta ao capitalismo, é, na verdade, enquanto resistência, um importante componente do jogo de forças contemporâneo, descrito por Foucault.

A ideia de destinar mais tempo aos filhos, à preguiça, ao prazer, à convivência aparece como redentora aos olhos de crescentes porções de habitantes urbanos, em uma sociedade que assiste, estarecida, ao germe de um futuro benjaminiano, sem colorido, aquele futuro em que estarão adultas as crianças de hoje: “Em todo o mundo industrializado, as crianças de volta da escola encontram suas casas vazias, sem ninguém para ouvir suas histórias, seus problemas, suas conquistas e seus medos” (HONORÉ, 2005, p. 20).

A descrição, por Honoré, da forma pela qual a velocidade ganhou espaço no rastro da Revolução Industrial mostra um especial fascínio vivido na época, dado pela técnica. A atmosfera em que se vivenciaram aqueles avanços

tecnológicos era muito atraente. Eram dias inebriantes, que fortaleciam o apreço pela pressa, numa imagem ilusória – sabe-se hoje – de intensidade.

À medida que se disseminavam a industrialização e a urbanização, o século XIX assistiu a um infindável desfile de invenções destinadas a ajudar as pessoas a viajar, trabalhar e se comunicar com mais rapidez. (...) A primeira linha do metrô londrino foi inaugurada em 1863; Berlim deu a partida em seu primeiro bonde elétrico em 1879³⁰; a Otis lançou a primeira escada rolante em 1900. Em 1913, saíram da primeira linha de montagem do mundo os automóveis Ford modelo T. As comunicações também ganharam velocidade com o início das operações do telégrafo em 1837, seguido pelo primeiro cabo transatlântico em 1866 e, dez anos depois, pelo telefone e o rádio sem fio. (IBIDEM, p. 37)

A ideia que vem à tona é a de que esse potencial técnico empolgante foi destinado a um triste desenrolar: o da pressa dedicada ao trabalho, ao mau humor, mas parece que poderia ser diferente. A ideia de um mundo com menos pressa dedicada à produtividade sem fim não requer que se deixe de aproveitar as delícias do avanço tecnológico. Não é o avanço tecnológico que manda no ritmo, sem nosso consentimento. Seria um deleite haver mais tempo para saborear as conquistas humanas, a tecnologia, como se deve.

DEVAGAR SE AVANÇA

Neste desfecho da análise da pressa que marca a contemporaneidade, é importante afastar a conclusão de que a possibilidade de uma vida mais intensa ficou encerrada na Antiguidade da tragédia grega, não havendo mais possibilidade de uma saída inédita. Esta é uma conclusão que poderia ter sido inspirada pela descrição nostálgica de um período que não pode mais voltar.

³⁰ A título de curiosidade, em São Paulo (depois de Rio de Janeiro, Salvador, Manaus e Santos), o primeiro bonde elétrico data de 1900, como visto no capítulo **Sem Héstia: a construção histórica da cidade do motoboy**.

Porém, vive-se um meio de cultura que, embora sombrio, vê brotar algumas novas perspectivas, alguns focos de resistência à aceleração mal-humorada.

Essa ideia de resistência à lógica que nos retira toda intensidade do interesse pela vida não vem de recobrar algo já vivido, mas de criar novas rotas. Trata-se de uma atitude extemporânea de distanciamento e crítica em relação aos valores contemporâneos. E a insensatez da *pressa capturada pela produtividade sem fim* é nossa aliada na missão de evidenciar o ridículo de seu propósito e consequência.

–“Será que realmente faria sentido ler Proust em alta velocidade, fazer amor na metade do tempo ou cozinhar todas as refeições no micro-ondas?” (HONORÉ, 2005, p. 49).

–Sim, faz todo sentido. Posso contar mais rápido a todos que li Proust, compor uma bela estatística de pessoas que fazem sexo muitas vezes e ficar logo livre da tarefa de fazer uma refeição para poder ir mais rápido à academia perder peso.

Vive-se em uma lógica de jornada, de tempo produtivo, onde a pressa funciona como captura.

Um princípio do movimento *Devagar*, demonstrado ao longo do livro de mesmo nome, é não haver condição para participar dele. O movimento é protagonizado por “desaceleradores” que “são exatamente aqueles cidadãos ativos que encontramos em qualquer parte do mundo – advogados, consultores, médicos, arquitetos, professores” (IBIDEM, p. 53).

A ideia é perverter a lógica da pressa produtiva, à qual não somos obrigados a obedecer o tempo todo e para sempre.

Para usar um exemplo de Honoré, um médico pode se recusar a atender com a máxima rapidez e resolver estender-se na consulta a fim de conversar mais tempo com o paciente.

Conforme análise de Foucault tratada no terceiro capítulo, subitem “O corpo como alvo da medicalização”, a medicina passou a cuidar da mão de obra, não mais do indivíduo, e isso quebrou a relação médico-paciente, favorecendo a rapidez, a pressa nessa relação.

Assim também se comportam outras esferas de atuação, social e profissional, que voltam sua atenção exclusivamente às ações que são

necessárias à produtividade econômica, como vemos acontecer também com as escolas, dentre tantos outros exemplos.

A ideia de alguns dos movimentos atuais de resistência é criar novas perspectivas, sem sequer ter como bandeira a destruição do capitalismo globalizado. É poder-se viver os prazeres sem culpa de atividades tranquilas como jardinagem, leitura, caminhada, observação da natureza ou uma brincadeira com um animalzinho doméstico.

Pode parecer muito estúpido tudo isso: imaginar que ficar observando algo, “sem produzir nada” (produzir o quê?), tem valor. Coisa ilógica. Quem ganha com isso? O que se faz com isso? Onde está o proveito, a materialidade de tal disparate, o resultado? Vamos pegar o carro, logo, em direção ao trabalho, e parar de perder tempo com bobagem. Vamos atrás de metas e resultados, tudo mensurável, por favor!

O movimento *Devagar* acontece de forma dispersa. Segundo relata Honoré, há um grupo que se reúne anualmente, chamado *Sociedade para a Desaceleração do Tempo*, e, além dele, diversas outras iniciativas com o mesmo intuito ao redor do mundo.

O *Slow Food*, tradicional exemplo da lógica do *Devagar*, é um movimento que associa a tranquilidade, o *tempo giusto* para a alimentação com uma produção de menor impacto ambiental.

O movimento do *Devagar* espalha-se por diversas atividades humanas básicas, como a alimentação e o sexo, e expande-se também em direção a práticas menos destrutivas em relação à vida natural e dos trabalhadores envolvidos na produção. O sabor e o prazer vêm a reboque.

A Itália e os italianos tiveram um papel de protagonismo nesse movimento, desde a invenção do *Slow Food* por Carlo Petrini, até a criação do *Città Slow*³¹.

³¹ Quando Honoré escreveu o livro *Devagar*, eram 30 cidades. Atualizado o dado para novembro de 2015, são 209 cidades afiliadas, distribuídas nos cinco continentes, em 30 países, dos quais não faz parte o Brasil. Disponível em: <http://www.cittaslow.org/download/DocumentiUfficiali/CITTASLOW_LIST_november_2015.pdf>. Acesso em: 12 jan. 2016. O movimento Città Slow foi criado em 1999 a partir do *insight* de um prefeito de uma pequena cidade da Toscana. O movimento teve como inspiração uma forma diferente de pensar o desenvolvimento, privilegiando a qualidade de vida – respeito à saúde dos habitantes, às vocações produtivas locais, à paisagem, à vivência das estações do ano, criação de espaços para a arte e a convivência etc. O movimento foi englobado por outros prefeitos da região até se espalhar por muitas outras cidades italianas e de outros países. Disponível em: <<http://www.cittaslow.org/section/association>>. Acesso em: 12 jan. 2016.

Essa ideia de *Città Slow* rompe com “a cidade do motoboy”, apressada e caótica. A ideia é que nessas cidades exista um filtro para selecionar as ações, um cuidado com o bem-estar, como no exemplo da cidade Bra, na Itália. Essa cidade com o sugestivo nome de Bra, primeira metade do nome do nosso país, tem jeito de ser mesmo um lugar especial:

No centro histórico da cidade, algumas ruas foram fechadas ao tráfego, sendo proibidos também as cadeias de supermercados e os luminosos de neon chamativos demais. Os melhores imóveis comerciais são destinados a pequenos negócios familiares – entre eles lojas de tecidos manufaturados e carnes especiais. A prefeitura subsidia reformas de prédios que utilizam o estuque cor de mel e as telhas vermelhas típicos da região. As lanchonetes de hospitais e escolas passaram a servir pratos tradicionais feitos com frutas e legumes orgânicos da região, no lugar de refeições industrializadas e produtos de fornecedores de outras regiões. **Para que não haja perigo de cair por descuido no excesso de trabalho, e também de acordo com a tradição italiana, todas as pequenas lojas de alimentos de Bra fecham às quintas-feiras e aos domingos.** (HONORÉ, 2005, p. 106, grifo não existente no original)

Felizmente, a discordância em relação ao ritmo da pressa constante, bastante identificado com os valores de uma sociedade que privilegia o trabalho, difunde-se para além das fronteiras europeias, como exemplificado a seguir.

DEVAGAR COM O TRABALHO

No verão

Com o suor de nosso rosto
Devemos comer nosso pão?
Com suor é melhor nada comer,
Na opinião de médicos sábios.
A estrela de Sírio acena: o que há?
O que quer dizer seu aceno de fogo?
Com o suor de nosso rosto
Devemos beber nosso vinho! (NIETZSCHE, 2002, pp. 35-7)

Mais vale um vinho...

Tarefas em excesso, a ideia de que devemos dar prioridade ao trabalho, a convicção de que primeiro vem o dever de trabalhar sobre todo o resto, conforme já explorado, são elementos da concepção de vida que mais reforça a pressa permanente. Alguns fatores contribuem para que o trabalho assuma essa dimensão exagerada na vida do homem contemporâneo. O principal é o desejo insaciável de ganhar mais para consumir mais, reforçado pela adoção da comunicação por via tecnológica, o que produz um estado de *stand by* para demandas do trabalho e do consumo.

Além disso, existe um ritmo próprio que o computador nos impõe, acelerado – trata-se da velocidade computacional, já mencionada. Essa é uma velocidade obsessiva. Uma conta complexa, que hoje pode ser feita em alguns segundos no computador, no passado levava dias, meses, anos, o que nos legava intervalos de tempo, entremeados ao trabalho, que não eram dedicados à produção.

Hoje, os intervalos do trabalho rareiam. E, além do mais, os intervalos são concebidos como pausas para recuperação e preparação para uma nova jornada produtiva, e não como um tempo para si, para qualquer coisa que se deseje. Entramos apenas no modo “descanso de tela”.

Tudo funciona no entorno do trabalho e em sua função. Tudo tem que ter uma utilidade - e que seja aparente.

Como reforço, a pressa faz com que não se consiga pensar e isso é um elemento de sua força, de sua eficiência como biopoder: a própria pressa constante não permite que se pense que a pressa é constante e que não há necessidade real para que assim seja.

Não sobra tempo para refletir que não é necessário sequer pensar, ouvir, estar alerta. Não, não é necessário fazer algo com aparência de útil o tempo todo. Nesse sentido é tão forte e claro o trecho a seguir de Kafka, somente sua leitura já chega para aliviar alguma tensão:

Não precisamos nem sair do quarto. Basta ficar sentado à mesa, escutando. Nem mesmo escutar, simplesmente esperar. Sequer esperar, apenas ficar quieto e solitário. O mundo haverá de se oferecer livremente a você, para ser desvendado. Ele não tem escolha. Terá de se desenrolar em êxtase aos seus pés. (KAFKA apud HONORÉ, 2005, pp. 248-9)

O movimento *Devagar*, descrito no livro homônimo de Honoré, como já dito, não tem a intenção de questionar o capitalismo. Há que se estender o estudo da questão da lentidão para incluir na discussão os entraves sociais à adoção efetiva de um mundo mais lento. Há que se associar estudos sobre as práticas escravizantes do capitalismo contemporâneo nas periferias globais com aqueles voltados à diminuição da pressa.

Porém, ao tratar “apenas” da forma apressada da sociedade em que vivemos e suas conexões, analisando essa pressa e possibilidades de resistência em diversas áreas como educação de crianças, trabalho, alimentação e lazer, o livro de Honoré acena com uma dinâmica nova que parece nascer já rompendo com toda uma lógica capitalista em larga escala e seus reflexos.

Honoré faz uma crítica à pressa sob uma perspectiva interna à própria lógica capitalista da produtividade, por exemplo, ao alertar para o fato de que um trabalho massacrante faz o trabalhador render menos e ter menos qualidade, o que impacta a lucratividade.

Em favor de uma imparcialidade, o livro não aponta apenas o sucesso do modo mais vagaroso. Indica que há, como se sabe, um movimento de emigração das vagas de emprego daqueles países que adotam uma jornada menor, como é o caso da França. Com essa observação, Honoré pondera que uma ação isolada pode por vezes gerar esse tipo de efeito nefasto, como a evasão de empregos de um país que adota regras de trabalho menos rígidas (com os trabalhadores) para países com regras mais rígidas, que permitem jornadas maiores.

Segundo elencou o autor, em todo o mundo há diversos movimentos contrários a essa pressa constante a serviço da produtividade. Também cresce uma atitude individual avessa a ela. O livro descreve muitos exemplos de atitudes tomadas a partir dessa preocupação, o que só apresentou tendência de crescimento nos anos posteriores, até hoje.

Alguns exemplos que se referem ao mundo do trabalho são particularmente interessantes para esta análise da pressa motivada pela produtividade, a pressa do motoboy, essa concepção de vida como algo que deve servir prioritariamente ao trabalho.

A diversidade, a disseminação e a criatividade das iniciativas parecem apontar para uma força com potencial de desestabilizar a lógica hegemônica da pressa constante a serviço da produtividade. Honoré reuniu uma extensa lista de exemplos. Abaixo são reproduzidos alguns que, a despeito dos problemas que surgem das iniciativas, como no caso da redução de jornada francesa³², demonstram que existe uma força contrária pujante e com fôlego jovem.

A percepção de que o trabalho toma mais tempo do que se deseja cresce em todo o mundo.

Em recente levantamento internacional realizado por economistas da Universidade de Warwick e do Dartmouth College, 70% dos entrevistados em vinte e sete países afirmaram que queriam melhor equilíbrio entre o trabalho e a vida. (HONORÉ, 2005, p. 218)

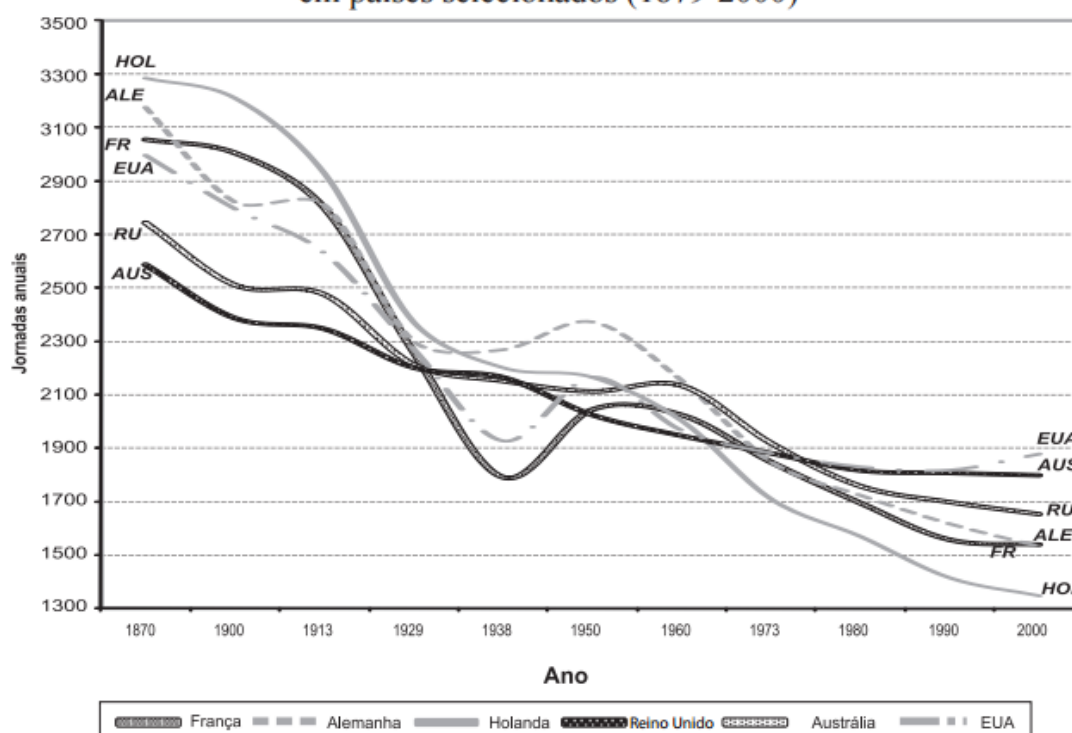
A jornada de trabalho veio decrescendo ao longo do século XX³³. O gráfico abaixo mostra que a jornada diminuiu quase pela metade, em média, entre os anos 1870 e 2000 em países selecionados para a análise: França, Alemanha, Holanda, Reino Unido, Austrália e Estados Unidos.³⁴

³² Com a redução de jornada na França para 35 horas, no final do século passado, alguns problemas surgem, além da fuga de vagas de empregos: aumento do controle dos patrões sobre os pequenos intervalos para café e banheiro; acúmulo de tarefas em menor tempo; redução de investimentos estrangeiros no país etc.

³³ Segundo o relatório *Duração do Trabalho em Todo o Mundo: tendências de jornadas de trabalho, legislação e políticas numa perspectiva global comparada*, da OIT, apesar da dificuldade encontrada para a obtenção de dados históricos para uma análise mais detalhada, é consistente a tendência de redução da jornada média em todo o mundo durante o século XX: “Maddison (1995) fez uma avaliação da jornada anual de trabalho para o período 1870-1992, na Europa, na América do Norte e na Austrália, mostrando que estava, nesses países, em torno de 2.900 horas em 1870, declinando gradualmente desde então e chegando, em 1992, quase à metade. A tendência geral é de um declínio consistente e homogêneo da jornada anual de trabalho no século XX” (LEE; MCCANN; MESSENGER, 2009, p. 24).

³⁴ Reproduzido de LEE; MCCANN; MESSENGER, 2009, p. 24.

Figura 3.1 - Tendência histórica da jornada anual de trabalho em países selecionados (1879-2000)



Fonte: HUBERMAN (2002).

Hoje na Europa a jornada é menor, em média, do que nos demais continentes, mas mesmo os Estados Unidos³⁵ já testemunham em seu território um movimento contrário à lógica da pressão, por exemplo com a sugestiva criação do *Dia da Recuperação do Tempo*:

³⁵ Segundo o mesmo relatório, os países do norte da Europa no século XIX tinham jornadas maiores do que os Estados Unidos, situação que se inverteu no período mais recente: “Em 1870, a Holanda, a Alemanha e a França tinham extensas jornadas de trabalho, que excediam 3.000 horas por ano, ao passo que os Estados Unidos, o Reino Unido e a Austrália usufruíam de jornadas bem mais curtas (menos de 3.000 horas). Como a Figura 3.1 demonstra [página anterior], teve início nos primórdios do século XX um processo de equiparação, observando-se forte convergência na década de 1920, quando as horas anuais de trabalho estavam dispostas no pequeno intervalo entre 2.213 (Reino Unido) e 2.371 (Holanda). Mesmo depois de flutuações no decorrer da Segunda Guerra Mundial, havia pouca diferença entre as jornadas de trabalho desses países. Tendência divergente parece ter ganhado força na década de 1970 e, desde então, o sentido das mudanças nas jornadas de trabalho reverteu-se em alguns países, como nos Estados Unidos. Como resultado, de tal forma que os países se alinham quanto à jornada de trabalho mudou completamente, de tal forma que a Holanda tinha a jornada mais curta em 2000, ao passo que a Austrália, os Estados Unidos e o Reino Unido têm agora jornadas normais relativamente longas pelo padrão dos países industrializados” (LEE; MCCANN; MESSENGER, 2009, p. 25).

Em 2003, os militantes americanos da semana mais curta de trabalho promoveram o primeiro Dia da Recuperação do Tempo, escolhendo para isto a data de 24 de outubro, altura do ano em que, segundo certas estimativas, os americanos já trabalharam tanto quanto os europeus num ano inteiro. (HONORÉ, 2005, p. 219)

Outro território em que um movimento em direção à lentidão até pouco tempo atrás não faria sentido e que hoje sedia iniciativas contrárias à pressa constante é o Japão. Os japoneses criaram a nada sisuda *geração fureeta*, contrariando a tradição de austeridade dos pais:

...muitos jovens japoneses preferem hoje ficar passando de um emprego temporário a outro. Certos comentaristas começaram a falar de uma geração *fureeta*, nome calcado nas palavras *free*, que significa livre em inglês, e *Arbeiter*, que é trabalhador em alemão. (IBIDEM, p. 221)

Na França, a semana de trabalho de trinta e cinco horas persiste, apesar dos contratemplos.

No fim da década [de 1990], a França deu o passo mais ousado até agora para pôr o trabalho no seu devido lugar, reduzindo a trinta e cinco horas a semana de trabalho.³⁶ (IBIDEM, p. 222)

Além das medidas legais de redução de jornada, encontram-se em marcha ações isoladas, individuais, de flexibilização de jornada de várias maneiras, como o *part time*, que contribuem para uma jornada ainda menor do que aquela estabelecida em lei. A Holanda desponta como o país de menor quantidade de horas de trabalho.

Hoje os holandeses trabalham menos horas que os trabalhadores de qualquer outro país industrializado. A semana de trabalho padrão caiu para trinta e oito horas, e em 2002 metade da força de trabalho trabalhava trinta e seis horas, um terço dos holandeses trabalham atualmente em regime de tempo parcial. (HONORÉ, 2005, pp. 226-7)

³⁶ Segundo artigo publicado na BBC em 2014, mostrando uma realidade mais recente do mercado de trabalho francês, “na maior parte dos casos, a legislação de 35 horas por semana apenas garante que os trabalhadores recebam hora-extra. A realidade é que muitos trabalham por muito mais horas do que o estabelecido pela lei” (VENTURI, 2014).

No caso brasileiro não se avançou tanto na redução da jornada como na Europa. Para ficar com a Região Metropolitana de São Paulo, onde se dá o padrão de trabalho analisado no presente estudo, a jornada média (dado de 2005) varia de quarenta e duas a quarenta e quatro horas, entre ocupados formais, informais e autônomos³⁷ (DIEESE, 2006, p. 10), sendo que mais de 40% dos assalariados trabalham além da jornada legal semanal (IBIDEM, p. 22).

Mas, de qualquer forma, em geral, a corrida do ouro parece arrefecer. Parece que o ouro fica um pouco mais opaco, embaçado, quando, ao mirá-lo, pensamos nas horas que temos que doar para conquistá-lo.

Tempo é dinheiro, mas o problema é que dinheiro não é tempo – vale menos.

Segundo estudo realizado na Grã Bretanha, é muito maior, o dobro, o número de pessoas que prefere trabalhar menos do que ganhar na loteria:

Embora trabalhar menos muitas vezes signifique ganhar menos, é cada vez maior o número dos que pensamos que vale a pena pagar este preço. Um recente levantamento feito na Grã-Bretanha constatou que era duas vezes maior o número de pessoas que prefeririam trabalhar menos horas do que ganhar na loteria. Um estudo semelhante feito nos Estados Unidos revelou que, podendo escolher entre duas semanas de férias e duas semanas de salário extra, o dobro dos americanos escolheria as férias. (HONORÉ, 2005, pp. 227-8)

Se pensarmos ainda que daquela minoria de pessoas que preferem o prêmio da loteria uma parte o deseja pensando em poder parar de trabalhar e, assim, dedicar-se ao que bem quiser, podemos concluir que estas últimas só preferem a loteria porque ainda não fizeram a conta direta, ainda não pegaram o atalho de preferir descansar logo sem a burocracia de jogar, ganhar e ir buscar o prêmio para depois poder parar de trabalhar e fazer o que quiser.

Quanto mais as pessoas param para refletir, mais evidências aparecem de que a pressa constante é de pouca utilidade. Outro estudo indica que quanto mais se trabalha, mais se gasta, em uma relação de tal forma

³⁷ Nota: Exclusive os ocupados que não trabalharam na semana (DIEESE, 2006, p. 10).

desproporcional que, no fim das contas, quem trabalha mais pode acabar por ter menos dinheiro no banco:

O que se está verificando é que as pessoas que diminuem a carga horária de trabalho muitas vezes sofrem um golpe financeiro menor do que esperavam. (...) Num estudo realizado no Canadá, ficou demonstrado que os trabalhadores que aceitaram redução salarial em troca de menos horas de trabalho acabaram com mais dinheiro no banco no fim do mês. (HONORÉ, 2005, p. 229)

Iniciativas individuais (ou em duplas, como no caso do emprego compartilhado por duas pessoas) podem apresentar-se como saídas criativas no mercado de trabalho. Num exemplo, duas profissionais da faixa dos quarenta anos, em Toronto, decidem compartilhar o emprego para terem mais tempo para dedicar a família e filhos e passam a trabalhar somente três dias por semana cada uma. A contrapartida da redução salarial não foi empecilho: “A redução de 40% revelou-se menos traumática do que parece” (IBIDEM, p. 230).

São muitos os exemplos de iniciativas, com nomes inspiradores e autoexplicativos, como *Sociedade para a Desaceleração do Tempo*, *Organização Mundial da Soneca*, *Associação Portuguesa dos Amigos da Sesta*, dentre outros inúmeros citados no estudo de Honoré. Há os grupos de tricô, o crescimento da prática da lenta ioga, jardinagem, grupos de leitura, propostas de redução do uso de TV etc.

Na música, alguns maestros de obras clássicas, como o expoente brasileiro Maximiano Cobra, criaram interpretações mais lentas de composições que vinham e vêm sendo executadas em aproximadamente metade do tempo em que eram quando criadas por seus compositores (há projetos como o *Longplayer*, uma música que está sendo tocada em mil anos; grupos como os *Músicos do Tempo Giusto* etc.).

Assim como é importante na música o tempo certo, justo, é importante no desenvolvimento dos povos, conforme aponta Nietzsche quando afirma que algumas energias atávicas dignas de serem cultivadas só podem surgir quando as mudanças na sociedade não ocorrem de forma rápida demais: “Pois, para as forças de desenvolvimento dos povos, o tempo significa tanto

quanto na música; em nosso caso, um *andante*³⁸ do desenvolvimento é necessário, como o tempo de um espírito lento e apaixonado: - e dessa espécie é, afinal, o espírito das linhagens conservadoras” (NIETZSCHE, 2002, p. 62).

Ao que parece, o compasso de nossas vidas está numa cadência dissonante.

A INCONGRUENTE VIDA DE GRAVIDADE E TRABALHO EM BUSCA DE PRAZER E BEM ESTAR

Liberdade significa que os instintos viris, que se deleitam na guerra e na vitória, predominam sobre outros instintos, os da ‘felicidade’, por exemplo. O ser humano *que se tornou livre*, e tanto mais ainda o *espírito* que se tornou livre, pisoteia a desprezível espécie de bem-estar com que sonham pequenos lojistas, cristãos, vacas, mulheres, ingleses e outros democratas. O homem livre é *guerreiro*. (NIETZSCHE, 2006, § 38)

Acompanhando a análise de Nietzsche sobre o homem moderno, chegamos à ideia de que o apego ao conforto, ao conhecimento, desenvolvido entre os homens, impede que se tenha uma vivência leve, alegre, em sintonia com nossa natureza, natureza esta que é mais afeita à brincadeira do que a uma seriedade constante. O espírito de gravidade traz consigo uma elevada estima ao trabalho sobre todos os outros interesses.

Para Nietzsche, a consciência é um componente débil, ainda incipiente em nossa constituição, passível de falhas. Aquilo que nos garantiria a sobrevivência seriam os instintos, mais antigos e arraigados em nosso organismo.

Nietzsche identifica no estado consciente uma profusão de erros capaz de ameaçar a humanidade. Esta análise é pertinente ao atual momento em que se questiona como nunca a permanência da espécie, ou seja, sentimos próxima essa ameaça de que nos fala Nietzsche. É um momento em que

³⁸ “**ANDANTE** (i) – ANDAMENTO principal moderado./ MOVIMENTO (tempo) de uma SINFONIA, SONATA, etc., que se executa neste andamento” (FUX, 1957, p. 19).

estamos, mais do que nunca, distantes de nossos instintos e obedientes à consciência que nos empurra para a rodopiante urgência da produção, da circulação, do consumo.

A consciência é o último e derradeiro desenvolvimento do orgânico e, por conseguinte, também o que nele é mais inacabado e menos forte. Do estado consciente vêm inúmeros erros que fazem um animal, um ser humano, sucumbir antes do que seria necessário, 'contrariando o destino', como diz Homero. Não fosse tão mais forte o conservador vínculo dos instintos, não servisse no conjunto como regulador, a humanidade pereceria por seus juízos equivocados e seu fantasiar de olhos abertos, por sua credulidade e improfundidade, em suma, por sua consciência; ou melhor: sem aquele, há muito ela já teria desaparecido! (NIETZSCHE, 2002, p. 62)

Nietzsche mostra que os instintos são mais fortes que a consciência. Eles têm uma força natural. Tomando o exemplo de uma cidade de concreto como São Paulo, palco do motoboy, imaginemos que pudéssemos deixar o mato crescer, deixar as árvores sem poda, a natureza livre em sua expressão - assim parecem ser os instintos descritos por Nietzsche, que têm a capacidade de contrariar a consciência.

Nietzsche avalia que a ciência supostamente teria o objetivo de proporcionar o máximo prazer e o mínimo desprazer possível. Pondera, no entanto, que o prazer pode vir justamente associado ao *desprazer* e que, assim, a ciência, para almejar o prazer, teria que almejar igualmente a dor (NIETZSCHE, 2002, p. 63).

A consciência, a razão, a memória como valores universais e unidirecionais, adotados como verdade, são aquilo que nos faz negar a atitude leve e zombeteira que se esconde no fundo de nossas naturezas. É como se o conhecimento – a ciência – estivesse deslocado de sua posição para ocupar um espaço que não lhe é devido, ou seja, desfavorável à intensidade da vida.

O que afasta a intensidade da vida é o senso de moral, um senso que privilegia somente uma parte, a qual denomina como “bom”, num conceito generalizante. Porém, se tivéssemos uma finalidade e se esta fosse identificada com a preservação da espécie, deveríamos considerar que “os maus impulsos são tão apropriados ao fim, conservadores da espécie e indispensáveis quanto os bons: – apenas é diferente a sua função” (NIETZSCHE, 2002, p. 57).

Toda a filosofia de Nietzsche, e depois a de Foucault, percorre a ideia da luta entre forças. A partir do momento em que o homem começa a privilegiar somente uma dessas forças como universal, ele entra em processo de decadência. A alegria de viver vem do caráter trágico da vida. Negar o dionisíaco é negar o apolíneo. Negar a sombra é negar a luz. São forças indissociáveis. A moral procura negar a luta, o caráter agonístico, integral, da vida. As tormentas fazem parte da natureza, da vida. Elas não são empecilho, são um fortificante:

Examinem a vida dos melhores e mais fecundos homens e povos e perguntem a si mesmos se uma árvore que deve crescer orgulhosamente no ar poderia dispensar o mau tempo e os temporais; se o desfavor e a resistência externa, se alguma espécie de ódio, ciúme, teimosia, suspeita, dureza, avareza e violência não faz parte das circunstâncias *favoráveis* sem as quais não é possível um grande crescimento, mesmo na virtude? O veneno que faz morrer a natureza frágil é um fortificante para o forte – e ele nem o chama de veneno. (IBIDEM, p. 69)

Por contrariar essa moral unidirecional e atuar em favor de uma vida plena, na qual existe espaço para acomodar as diferentes verdades de que somos feitos, as artes merecem menção de agradecimento de Nietzsche.

A arte é elucidativamente nomeada por Nietzsche como “culto do não-verdadeiro” (2002, § 107). Se a ciência apresentou ao homem a incontestável realidade da *morte de Deus*³⁹, deixando-o órfão de uma perspectiva esperançosa e prestes à “náusea [e] ao suicídio”, a arte é libertadora, apresenta uma nova saída, que reflete sobre a existência, suas alegrias e suas vicissitudes.

A arte nos permite rir de nós mesmos, atitude especialmente estimada por Nietzsche.

A arte nos permite lidar com a aparência e não apenas com a essência, a razão, a ciência. Ela nos inspira a fazer de nós mesmos um fenômeno estético.

Como fenômeno estético a existência ainda nos é *suportável*, e por meio da arte nos são dados olhos e mãos e, sobretudo, boa

³⁹ Morte de Deus: expressão de Nietzsche que significa que o homem da ciência matou Deus e não podendo suportar isto passou a insistir numa nova verdade incontestável, dada pela própria ciência.

consciência, para *poder* fazer de nós mesmos um tal fenômeno. (NIETZSCHE, 2002, § 107)

Para a verdade da ciência, o homem e sua razão são um fim em si mesmos. Já para Nietzsche, o homem é uma ponte do animal para o além do homem. A ciência comporta uma ideia de erro e acerto, pretende corrigir a vida. A ideia de Nietzsche é que o homem se posicione acima dessa moral científica. Não se trata de negá-la, mas de considerá-la como uma das forças, não a única.

Para Nietzsche, como já dito, o riso e a leveza são a saída do homem diante desta realidade pesada, sisuda. São a saída até mesmo para que ele possa valorizar genuinamente o conhecimento – que deveria inspirar-se na arte, na leveza, em uma postura zombeteira ou na atitude de uma criança.

Não há motivo para que o conhecimento se construa a partir de um pesar, como vemos acontecer. Esse pesar que nos leva a ter como prioridade o trabalho e a pressa de uma produtividade cega, acumuladora, faz do rodopio do motoboy o normal da vida, uma vida sem riso, sem graça, sem arte e sem liberdade, uma vez que é capturada pela pressa.

Nietzsche afirma que devemos rir de nós mesmos, rir de nossa estupidez para podermos nos alegrar de nossa sabedoria. Temos um rigor conosco, uma seriedade e um ideal de sabedoria que devem ser aliviados com libertadora alegria e zombaria.

Parece que está mais para a arte da criança arteira do que para a arte do artista a arte “exuberante, flutuante, dançante, zombeteira, infantil e venturosa” mencionada no trecho a seguir:

Precisamos nos alegrar com a nossa estupidez de vez em quando, para poder continuar nos alegrando com a nossa sabedoria! E justamente por sermos, no fundo, homens pesados e sérios, e antes pesos do que homens, nada nos faz tanto bem como o *chapéu do bobo*: necessitamos dele diante de nós mesmos – necessitamos de toda arte exuberante, flutuante, dançante, zombeteira, infantil e venturosa, para não perdermos a *liberdade de pairar acima das coisas*, que o nosso ideal exige de nós. (NIETZSCHE, 2002, § 107)

Reforçando essa ideia de que o homem exige-se demais, Barrenechea aponta que pelo pensamento de Nietzsche, a partir do socratismo, o homem busca um aperfeiçoamento e um conhecimento, não se aceita leve,

sonhador e artístico. Ele quer levar a sério as coisas e ser levado a sério também, e parte para a negativa do dionisíaco.

O socratismo, que sustenta a necessidade de tentar não só conhecer o real, mas corrigir o real, postulando um além-mundo, estragou as potências afirmativas da arte grega. O homem sábio não se permite sonhar, não aceita o transporte artístico; ele quer dar conta de tudo, procura explicações, argumentos, sentidos. (BARRENECHEA, 2006, p. 43)

Esse “levar a sério” as coisas relativas a pensamento, trabalho, imagem de si é tratado por Nietzsche como tolice e preconceito. Para ele, é perfeitamente possível bem pensar com bom humor e rir de problemas que nos afetam – e de nós mesmos diante deles. O riso não exclui o pensamento. Nietzsche imagina o quão pesado deve ser pensar para os mal-humorados de plantão, as “bestas”, que lamentavelmente são a maioria. Possivelmente lhes doa algo no corpo quando entram em atividade intelectual:

O intelecto é, na grande maioria das pessoas, uma máquina pesada, escura e rangente, difícil de pôr em movimento; chamam de ‘levar a coisa a sério, quando trabalham e querem pensar bem com essa máquina – oh, como lhes deve ser incômodo o pensar bem! A graciosa besta humana perde o bom humor, ao que parece, toda vez que pensa bem; ela fica ‘séria!’ E ‘onde há riso e alegria, o pensamento nada vale’: - assim diz o preconceito dessa besta séria contra toda ‘gaia ciência’. – Muito bem! Mostremos que é um preconceito! (NIETZSCHE, 2002, § 327)

Esse “espírito de gravidade” que domina o homem e o torna refém do trabalho – este último, que é o “pai” da pressa, padrasto impiedoso do nosso motoboy – é tratado em *Assim Falou Zaratustra*, obra maior de Nietzsche, considerada assim pelo próprio.

O espírito de gravidade, identificado como o anão, que a tudo puxa para baixo, é aquele que determina uma moral, o bem e o mal, que define qual é “o” caminho, “a” verdade.

Trata-se de um espírito niilista que contrasta com a nobre postura de Zaratustra. Este aprecia seguir o seu próprio caminho; sabe qual é o seu bem ou seu mal, os quais não coincidem com o bem ou o mal de todos. Para esse espírito leve de Zaratustra, é possível aprender a arte de amar a si próprio, “a

mais sutil, a mais astuciosa, a última e mais paciente” de todas as artes (NIETZSCHE, 2005, p. 231). Amar a si mesmo e não fingir o “amor ao próximo”, “com tal palavra foi que, até agora, melhor se mentiu e fingiu” (IBIDEM, p. 230).⁴⁰

O espírito de gravidade enxerga a vida como um peso e isto advém de uma atitude subserviente, que absorve os valores externos e recebe a difícil visão do próprio íntimo.

Zaratustra ressalva que também de nosso íntimo emergem conteúdos pesados e que, com relação a estes, nos cabe aprender a lidar. Mas o que interessa neste ponto é o peso que nos significa essa submissão a um fardo que vem de fora, essa adesão a valores externos, que não nos dizem respeito, atitude que nos leva a carregar “às costas demasiadas coisas estranhas. Tal como o camelo, ajoelha-se logo e deixa que o carreguem bem” (IBIDEM, p. 231).

A análise de Nietzsche associa o espírito de gravidade, de peso – lastreado na razão, na religiosidade e na metafísica, com raízes em Sócrates e Platão – à criação de valores externos e universais.

No trecho a seguir é interessante destacar – especificamente para esta discussão sobre o espírito de gravidade, que tem a ver com a pressa expressa na metáfora do motoboy –, dentre os valores criados, a *necessidade*, mãe do consumo, do dever e do trabalho apressado, madrasta cruel do nosso oficioso motoboy. É pela criação de incontáveis necessidades adicionais às naturais necessidades humanas que se move boa parte de nossas energias pelos dutos do capitalismo globalizado.

O espírito de gravidade criou: coação, lei, **necessidade**, consequência (Folge), finalidade, vontade, bem e mal. É possível, por essas simples indicações, dizer que o anão

⁴⁰ A propósito desse altruísmo construído pela moral cristã, que nega nossos instintos e nos leva à decadência, que prega “o bem” e “o mal” e não “meu bem” e “meu mal”, Nietzsche é claro: “falta o melhor, quando o egoísmo começa a faltar. Escolher instintivamente o que é prejudicial *para si*, ser *atraído* por motivos ‘desinteressados’ é praticamente a fórmula de *decadence*. ‘Não buscar *sua própria* vantagem’ – isto é apenas a folha de parreira moral para cobrir um fato bem diferente, ou seja, fisiológico: ‘não sou mais capaz de *encontrar* minha vantagem’... Desagregação dos instintos! O ser humano está no fim, quando se torna altruísta. Em lugar de dizer ingenuamente ‘*eu* não valho mais nada’, a mentira moral diz, na boca do *decadente*: ‘nada tem valor – a *vida* não vale nada’... Um tal juízo é sempre um grande perigo, tem efeito contagioso – em todo o terreno mórbido da sociedade ele rapidamente prolifera em tropical vegetação de conceitos, ora como religião (cristianismo), ora como filosofia (schopenhauerismo). Os miasmas de uma tal floresta de árvores venenosas, nascidas da putrefação, podem envenenar a *vida* durante séculos, durante milênios...” (NIETZSCHE, 2006, p. 83).

personifica no livro o niilismo, o espírito do negativo, a perspectiva do bem e da verdade introduzida por Sócrates e Platão na filosofia e pelo cristianismo na religião. (MACHADO, 2001, p. 122, grifo não existente no original)

Não são somente as necessidades naturais originais, fisiológicas, as legítimas, evidentemente. Muitos dos inegáveis avanços da ciência podem se apresentar particularmente interessantes – certos tipos para uns, outros tipos para outros. O que há que se considerar é que nem todas as necessidades criadas, nem todos os produtos que se exibem são necessidades legítimas para todos. Sob o crivo íntimo individual de cada um, algumas novidades são interessantes e outras não. Uma das questões, ou dos desafios para sairmos desta lógica de rebanho que engendra a pressa produtiva, portanto, confirma-se como sendo conseguir atingir este crivo íntimo capaz de separar a necessidade real de cada um da necessidade ditada pelo rebanho.

Porém, o mais importante acerca da necessidade é que em dado momento a preocupação em torno dela assumiu uma importância prioritária, exclusiva. Abandonou-se a arte e tudo o que não parecia “útil” em prol da satisfação das necessidades impostas.

Há uma dificuldade especialmente desafiadora neste ponto, pois justamente os possuidores, aqueles que se deixam levar exclusivamente pelas “necessidades” e não somente as fundamentais, mas especialmente as originadas pela avidez do mercado de consumo, são os que estão mais distantes de encontrar seu âmago, seu próprio crivo. Ou, talvez seja isto realmente muito lógico, correm para o consumo indiscriminado, em atendimento aos apelos do mercado, algo externo, aqueles que estão distantes de seu “tesouro oculto”:

Para o possuidor, com efeito, toda a sua posse acha-se bem escondida; e, de todos os tesouros ocultos, o último que se procura e desenterra é o tesouro próprio, assim obra o espírito de gravidade. (NIETZSCHE, 2005, p. 231)

Uma das ideias de Nietzsche particularmente importantes para este estudo da pressa e da valorização do trabalho como parte de um espírito de gravidade diante da vida é a de que podemos aceitar o desafio e dizer sim à vida como ela se apresenta, ainda que diante de um momento de perigo e declínio. Não se trata de buscar um retorno ao passado, a um momento mais intenso –

que, sabe-se, já existiu –, mas sim de enfrentar o desafio do presente sem covardia e assenhorando-se da ação a partir de energias próprias, não importadas.

Ao viver seu declínio, seu ocaso, com a predileção dos fortes pelo que exige coragem, Zaratustra compreende que o grande desafio é atingir uma postura sem medo ante o terrível e problemático que permita vencer o ideal e dizer sim à realidade. (MACHADO, 2001, p. 119)

O espírito leve aconselhado por Nietzsche por intermédio de Zaratustra tem vocação para voar, assemelha-se mais à ave que, leve, voa, do que ao camelo, que carrega pesados fardos no deserto. Mas o percurso entre desvencilhar-se dos fardos e voar é feito em etapas individuais e exige uma espera. Espera que não é em relação ao outro, mas em relação a si próprio, ao seu próprio tempo.

Em verdade, eu também aprendi, e a fundo, a esperar – mas somente a esperar por *mim*. E, acima de tudo, aprendi a ficar em pé e caminhar e correr e subir e dançar. Mas esta é a minha doutrina: quem quiser, algum dia, aprender a voar deverá, antes, saber ficar em pé e caminhar e correr e subir e dançar, - não se voa à primeira! (NIETZSCHE, 2005, p. 233)

No entanto, nosso movimento tem sido oposto ao da leveza, temos tornado cada vez mais pesado nosso fardo, tanto no sentido simbólico quanto no material. Não vivemos de acordo com nosso próprio tempo, mas sim obedientes ao tempo que vem de fora, ditado pelo mercado.

Ao invés de estarmos aprendendo a ficar em pé para depois caminhar e quem sabe um dia conseguirmos voar, estamos justamente numa difícil fase de decadência, desaprendendo o que já tínhamos conquistado. Nosso corpo encontra-se silenciado e moralizado em prol de uma pressa produtiva. E essa pressa produtiva, paradoxalmente, deixa nossos corpos parados, só a máquina é que corre. Nossos corpos são sequestrados para dentro de um sistema em que são imobilizados, juntamente como nosso pensamento. Em vez de ficar em pé, caminhar, correr, subir, dançar e voar, como Zaratustra, começamos por andar de bicicleta, depois nos reduzimos a andar, depois nos reduzimos a nos arrastar e, finalmente, reduzimo-nos a permanecer sentados:

O que poderia ainda sacudir-nos de tal estado de letargia, lassidão, esgotamento? Há uma belíssima definição beckettiana sobre o corpo, dada por David Lapoujade. “Somos como personagens de Beckett, para os quais já é difícil andar de bicicleta, depois, difícil de andar, depois, difícil de simplesmente se arrastar, e depois ainda, de permanecer sentado [...] Mesmo nas situações cada vez mais elementares, que exigem cada vez menos esforço, o corpo não aguenta mais. Tudo se passa como se ele não pudesse mais agir, não pudesse mais responder [...] o corpo é aquele que não aguenta mais”. (PELBART, 2013, p. 30)

Nietzsche propõe a vida construída como uma obra de arte, em que o instante é eterno - deve ser esboçado como algo que gostaríamos que se repetisse sempre. A necessidade não deve escravizar o homem, deve ser aceita assim como tudo o que é fatal. Trata-se do *amor fati*⁴¹, conceito de Nietzsche (2002, § 276).

⁴¹ Amor ao destino.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A prensa absoluta alimenta-se de si mesma – encarrega-se de impedir a reflexão sobre a prensa absoluta.

Nesta análise crítica da prensa universal e inquestionável que nos toma toda a energia e não deixa espaço para a experimentação da vida, procurou-se fazer uma genealogia de sua história com vistas a vislumbrar as forças que estavam presentes em sua origem e identificar momentos em que, na memória do Ocidente, ela não tenha sido hegemônica. A intenção do estudo foi buscar no passado uma memória de momentos mais intensos e, no presente, possíveis formas de resistências à prensa universal que nos comanda.

Para essa construção analítica, passou-se pela consideração de que só se pode empreender uma análise crítica da prensa constante que domina nossos dias quando se adota uma atitude extemporânea, descolada, não obediente ao valor da prensa que se deseja criticar.

Na análise histórica de sua constituição, apurou-se que a prensa constante é resultado de uma urgência típica da ânsia pela acumulação de capital dos nossos dias. A partir dos nossos dias, acelerados, retomamos pontos significativos que, no passado, deram origem à máxima aceleração atual.

Com Sócrates e Platão, que inauguram uma crítica ao universo simbólico, vemos, dentre outros aspectos, uma perspectiva que valoriza a finalidade e desvaloriza o meio, os sentidos, com vistas a algo que está fora e acima do homem, idealizado.

Passou-se pelas descobertas e interesses dos alquimistas, que inspiraram todo o pensamento moderno do qual se originou a sociedade da técnica. Os alquimistas, apesar de ainda manterem uma forte relação com a natureza, a liturgia e o simbolismo, traziam já uma perspectiva de domínio sobre a vida pelo conhecimento.

Ainda compondo o avanço da primazia da prensa constante, vieram a pujança e o fascínio das descobertas tecnológicas. O crescente envolvimento do homem com a razão, a negação da perspectiva litúrgica, a fúria da ambição por lucro deram o contexto para a *corrida* do ouro, expressão precisa de uma

vida desvalorizada pela pressa do capital, da produtividade. Essa é a base da vida *supérflua* tão precisamente apontada por Nietzsche (2005).

O motoboy, com sua pressa desesperada para chegar a um destino sem vivenciar o percurso, foi a metáfora utilizada para enfatizar a condição de vida *supérflua* do homem urbano contemporâneo. O motoboy é o mensageiro da pressa, que, diferentemente do seu ancestral *Hermes*, perdeu sua existência simbólica, matou sua narrativa. *Hermes*, o mensageiro do Olimpo do período arcaico, era sempre narrado em presença da deusa *Hestia*, personagem que representava a fixidez, a narrativa. Na metáfora do motoboy, a imagem de *Hestia* perdeu-se e com ela a garantia da narrativa, da memória e da interioridade.

O motoboy representa a opção por uma vida que visa o progresso e a verdade, não considera a convivência de diferenças, de diferentes verdades individuais, de aspectos díspares e complementares. Nesse sentido, a forma de vida do motoboy, representativa de todos nós sob a aceleração constante, rompe com o conceito de sublime que seria a união de forças estéticas, apolíneas, com forças dionisíacas, de desmesura, da natureza (2003a).

O homem passou e passa até hoje por um adestramento de seu corpo, negando seus instintos e essas forças dionisíacas da natureza. Há um poder exercido diretamente sobre seu corpo, eficiente na negativa dos impulsos vitais. Como analisa Foucault (1989, 2005, 2008b), esse poder assumiu diferentes aspectos ao longo da história e tornou-se crescentemente sutil, desde os suplícios em praça pública da monarquia absolutista, passando pela república moderna das prisões, até as formas mais sutis, como a pressa, que aprisiona sem grades, da criança ao motoboy, do intelectual ao artista.

A pressa intensificou-se ao longo da história do homem e, durante o século XX, foi alavancada de forma especialmente acentuada com o neoliberalismo, em que o homem formata-se como empresa, assumindo a difícil tarefa de tornar-se empresário de si, mais uma figura descrita por Foucault (2008b) bem representada pelo personagem motoboy.

Com esse adestramento que levou o homem para longe de seus instintos, numa pressa que, de tão acelerada, promove um descolamento do homem de si mesmo, criou-se espaço para um espírito de gravidade. O homem optou pela responsabilidade do trabalho, passou a viver para as obrigações.

O espírito de gravidade, a supremacia do trabalho em nossos pensamentos e o conseqüente ajustamento de nossas vidas à lógica da pressa já não são unanimidade e nem por isso arrefecem. Pelo contrário, numa perspectiva de curto prazo pelo menos, as coisas continuam a se acelerar, já como parte de uma inércia de aceleração crescente.

Na informática, já mencionada, que dita grande parte da base do acelerado mundo do trabalho, viu-se, há anos, a passagem da era analógica para a digital. Em 2016, já se debate a superação da era digital pela quântica, com a computação quântica. O que já era incrivelmente veloz, pode ser muito mais. A computação quântica começou a ser uma realidade a partir de uma parceria entre Google e NASA e significa uma substantiva aceleração: uma tarefa que hoje, no computador mais potente existente, levaria um ano, num computador quântico levará dois segundos. (SUMARES, 2015; FREIRE, 2015; LACERDA; BIGATTO, 2015)

O que pode ser suficientemente potente para fazer frente a esse espírito de gravidade que claudica, que tem somente uma perna, vê somente um lado? Nietzsche nos apresenta o riso. A potência do riso, maior que a da ira:

E, quando vi o meu Diabo, achei-o sério, metódico, profundo, solene: era o espírito de gravidade – a causa pela qual todas as coisas caem.

Não é com a ira que se mata, mas com o riso. Eia, pois, vamos matar o espírito de gravidade! (NIETZSCHE, 2005, p. 67)

Em uma sociedade que se torna blasé, que, pelo excesso de estímulos, não se abala mais, o riso é um elemento que tem a capacidade de atrair a atenção. Mas há que se diferenciar o riso vulgar do riso que dá movimento à vida, que nos retira da paralisia. O riso vulgar, midiático, comum e frequente na sociedade que valoriza uma felicidade aparente e não reconhece a vida em sua totalidade, é um riso que apenas camufla a perda de sentido da vida, é um riso triste, forçado, atemorizado:

O humor universal, padronizado, midiático, comercializado, globalizado, conduz o planeta. Mas será que esse riso é apenas um ricto obrigatório? Quando nada que existe é sério, é possível ainda rir? O mundo deve rir para camuflar a perda de sentido. Ele não sabe para onde se encaminha, mas vai rindo. Ri para

agarrar-se a alguma continência. Não é um riso de alegria, é o riso forçado da criança que tem medo do escuro. (MINOIS, 2003, p. 554)

O humor, a ironia e a brincadeira têm o dom inigualável de desestabilizar valores vigentes, inverter a lógica, revelar o ridículo de situações e crenças, afastar o julgamento moral, relativizar verdades absolutas e a ideia universal de bem e mal.

O riso é próprio de uma atitude de distanciamento emocional, sem ressentimento, extemporânea. O humor torna possível encarar a realidade inevitável e crua. Alivia temores.

Assim, quando Nietzsche afirma que não é com a ira, mas com o riso que se mata e, com isto, faz um chamamento para que se mate o espírito de gravidade tendo o riso como armamento, acena para uma possibilidade de saída da atmosfera grave, triste e sombria em que se envolveu o homem. Essa atmosfera aqui identificamos com a prioridade do trabalho e sua melhor amiga, a pressa, ambas representadas pela figura atarefada e apressada do motoboy.

Por meio de uma linguagem própria e enigmática, em Zarathustra, Nietzsche traz as ideias de: *niilismo negativo*, criado a partir de Platão e identificado também com o cristianismo, que consiste na negação da vida em prol de uma verdade superior; *niilismo reativo*, que é o niilismo inaugurado pelo valor da ciência e da racionalidade, culminando na “morte de Deus”, e que traz a ideia de progresso e aperfeiçoamento da humanidade; e *niilismo passivo*, que é resultado de um desencantamento, uma descrença naquela ideia de progresso, no pensamento de que o homem não deu certo e uma conclusão de que nada vale a pena.

Nietzsche, ao contrário, propõe o *eterno retorno* (2002, 2005), que é uma forma de viver que valoriza o instante. O eterno retorno traz a ideia de eternização do instante, com a proposta afirmativa de viver de tal maneira como se o instante presente pudesse se repetir indefinidamente, novamente, novamente. Assim, vive-se o instante em toda sua intensidade e potencialidade: “O eterno retorno se torna o crivo que elimina as meias-vontades, que instiga a querer viver com plenitude todos os momentos da vida” (BARRENECHEA, 2008, p.119). Não é o que vemos acontecer com a figura simbólica do laborioso

motoboy e sua vida na correria - um personagem da vida urbana que é a própria expressão da pressa. O profissional motoboy é a expressão da hiper-exploração do trabalho e a metáfora de uma sociedade que se move acelerada.

Vemos no motoboy, como metáfora, o que Nietzsche nomeou como niilismo passivo, desencantado, que deixa todo o instante esvair-se na pressa.

Pensando na ideia de que foi a percepção de necessidade que levou o homem a buscar sua satisfação por meio de descobertas científicas e do trabalho; pensando também que a preocupação com necessidades futuras reforça esse sentimento de carência, a imagem de eterno retorno criada por Nietzsche é uma possibilidade de retirar esse peso, essa gravidade, o que representaria um tipo de *liberdade* diferente das supostas liberdades metafísica ou liberal, que acrescentaram mais peso à carga do homem moderno do que retiraram (responsabilidades, deveres, culpa, ressentimento).

Liberdade e necessidade perdem o seu caráter aporético no interior da doutrina do eterno retorno. A aceitação livre da necessidade transforma todas as nossas decisões, muda a perspectiva da nossa vontade, tornando qualquer constrição leveza. Se acolhermos os eventos da mesma forma, se agirmos desejando intensamente tudo o que acontece, cada ato representará uma libertação, nenhum evento se apresentará como uma restrição ao nosso arbítrio. (IBIDEM, p.119)

Conforme aponta Barrenechea em *Nietzsche e a alegria do trágico*, Nietzsche discordava do pensamento de Schopenhauer de que o homem vive uma condição de contínua insatisfação por desejar sempre mais do que aquilo que alcança: “Quando atinge o objeto do seu desejo padece de tédio e procura novos objetos que aticem a sua vontade; quando não os tem, sente a insatisfação, a falta, a carência” (BARRENECHEA, 2014, p. 115).

Para Nietzsche, conforme expõe Barrenechea, esse pessimismo do homem moderno será desfeito com a retomada do espírito trágico, o que deverá acontecer depois de dois séculos de pessimismo.

Com o espírito trágico, haverá a *transvaloração dos valores* e o homem reatará com seus “instintos vitais”, sendo indispensável para isso a aceitação do outro: há a “necessidade de restaurar a alteridade, de ultrapassar

a demonização do outro. É preciso incorporar o outro, aceitando a negação e o disforme, o exagero, a finitude e a morte” (BARRENECHEA, 2000, p. 64).

Um pensamento importante de Nietzsche é que o niilismo não será extinto, sempre haverá os “homens pequenos”, com os quais devemos aprender a conviver. Trata-se de uma afirmação da realidade como ela é e do outro tal como se apresenta.

O homem contemporâneo nega-se a mirar sua situação, vira a cara para a dor e o sofrimento. O *além do homem* (NIETZSCHE, 2005) é aquele que vive intensamente. O riso vem justamente do sofrimento, vem para aquele que vive todas as vicissitudes da vida, que enfrenta a disputa do viver, o *agon* (2003a), que era para os gregos um jogo, lúdico, uma competição própria da vida.

Não, a vida não me desiludiu! A cada ano que passa eu a sinto mais verdadeira, mais desejável e misteriosa – desde aquele dia em que veio a mim o grande liberador, o pensamento de que a vida poderia ser uma experiência de quem busca conhecer – e não um dever, uma finalidade, uma trapaça! – E o **conhecimento** mesmo: para outros pode ser outra coisa, um leito de repouso, por exemplo, ou a via para esse leito, ou uma distração, ou um ócio – **para mim ele é um mundo de perigos e vitórias**, no qual também o sentimento heroicos têm seus locais de dança e de jogos. “*A vida como meio de conhecimento*” – com este princípio no coração pode-se não apenas viver valentemente, mas até *viver e rir alegremente!* E quem saberá rir e viver bem, se não entender primeiramente da guerra e da vitória? (NIETZSCHE, 2002, § 324 – grifos não existentes no original)

Pelo que dá a entender Zaratustra no trecho acima, o homem pode libertar-se do espírito de gravidade, do sentimento de responsabilidade e urgência que criou, quando decidir deixar de evitar o sofrimento próprio da vida e aceitar a existência em sua plenitude. Mais do que aceitar, trata-se de apreciar o desafio, o perigo e rir-se dele e de si mesmo.

BIBLIOGRAFIA

ADORNO, Theodor W. **Introdução à sociologia**. Tradução Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Unesp, 2008.

AGAMBEN, Giorgio. **Infância e história: destruição da experiência e origem da história**. Tradução Henrique Burigo. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008a.

_____. **O que resta de Auschwitz**. Tradução Jeanne Marie Gagnebin. São Paulo: Boitempo, 2008. (Col. Estado de Sítio)

_____. **O que é o contemporâneo? E outros ensaios**. Tradução Vinicius Nicastro Honesko. Chapecó, SC: ARGOS, 2009.

AGÊNCIA ESTADO. Lei proíbe comércio de incentivar motoboy a correr. **O Estado de S. Paulo**, 08 jun. 2011. Disponível em: <<http://www.estadao.com.br/noticias/geral,lei-proibe-comercio-de-incentivar-motoboy-a-correr,742341>>. Acessado em: 09 jan. 2016.

BARRENECHEA, Miguel Angel de. Tragédia hoje: a contemporaneidade do arcaico. In: FEITOSA, Charles & BARRANECHIA, Miguel A. (Org.). **Assim falou Nietzsche II: memória, tragédia e cultura**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. Nietzsche: a memória, o esquecimento e a alegria da superfície. In: **Assim Falou Nietzsche**. Rio de Janeiro, DP&A: Faperj: Unirio; Brasília, DF, Capes, 2006. v. 5.

_____. **Nietzsche e a liberdade**. 2ª. Edição. Rio de Janeiro: 7letras, 2008.

_____. O espaço da tragédia: lugar das intensidades e das diferenças. In: **Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche**, v. 6, n. 1, 1º semestre de 2013. Disponível em: <<http://tragica.org/artigos/v6n1/barrenachea.pdf>>. Acesso em: 12 jan. 2016.

_____. **Nietzsche e a alegria do trágico**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2014.

BENJAMIN, Walter. **Textos escolhidos**: Walter Benjamin. Tradução Modesto Carone et all. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Col. Os Pensadores)

_____. Paris, capital do século XIX. Tradução Flavio R. Kothe. In: KOTHE, Flavio R. (Org.). **Walter Benjamin**. São Paulo: Ática, 1991. (Série Grandes Cientistas Sociais.)

_____. Sobre o conceito de história. In: **Magia e técnica, arte e política: Obras escolhidas**, v. 1. Tradução Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1996.

_____. **Charles Baudelaire, um lírico no auge do capitalismo: Obras escolhidas**, v. 3. Tradução José Carlos Martins Barbosa e Hemerson Alves Baptista. São Paulo: Brasiliense, 2000.

BRITTO, Marco (s/d). Feios, sujos e malvados. **UOL TAB** Disponível em: <<http://tab.uol.com.br/motoboys/>>. Acesso em 10 jan. 2016.

BRUNI, José Carlos. Foucault: o silêncio dos sujeitos. **Tempo Social**, Revista de Sociologia da USP, São Paulo, v. 1 pp. 1-2, 1989. Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/sociologia/temposocial/site/images/stories/edicoes/v011/foucaut.pdf>>. Acesso em 10 jan. 2016.

_____. Tempo e trabalho intelectual. **Tempo Social**, Revista de Sociologia da USP, São Paulo, v. 3, 1991. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ts/article/viewFile/84903/87639>>. Acesso em: 10 jan. 2016.

_____. O tempo da cultura em Nietzsche. **Cienc. Cult.**, São Paulo, v. 54, n. 2, out. 2002, pp. 33-35. Disponível em: <http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252002000200026&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 10 jan. 2016.

CALVINO, Ítalo. **Seis propostas para o próximo milênio: lições americanas**. Tradução Ivo Barroso. São Paulo: Cia. Das Letras, 2012.

CASTELO BRANCO, Guilherme. Anti-individualismo, vida artista: uma análise não fascista de Michel Foucault. In: RAGO, Margareth & VEIGA-NETO, Alfredo (Org.). **Para uma vida não fascista**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009. (Col. Estudos Foucaultianos)

CASTRO, Maria Beatriz de. **O bonde na cidade: transporte público e desenvolvimento urbano**. São Paulo: Anablumme, 2007.

CAVALCANTI, Anna H. Arte como experiência: a tragédia antiga segundo a interpretação de Nietzsche. In: FEITOSA, Charles; BARRENECHEA, Miguel Angel de; PINHEIRO, Paulo (Org.). **Nietzsche e os gregos: arte, memória e educação**. Assim Falou Nietzsche V. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

CHAIÁ, Miguel W. A estética urbana do desvario. **São Paulo em Perspectiva**, São Paulo, 5(2), pp. 62-67, abr./jun. 1991. Disponível em <http://produtos.seade.gov.br/produtos/spp/v05n02/v05n02_10.pdf>. Acesso em 10 jan. 2016.

CHAUÍ, Marilena. Prefácio. In: LAFARGUE, P. **O direito à preguiça**. São Paulo: Hucitec, 1999. pp. 9-56.

COULANGES, Fustel de. **A cidade antiga**. Tradução Jonas Camargo Leite e Eduardo Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia**. Tradução Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?**. Tradução Bento Prado Jr e Alberto A. Muñoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996. (Col. TRANS)

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **Diálogos**. Tradução Jose Gabriel Cunha. Lisboa: Relógio D'Água, 2004.

DELEUZE, Gilles. **Conversações**. Tradução Peter Pál Pelbert. São Paulo: Editora 34, 2008

DIAS, Rosa M. **Nietzsche e a Música**. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Unijuí, 2005. (Sendas e Veredas)

DEPARTAMENTO INTERSINDICAL DE ESTATÍSTICA E ESTUDOS ECONÔMICOS. **A jornada de trabalho no Brasil**: relatório técnico. CONVÊNIO SE/MTE Nº. 04/2003. DIEESE, 2006. 44 p.

DOUEK, Sybil S. **Memória e exílio**. São Paulo: Escuta, 2003.

DUARTE, André. **Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Tradução Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

ELIADE, Mircea. **Ferreiros e alquimistas**. Tradução Carlos Pessoa. Lisboa: Relógio D'Água, 1987.

_____. **O Sagrado e o Profano: a essência das religiões**. Tradução Rogério Fernandes. São Paulo: Ed. WMF, 2013.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão**. Tradução de Raquel Ramalheite. Petrópolis: Vozes, 1989.

_____. **Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento**: Ditos & Escritos II. Tradução Elisa Monteiro Organização e seleção de textos Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

_____. **Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975 – 1976)**. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (Coleção Tópicos)

_____. **Segurança, Território, População**. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008a. (Coleção Tópicos)

_____. **Nascimento da Biopolítica**. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b. (Coleção Tópicos)

_____. **Arte, Epistemologia, Filosofia e História da Medicina: Ditos & Escritos VII**. Tradução Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Organização e seleção de textos Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

_____. **Estratégia, Poder-Saber: Ditos & Escritos IV**. Tradução Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Organização e seleção de textos Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012a.

_____. **Microfísica do poder**. Tradução Roberto Machado. São Paulo: Graal, 2012.

_____. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Tradução Maria Albuquerque Thereza da Costa. São Paulo: Paz e Terra, 2014

FREHSE, Fraya. **O tempo das ruas na São Paulo de fins do Império**. São Paulo: Edusp, 2005.

FREIRE, Diego. Computador quântico pode revolucionar teoria da informação. **Exame.com**, 30 jan. 2015. Disponível em: <<http://exame.abril.com.br/tecnologia/noticias/computador-quantico-pode-revolucionar-teoria-da-informacao>>. Acesso em: 10 jan. 2016.

FUX, Robert. **Dicionário Enciclopédico da Música e Músicos**. Edição brasileira organizada e traduzida por Hans Koranyi. São Paulo: Edições da Gráfica São José, 1957.

GIACÓIA JR., Oswaldo. Algumas notas sobre "A Grande Política". In: AZEREDO, Vânia Dutra de (Org.). **Falando de Nietzsche**. Ijuí: Unijuí, 2005. (Coleção Nietzsche em perspectiva).

GUISARD, Luís Augusto De Mola. O locomover-se na cidade de São Paulo e a subjetividade: o motorneiro e o motoboy como metáforas da aceleração na metrópole. **Ponto-e-vírgula**, São Paulo, Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais da PUC-SP, v. 7, 2010. pp. 150-161.

GUISARD, Luís A. M.; BARRETO JR., Irineu F. Augusto Comte e Émile Durkheim: uma sociologia "apaziguadora". **Revista FMU Direito**, São Paulo, ano 25, n. 35, pp. 64-72, 2011.. Disponível em: <<http://www.revistaseletronicas.fmu.br/index.php/FMUD/article/view/146/200>>. Acesso em: 10 jan. 2016.

HAMANN, Trent H. Neoliberalismo, governamentalidade e ética. Tradução André Degenszajn. **Revista Ecopolítica**, São Paulo, Nu-Sol, v. 3, 2012, pp.

99-133. Disponível em:

<<http://revistas.pucsp.br/index.php/ecopolitica/article/view/12910/9387>>.

Acesso em: 10 jan. 2015.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Império**. Tradução Birilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2006

HARVEY, David. **Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural**. Tradução Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 2005

HONORÉ, Carl. **Devagar: como um movimento mundial está desafiando o culto da velocidade**. Tradução Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2005

INSTITUTO ANTONIO HOUAISS. **Grande Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa (Beta)**. São Paulo: UOL / Instituto António Houaiss, 2012. Edição online exclusiva para assinante UOL. Disponível em: <<http://houaiss.uol.com.br/>>. Acesso em: 06 jan. 2015.

INSTITUTO ANTÔNIO HOUAISS. **Dicionário Houaiss: sinônimos e antônimos**. São Paulo: Publifolha, 2008.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: o que é o Iluminismo. In: **A paz perpétua e outros opúsculos**. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2004.

KEHL, Maria Rita. **O tempo e o cão: a atualidade das depressões**. São Paulo: Boitempo, 2009.

KURZ, Robert. **Com todo vapor ao colapso**. Tradução José M. Macedo. Juiz de Fora, MG: UFJF - Pazulin, 2004.

KURZ, Robert. **Os últimos combatentes**. Tradução Karen Elsabe Barbosa. Petrópolis: Vozes, 1998.

LACERDA, Wharrysson; BIGATTO, Carla. Você sabe o que é a era da computação quântica? **Band News**. podcast. Disponível em: <<http://bandnewsfm.band.uol.com.br/Colunista.aspx?COD=199>>. Acesso em: 10 jan. 2016.

LAPOUJADE, David. O corpo que não aguenta mais. In: LINS, Daniel & GADELHA, Sylvio (Org.). **Nietzsche e Deleuze: que pode o corpo**. Rio de Janeiro: Relume Dumarã, 2002.

LAZZARATO, Maurizio. Biopolítica/Bioeconomia. In: FRICHE, Izabel C. Passos (Org.). **Poder, normalização e violência: incursões foucaultianas para a atualidade**. Tradução Izabel C. Friche Passos. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

LEE, Sangheon; MCCANN, Deirdre; MESSENGER, Jon C. **Duração do Trabalho em Todo o Mundo: Tendências de jornadas de trabalho, legislação e políticas numa perspectiva global comparada**. Secretaria Internacional de Trabalho. Brasília: OIT, 2009.

LE GOFF, Jacques. **Para uma outra Idade Média: tempo, trabalho e cultura no Ocidente**. Tradução Thiago de Abreu. Petrópoles, RJ: Vozes, 2013.

MACHADO, Roberto. **Zaratustra, tragédia nietzschiana**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001

_____. **O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

MAIA, Antônio C. Biopoder, biopolítica e o tempo presente. In: NOVAES, Adauto (Org.). **O homem-máquina: a ciência manipula o corpo**. São Paulo: Cia. das Letras, 2003.

MANIR, Mônica. No vácuo da dor. **O Estado de S. Paulo**, São Paulo, 23 set. 2008. Caderno Aliás.

MARX, Karl. **O Capital: crítica da economia política. Livro I, O processo de produção do capital**. Tradução Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2014.

_____. **Miséria da filosofia: resposta à Filosofia da Miséria do senhor Proudhon**. Tradução Paulo Leite. São Paulo: Centauro, 2006.

MINOIS, Georges. **História do riso e do escárnio**. Tradução Maria Elena O. Ortiz Assumpção. São Paulo: Editora Unesp, 2003.

MURICY, Katia. O heroísmo presente. **Tempo Social**, Revista de Sociologia da USP, São Paulo, v. 7(1-2), pp. 31-44, 1995.

MUSEU DO PRADO, s/d. Disponível em:
<<https://www.museodelprado.es/en/the-collection/online-gallery/on-line-gallery/obra/saturn-devouring-one-of-his-sons/>>. Acesso em: 10 jan. 2016.

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.

_____. **A visão dionisíaca do mundo, e outros textos de juventude**. Tradução Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Maria Cristina dos Santos de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2005a. (Tópicos).

_____. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. Tradução Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

- _____. **Aurora**. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. Das Letras, 2004.
- _____. **Crepúsculo dos Ídolos**. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2006.
- _____. **Escritos sobre educação**. Tradução Noéli Correia de Melo sobrinho. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003.
- _____. **Genealogia da moral: uma polêmica**. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2008.
- _____. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres**. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2004a.
- _____. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres II**. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2008a.
- _____. **O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo**. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2003a.
- _____. **Obras incompletas**. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Col. Os Pensadores)
- _____. **Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida**. Tradução Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003b. (Conexões; 20)
- PASSETTI, Edson. Segurança, confiança e tolerância: comandos na sociedade de controle. **São Paulo em Perspectiva**, São Paulo, v. 18, n. 1, pp. 151-160, mar. 2004. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-88392004000100018&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 12 jan. 2016.
- PELBART, Peter Pál. **O avesso do Nilismo: cartografias do esgotamento**. São Paulo: N-1 Edições, 2013.
- PORTELA, Fernando. **Bonde: saudoso paulistano**. São Paulo: Terceiro Nome, 2006.
- RAGO, Margareth. A invenção do cotidiano na metrópole: sociabilidade e lazer em São Paulo, 1900-1950. In: PORTA, Paula (Org.). **História da cidade de São Paulo: a cidade na primeira metade do século XX 1890-1954**. São Paulo: Paz e Terra, 2004.
- SALIBA, E. T. (2004). Histórias, memórias, tramas e dramas da identidade paulistana. In: PORTA, Paula (Org.). **História da cidade de São Paulo: a cidade na primeira metade do século XX 1890-1954**. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

SANT`ANNA, Denise de. **Corpos de passagem: ensaios sobre a subjetividade contemporânea**. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

SANTOS, Laymert Garcia dos. O tempo mítico hoje. In: NOVAES, Adauto (org.). **Tempo e História**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

SCHWARCZ, Lília M. Prefácio. In: FREHSE, Fraya. **O tempo das ruas na São Paulo de fins do Império**. São Paulo: Edusp, 2005.

SIBILIA, Paula. **O homem pós-orgânico: corpo, subjetividade e tecnologias digitais**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

SILVA, Ricardo B. **Os motoboys no globo da morte: circulação no espaço e trabalho precário na cidade de São Paulo**. Dissertação (mestrado em geografia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

SIMMEL, Georg. As grandes cidades e a vida do espírito. In: BOTELHO, André (Org.). **Essencial sociologia**. São Paulo: Penguin Classics; Cia. das Letras, 2013.

SUMARES, Gustavo. NASA e Google compram computador quântico que opera a quase -273 °C. **UOL**, 29 set. 2015. Disponível em: <<http://olhardigital.uol.com.br/pro/noticia/nasa-e-google-compram-computador-quantico-que-opera-a-quase-273-c/51709>>. Acesso em: 10 jan. 2016.

THENÓRIO, Iberê. Motoboys com prejuízo em promoção de rede de fast food. **Repórter Brasil**, 14 jun. 2006. Disponível em: <<http://reporterbrasil.org.br/2006/06/motoboys-arcam-com-prejuizos-em-promocao-de-rede-de-fast-food/>>. Acesso em: 09 jan. 2016.

THOMPSON, Edward P. **Costumes em comum. Estudos sobre a cultura popular tradicional**. Tradução Rosaura Eichenberg. São Paulo: Cia. das Letras, 2005.

TORRINHA, Francisco. **Dicionário Latino-Português**. Porto: Edições Marânus, 1945.

TÓTORA, Silvana. Foucault: Biopolítica e governamentalidade neoliberal. **REU**, Sorocaba, SP, v. 37, n. 2, pp. 81-100, dez. 2011. Disponível em: <<http://www.filoczar.com.br/filosoficos/Focault/BIOPOL%C3%8DTICA%20E%20GOVERNAMENTALIDADE.pdf>>. Acesso em: 10 jan. 2016.

VENTURI, Richard. Jornada mais curta não reduziu horas trabalhadas na França. **BBC**, 07 nov. 2014. Disponível em: <http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2014/11/141106_vert_cap_trabalho_dg>. Acesso em: 12 jan. 2016.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica**. Tradução Haiganuch Sarian. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, Ed. Da Universidade de São Paulo, 1973.

VIRILIO, Paul. **Velocidade e política**. Tradução Celso Mauro Paciornik. São Paulo: Estação Liberdade, 1997.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. Tradução José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.

WILDE, Oscar. **O retrato de Dorian Gray**. Tradução Oscar Mendes. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1986.

ZAIDMAN, Louise Bruit. **Os gregos e seus deuses. Práticas e representações religiosas da cidade na época clássica**. Tradução Mariana Paolozzi Sérvulo da Cunha. São Paulo: Loyola, 2010.