

PROGRAMA DOUTORAL EM FILOSOFIA

**Mobilização e Aceleração**  
**no contexto da Modernidade Tardia**

Dirk Michael Schmidt

**D**

2021





Dirk Michael Schmidt

# **Mobilização e Aceleração no contexto da Modernidade Tardia**

Tese realizada no âmbito do Programa Doutoral em Filosofia,  
orientada pela Professora Doutora Paula Cristina Moreira da Silva Pereira

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

2021

Dirk Michael Schmidt

# **Mobilização e Aceleração**

## **no contexto da Modernidade Tardia**

Tese realizada no âmbito do Programa Doutoral em Filosofia,  
orientada pela Professora Doutora Paula Cristina Moreira da Silva Pereira

### **Membros do Júri**

Presidente:

Doutora Sofia Gabriela Assis de Morais Miguens Travis, Professora Catedrática da  
Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Vogais:

Doutor João Manuel Cardoso Rosas, Professor Associado da Universidade do Minho;

Doutora Magda Eugénia Pinheiro Brandão Costa Carvalho Teixeira, Professora Auxiliar  
da Universidade dos Açores;

Doutor José Francisco Preto Meirinhos, Professor Catedrático da Faculdade de Letras  
da Universidade do Porto;

Doutora Paula Cristina Moreira da Silva Pereira, Professora Associada da Faculdade de  
Letras da Universidade do Porto

Doutora Maria João Couto, Professora Auxiliar da Faculdade de Letras da Universidade  
do Porto.

## | Sumário

Declaração de honra		7
Agradecimentos		8
Resumo		9
<i>Abstract</i>		10
Nota sobre traduções		11
Introdução		12
<b>PARTE I</b>	<b>DIAGNÓSTICOS FILOSÓFICOS E APRECIÇÕES CRÍTICAS.</b>	<b>26</b>
	<b>OS CONCEITOS DE MOBILIZAÇÃO E DE ACELERAÇÃO e do trabalhador</b>	
<b>Capítulo 1.</b>	<b>Sob o signo da velocidade</b>	<b>27</b>
1.1.	O “velociférico” de Goethe	28
1.2.	Da aceleração como fenómeno cultural e estético	42
1.3.	“A Mobilização Total” e “O Trabalhador”: aproximações ao pensamento de Ernst Jünger	49
<b>Capítulo 2.</b>	<b>Em torno do conceito de modernidade tardia. Posturas filosófico-críticas</b>	<b>73</b>
2.1.	A Teoria Crítica e a Modernidade	74
2.2.	A modernidade como fenómeno contraditório.	84
2.3.	Zygmunt Bauman e o conceito de modernidade líquida	94

2.4.	O pensamento filosófico-social de Hartmut Rosa: o conceito de <i>aceleração</i>	105
<b>PARTE II</b>	<b>PARA UMA PROPOSTA DE APRECIÇÃO DO ÓCIO ENQUANTO CONCEITO EMINENTEMENTE CRÍTICO</b>	<b>119</b>
<b>  Capítulo 1.</b>	<b>O ócio. Delimitação de um conceito filosófico</b>	<b>120</b>
1.1.	Primeiros delineamentos	121
1.2.	A dicotomia histórico-cultural entre trabalho e ócio	146
<b>  Capítulo 2.</b>	<b>Espaços e tempos do ócio. Uma leitura cultural</b>	<b>157</b>
2.1.	Do ócio como categoria espacial e temporal	158
2.2.	Pierre Hadot sobre Goethe: da vivência do presente como exercício espiritual	198
2.3.	Rousseau e a autonarrativa	210
2.4.	O enquadramento do ócio	217
2.5.	O enquadramento do idílico	221
<b>  Capítulo 3.</b>	<b>Sobre a possibilidade de inscrição do ócio no âmbito da modernidade tardia. Um ensaio</b>	<b>232</b>
<b>  Referências bibliográficas</b>		<b>254</b>
<b>I Errata</b>		<b>282</b>

## | Declaração de honra

Declaro que a presente tese é de minha autoria e não foi utilizada previamente noutro curso ou unidade curricular, desta ou de outra instituição. As referências a outros autores (afirmações, ideias, pensamentos) respeitam escrupulosamente as regras da atribuição, e encontram-se devidamente indicadas no texto e nas referências bibliográficas, de acordo com as normas de referência. Tenho consciência de que a prática de plágio e autoplágio constitui um ilícito académico.

Porto, 06 de abril de 2021

Dirk Michael Schmidt

## | Agradecimentos



## | Resumo

A análise dos conceitos de *mobilização* e de *aceleração*, concebidos como modos filosóficos de considerar e de descrever a designada *Modernidade Tardia*, constitui a temática principal desta tese de doutoramento. É nosso propósito fornecer um estudo abrangente e detalhado das várias posições sobre mobilização e aceleração desenvolvidas por filósofos alemães contemporâneos, tais como Peter Sloterdijk, Hartmut Rosa e Byung-Chul Han. Através da exposição das perspetivas sobre o assunto avançadas por Sloterdijk, Rosa e Han – que compõe o núcleo da “Parte I” desta tese de doutoramento –, pretendemos apresentar, de modo crítico, o mais recente (ou, poder-se-ia dizer, o mais urgente) tópico de discussão filosófica no contexto cultural alemão e europeu. Juntamente com tal diagnóstico filosófico relativo aos aspetos centrais da denominada Modernidade Tardia, pretenderemos desenvolver um estudo cuidado sobre o conceito de *ócio*, tomado como um conceito eminentemente crítico – este será o foco da “Parte II” da nossa tese de doutoramento. A ausência de tal conceito de ócio (e o seu contraste cultural com o hegemónico e omnipresente conceito de *trabalho*) no âmbito da Modernidade Tardia, tal como a consideração das causas de tal ausência, formam um relevante tópico de análise nesta tese de doutoramento. Este trabalho académico destina-se a constituir um modesto contributo para o estudo filosófico da Modernidade Tardia, o nosso tempo presente: a última e definitiva palavra sobre o assunto não será, seguramente, escrita por nós.

**Palavras-chave:** Mobilização; Aceleração; Ócio; Trabalho; Modernidade Tardia.

## | Abstract

The analysis of the concepts of *mobilisation* and *acceleration*, regarded as philosophical modes of considering and describing the so-called *Late Modernity*, is the chief subject of this PhD thesis. It is our purpose to offer a comprehensive and detailed study concerning the several positions on mobilisation and acceleration developed by contemporary German philosophers, such as Peter Sloterdijk, Hartmut Rosa and Byung-Chul Han. By expounded the perspectives on the subject advanced by Sloterdijk, Rosa and Han – which forms the heart of “Part 1” of this doctoral thesis –, we intend to present, in a critical way, the most recent (or, one may say, the most urgent) philosophical topic of discussion within the German and European cultural context. Along with such a philosophical diagnosis regarding the central aspects of the so-called Late Modernity, our PhD thesis is also concerned with proposing a critical perspective on the subject: accordingly, we intend to develop a thorough study devoted to the concept of *leisure*, taken as a pre-eminently critical concept – this is the focus of “Part II” of our doctoral thesis. The absence of such a concept of *leisure* (and its cultural contrast to the hegemonic and omnipresent concept of *labour*) within Late Modernity, and the consideration of the causes of this absence, forms a relevant topic of analysis in this PhD thesis. This academic work is intended to constitute a modest contribution to the philosophical study of Late Modernity, our present time: the last and definitive word on the subject will certainly not be written by us.

**Keywords:** Mobilisation; Acceleration; Leisure; Labour; Late Modernity.

## | Nota sobre traduções

As citações em inglês e francês permanecem na língua original. Salvo indicação em contrário, todas as traduções das citações de obras originalmente escritas em língua alemã, apresentadas ao longo da presente tese, são da nossa autoria. As exceções a tal procedimento, devidamente assinaladas neste trabalho académico, constituem as traduções portuguesas de algumas obras de Peter Sloterdijk e de Byung-Chul Han publicadas pela editora Relógio d'Água.

## Introdução

*Em direção a oeste, a movimentação moderna torna-se cada vez maior, de modo que, para os Americanos, os habitantes da Europa na sua totalidade se apresentam como seres que gostam do sossego e dele usufruem, quando estes mesmos, no entanto, voam em confusão como abelhas e vespas. Esta movimentação torna-se tão grande que a cultura superior já não pode madurar os seus frutos; é como se as estações do ano se seguissem umas às outras demasiado depressa. Por falta de sossego, a nossa civilização vai dar a uma nova barbárie. Em nenhuma época, os ativos, ou seja, os irrequietos, foram tão considerados. Reforçar em grande medida o elemento contemplativo faz parte, por conseguinte, das necessárias correções que se tem de efetuar no caráter da humanidade. No entanto, desde já, cada indivíduo, que seja calmo e constante de coração e de cabeça, tem o direito de crer que possui não só um bom temperamento, mas também uma virtude de utilidade geral e que, ao conservar essa atitude, até cumpre uma missão superior.*

Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano*

*A “mobilidade propriamente”, uma “mobilidade acelerada” à máxima potência, não é senão o fenómeno que nós próprios apelidamos de sempre-mais-sempre-mais-para-sempre-mais, o qual, realmente, é como que o englobante (mas imanente) dos vários aspetos que temos vindo a explicitar como típicos da atual era tecnológica. A própria lógica do atual poder e dos atuais fluxos comunicacionais é aquele fenómeno que procura elevar à extrema exponenciação. Para quê? – perguntar-se-á. A resposta imediata é óbvia, mas uma resposta menos imediata, uma resposta de tipo ontológico, talvez deva consistir em dizer que para nada.*

Adélio Melo, *O bloqueio do espírito na actual era tecnológica*

*Dès que nous avons compris le programme de l'histoire, remarque Baudrillard, nous allons plus loin qu'elle par l'esprit. “Et cette mutation est due à une accélération : on essaie d'aller de plus en plus vite, si bien qu'en fait on est déjà arrivés à la fin. Virtuellement! Mais on y est quand même.” Cette ruse moderniste, les théories de la singularité aussi bien que le mouvement accélérationniste de Nick Srnicek et Alex Williams la reprennent à leur compte. La vitesse moderne qui charmait les poètes n'est plus suffisante, et les vieilles automobiles semblent bien lentes un demi-siècle plus tard. On peut être excité par la rapidité des voitures actuelles, dont on devine pourtant qu'elles sont plus lentes que celles de demain. Il ne faut pas s'arrêter en chemin : il faut aller encore plus vite que le mouvement actuel. Ainsi la singularité technologique est-elle la représentation de l'accélération du progrès technologique jusqu'à un point au-delà duquel une machine supra- intelligente supplantera l'intelligence humaine. Le Manifeste accélérationniste de 2013 rejette quant à lui la critique frileuse du néolibéralisme, et du progrès des techniques par la vieille gauche pour défendre son accélération par la pensée progressiste : l'émancipation ne consiste pas à ralentir l'intensité du progrès, mais à aller encore plus vite que lui par la pensée et à imaginer de nouveau “un avenir plus moderne”. Pour le rendre de nouveau sensible, il faut surenchérir sur sa représentation devenue trop familière. Il ne faut pas accepter les fatigues de l'esprit conservateur, mais inventer plus et émanciper mieux. Continuer à progresser comme avant, c'est déjà faire du surplace, et bientôt régresser, donc devenir réactionnaire. Il faut presser le pas, et aller plus vite que la musique. On ne progresse qu'à ce prix: “accélérer toujours le processus d'évolution technologique”. Bien sûr, le plaisir de l'accélération relève de la logique de l'addiction. il en va de l'idée de progrès comme de l'impression de satisfaction augmentée par la morphine.*

Tristan Garcia, *La vie intense*

“Ainda é compreensível para os seres humanos o moderno curso do mundo desencadeado pelos homens?”<sup>1</sup> – a interrogação, envolta num tom tão melancólico quão irónico, próprio de quem não possui esperanças de obter uma resposta satisfatória, é avançada por Peter Sloterdijk na sua obra *A Mobilização Infinita*, publicada em 1989.

Não seria supérfluo, a este respeito, chamar a atenção para um pequeno *fait divers* editorial, à partida filosoficamente irrelevante, que envolve o título de tal obra de Sloterdijk: com efeito, aquando da publicação do livro em questão, o título inicialmente previsto seria *Eurotaoismus – Zur Kritik der politischen Kinetik*, tendo o filósofo alemão decidido, de um modo inopinado, proceder à sua alteração, a favor do seguinte título (que a tradução portuguesa existente, datada de 2002, já contempla): *A Mobilização Infinita*. A desconcertante introdução do termo *Eurotaoísmo*, de pendor porventura demasiado obscuro ou esotérico, no título de uma obra de filosofia ocidental, poderia constituir a justificação da postura de recuo ou de correção de Sloterdijk – e, em verdade, o prefácio de tal obra, escrito pelo próprio, oferece diversas considerações acerca do desconforto com que a Academia alemã recebera tal livro, assim intitulado. No entanto, do nosso ponto de vista, importaria atentar, de um modo mais avisado, sobre o novo título que se impõe, e não propriamente sobre o título preterido: a preferência por *A Mobilização Infinita* – título que convoca, de modo aberto e declarado, um outro título, *A Mobilização Total*, ensaio de Ernst Jünger – poderia ser compreendida à luz de uma certa premência, manifesta no interior do pensamento de Sloterdijk, em voltar a pensar a *modernidade*. Justamente: a premência em pensar, *ainda*, a modernidade – tal poderá ser apreciado, da nossa perspetiva, como uma das posturas filosóficas que marcam o pensamento de Sloterdijk e, em especial, os eixos teóricos que estruturam as posições avançadas em *A Mobilização Infinita*.

Uma das principais linhas de pensamento que compõem *A Mobilização Infinita* consiste na sustentação de uma afinidade essencial entre *modernidade e movimento*. Tal afinidade essencial poderia, com justeza, ser concebida como passível de configuração de uma singular definição de modernidade – à luz do conceito de movimento, do *seu* conceito de movimento. Eis o conceito que se assume como próprio da modernidade, como o seu *conceito definidor*. Sloterdijk não se dispõe a perspetivar a célebre dicotomia *antigos vs. modernos*, que percorrerá o pensamento filosófico alemão dos

---

1 Sloterdijk, P.: *A Mobilização Infinita*. Lisboa, 2002, p.23.

séculos XVIII e XIX, de Winckelmann e Lessing a Schiller e Hegel, e que procurara determinar os princípios culturais constitutivos do *moderno*, a partir de um fundo de contraste relativamente ao mundo antigo; não obstante, poder-se-ia, a este respeito, evocar o par de oposto *repouso vs. movimento* como ilustrativo de tal dicotomia: tenha-se presente, pois, a eminente relevância filosófica do conceito de repouso no âmbito do pensamento antigo, culminando com a metafísica de Aristóteles e a sua conceção de ser perfeito, definido, pois, como motor que influencia o movimento dos seres inferiores mas determinado, na sua perfeitabilidade ontológica, pela sua própria imobilidade – pelo seu repouso. O sentido lacunar do movimento, e da entidade que se move em direção a algo que não possui ou encontra em si mesma, traduz uma perspetivação própria da filosofia grega que não encontra continuação ou aprofundamento no âmbito metafísico moderno. Do mesmo modo, a apreciação grega do conceito de limite, concebido segundo a sua possibilidade de inteligibilidade racional, e perspetivado, por conseguinte, à luz das noções de determinação, de número e de proporção, não poderá ser plenamente transposta para o pensamento moderno, especialmente se tivermos em atenção o enaltecimento filosófico, mecânico-físico e estético do conceito contrastante de *infinito*, desde Descartes até Kant e aos idealistas alemães.

Tais considerações, que não consideramos fúteis, permitem-nos, recorrendo à postura filosófica alemã que animou os debates filosóficos dos séculos XVIII e XIX acerca da dicotomia *antigos vs. modernos*, avaliar a possibilidade de definição da modernidade, procurando vislumbrar os seus princípios e eixos teóricos próprios e constitutivos. Em *A Mobilização Infinita*, Sloterdijk propõe-se desenvolver esta mesma tarefa filosófica: pensar a modernidade, e o que a define.

De acordo com a posição-chave sustentada por Sloterdijk em *A Mobilização Infinita* – a saber, a aliança indissociável entre modernidade e movimento –, o projeto moderno funda-se numa singular *utopia cinética*<sup>2</sup>, nunca antes enunciada enquanto tal. Pensar tal *impensado* da modernidade, e desvelá-lo criticamente enquanto sua determinação essencial e definidora, constitui o propósito de Sloterdijk nesta obra. Neste sentido, de acordo com o filósofo, a época denominada moderna poderá ser caracterizada como um momento histórico-cultural desenvolvido segundo um quadro de pensamento que integra, no seu núcleo, uma teoria do *movimento* civilizador, no âmbito da qual o curso do mundo e a ação da humanidade se anunciam como a mesma

---

2 Sloterdijk, P.: *A Mobilização Infinita*. Lisboa, 2002, p.24.

realidade confluyente. Eis o projeto da modernidade: a aspiração, tomada como passível de realização, da identidade, ou da conciliação ou justaposição, entre o movimento do mundo e o movimento das ações da humanidade afirmada como subjetividade livre. Leia-se, a este respeito, Sloterdijk:

[...] todo o movimento do mundo deve passar a ser a realização do plano que nós temos dele. Os nossos próprios movimentos vitais passam a ser, progressivamente, idênticos ao próprio movimento do mundo; o processo mundial, no seu todo, coincide progressivamente com a nossa manifestação de vida; as coisas acontecem conforme se pensa, porque aquilo que acontece cada vez mais se realiza por nós o fazemos.<sup>3</sup>

O projeto da modernidade, assente na emergência e na configuração exultantes de uma humanidade que se reconhece, a si mesma, como subjetividade ativa, movente, livre e autónoma, capaz de criar o curso do mundo e da sua história, permite-nos a proclamação da modernidade como “puro ser-para-o-movimento”<sup>4</sup>. Tal como elucida Sloterdijk, se a modernidade se anuncia como a nova época que reúne as condições de possibilidade de emancipação do ser humano da sua situação de menoridade e, como tal, como novo tempo que permite cumprir o movimento de autolibertação da humanidade, importaria concluir que nos encontramos, com efeito, perante um processo que “nós, pura e simplesmente, não podemos não querer e de um movimento que nos é impossível não fazermos”<sup>5</sup>.

A transposição do conceito físico-mecânico de movimento para o âmbito filosófico-cultural – elevado a princípio ou primado definidores dos novos tempos modernos – constituirá, assinala Sloterdijk, um gesto ilustre, eminentemente ético. Tal como nos elucida o filósofo, a cinética é a ética da modernidade – de que forma? Tenha-se presente, a este propósito, a interseção entre o projeto ético da modernidade – a proclamação da saída da humanidade da sua situação de menoridade mediante a afirmação da sua liberdade – e a cinética – a assunção de um conceito de subjetividade que se caracteriza pelas suas potencialidades de atividade e de produção do mundo e da sua história enquanto espaço de liberdade. Em verdade, a modernidade definira-se, desde o seu início, como “progressiva e progressista”<sup>6</sup> na sua forma de execução e cumprimento de si; a noção de *progresso*, um dos elementos mais estruturantes do ideário da modernidade, assinala a dimensão ética da cinética: trata-se, pois, da

3 Sloterdijk, P.: *A Mobilização Infinita*. Lisboa, 2002, p.24-25.

4 Sloterdijk, P.: *A Mobilização Infinita*. Lisboa, 2002, p.33.

5 Sloterdijk, P.: *A Mobilização Infinita*. Lisboa, 2002, p.34.

6 Sloterdijk, P.: *A Mobilização Infinita*. Lisboa, 2002, p.31.



possibilidade de realização concreta do automovimento da subjetividade na sua atividade e na sua liberdade constitutivas. Assim, a curiosa fusão entre moralidade e física-mecânica, característica da modernidade, resulta numa unidade de ações que se designa por *subjetividade* – perspectivada, por seu turno, como “misteriosa força de iniciativa que se manifesta como a capacidade de pôr em marcha novas séries de movimento intituladas ações”<sup>7</sup>. No mesmo tom, esclarece Sloterdijk:

A experiência de um progresso real ensina-nos que uma iniciativa humana preenhe de valores sai ‘para fora de si’, rebenta com os antigos limites da sua mobilidade, alarga o seu campo de ação e se impõe, com boa consciência, frente a entraves internos e a resistências externas.<sup>8</sup>

A argumentação de Sloterdijk assume, de um modo crescente, uma tonalidade lúgubre, mas nem por isso menos incisiva, à medida que a sua crítica da utopia cinética da modernidade se delinea e se aprofunda. Convocando uma metáfora de Novalis apresentada em *Cristandade e a Europa*, de 1799, Sloterdijk perspectiva tal *subjetividade em movimento* como o moleiro no *moinho que se mói a si mesmo* dos tempos modernos; tal como o esclarece Sloterdijk, a metáfora de Novalis, que servira para designar o novo princípio de funcionamento do complexo homem-máquina-natureza, “que fora posto em marcha por meros Eus-empresários prosaicamente automovidos, por protestantes, Britânicos, Prussianos e professores”<sup>9</sup>, constitui a primeira formulação filosófica do conceito de *utopia cinética* que define a modernidade; a imagem do moinho, no seu *perpetuum mobile*, “que é movido pela corrente do acaso e vai flutuando sobre ela”<sup>10</sup>, ilustra uma mobilidade “em que o elemento dinâmico é, ao mesmo tempo, o desconsolador: uma deriva propulsionada pelo Eu em direção ao que é insensato, catastrófico, desenfreado, mortal”<sup>11</sup>. Segundo Sloterdijk, a metáfora de Novalis, repleta de teor diagnóstico, só hoje poderá ser compreendida em todo o seu alcance. No contexto da *modernidade tardia* que nos envolve, é-nos permitido, sob a forma de lamento, tomar consciência daquilo que a subjetividade “consegue fazer na sua máquina”<sup>12</sup>, no âmbito do seu automovimento infinito, à sombra de um progresso que se revela não mais do que curso decadente, movimento vazio para mais movimento vazio,

---

7 Sloterdijk, P.: *A Mobilização Infinita*. Lisboa, 2002, p.32.

8 Sloterdijk, P.: *A Mobilização Infinita*. Lisboa, 2002, p.32.

9 Sloterdijk, P.: *A Mobilização Infinita*. Lisboa, 2002, p.35.

10 Sloterdijk, P.: *A Mobilização Infinita*. Lisboa, 2002, p.35.

11 Sloterdijk, P.: *A Mobilização Infinita*. Lisboa, 2002, p.35.

12 Sloterdijk, P.: *A Mobilização Infinita*. Lisboa, 2002, p.36.

imposto por uma capacidade de movimento cada vez mais acelerada e incrementada, e reconhecida tanto como fútil quanto como desastrosa.

A postura filosoficamente exultante dos inícios do projeto da modernidade – o seu projeto, eticamente eminente, pois assente na aspiração de cumprimento de emancipação da humanidade na sua atividade e na sua liberdade – afigura-se, no âmbito da modernidade tardia em que vivemos, como um sentimento perdido. A perspetivação do curso do movimento do mundo e da humanidade, confluindo na mesma realidade – e concebido à luz da ilustre conceção de *progresso* – adquire os contornos de um *mal-estar*, tão imprevisto quão inexorável. Leia-se Sloterdijk a este respeito:

As consequências do moderno processo mundial que caminham por si próprias – é o que nós vemos com crescente mal-estar –, apoderam-se dos projetos controlados; e da parte essencial do empreendimento da Modernidade, da consciência do automatismo espontâneo e guiado pela razão, irrompe um fatal movimento estranho, que nos escapa em todas as direções. Aquilo que parecia uma saída controlada para a liberdade, revela-se, agora, como um resvalar para uma incontrolável heteromobilidade catastrófica.<sup>13</sup>

Segundo Sloterdijk, tal sentimento de indelével mal-estar traduz uma situação de nova e inesperada passividade da subjetividade, que agora se reconhece a si mesma como vítima, porque produtora, do controlo perdido do movimento do mundo – transformado num mero automatismo cinético –, que resulta, também, ser o movimento-de-si-mesma. Tal passividade da subjetividade, que se verifica no “mundo historicamente movimentado”<sup>14</sup>, poderá ser descrita à luz de uma nova e inusitada situação de perda de autonomia: o movimento do mundo, conquanto produzido no decurso do movimento próprio da subjetividade enquanto tal, afigura-se, todavia, como uma entidade outra, estranha, opressora – numa palavra: uma entidade heterónoma relativamente à subjetividade. Neste âmbito, procurando delinear modos de análise de tal sentimento de mal-estar perante o curso do mundo subjetivamente produzido, marcado por uma opressiva mobilidade, indelevelmente acelerada e incrementada, Sloterdijk introduz o termo *mobilização* [*Mobilmachung*], evocando, de modo explícito, a noção avançada por Ernst Jünger.

A referência aberta a Jünger, tal como a apresenta Sloterdijk, afigura-se envolta de subtis cuidados justificativos, que traduzem e reforçam, em verdade, a pertinência da

---

13 Sloterdijk, P.: *A Mobilização Infinita*. Lisboa, 2002, pp.25-26.

14 Sloterdijk, P.: *A Mobilização Infinita*. Lisboa, 2002, p.28.

menção: a obra de Jünger, perspectivada pela tradição cultural que lhe é posterior como maldita, suspeita de preconizadora de fascismo e, como tal, mais odiada do que rigorosamente lida e discutida pela *intelligentsia* – assim o assume Sloterdijk –, contém as bases seminais da análise séria e filosoficamente delineada acerca do fenómeno da *mobilização*, enquanto realidade inscrita na totalidade do processo social, não obstante a sua origem bélica e militar. Trata-se, justamente, do ensaio *A Mobilização Total*, de 1930 (e, na sequência desta obra, *O Tabalhador*). Tal como elucida Sloterdijk, as análises de Jünger, datando da década de 1930, constituem um espetro de perspetivações suscetíveis de compreensão do fenómeno da mobilização como realidade moderna, devendo merecer as melhores atenções dos filósofos do nosso tempo – ainda que tais pontos de vista não sejam compatíveis com o “sono dos justos no projeto da Modernidade”.

A convocação do mal-afamado pensamento de Ernst Jünger no que respeita à questão da avaliação da *utopia cinética* da modernidade – e não se transformam todas as utopias em distopias? – poderá ser tomado como um modo de afirmação de uma certa excentricidade teórica de Sloterdijk. Todavia, para o filósofo alemão, a crítica contemporânea da modernidade deverá desenvolver-se em torno da problemática da mobilização, perspectivada como “processo autógeno da Modernidade”<sup>15</sup>, impelindo ao delineamento de *crítica alternativa da modernidade* enquanto crítica da falsa mobilidade. Tal consiste, com efeito, num dos projetos mais relevantes da filosofia de Sloterdijk: a configuração de uma nova teoria crítica, que, no caso singular de *A Mobilização Infinita*, se assume como teoria crítica do movimento, no momento da modernidade tardia, isto é, no momento do autorreconhecimento da modernidade “no seu lado sofrido”<sup>16</sup>. A este respeito, leia-se Sloterdijk, esclarecendo o seu próprio projeto filosófico:

Assim, a crítica da sociedade torna-se crítica da falsa mobilidade. Se, após a derrocada do marxismo e depois do ambíguo ensurdecimento das escolas de Frankfurt, ainda pode haver uma terceira versão de teoria crítica de um tipo exigente, então com certeza que só sob a forma de uma teoria crítica do movimento.<sup>17</sup>

\*\*\*

---

15 Sloterdijk, P.: *A Mobilização Infinita*. Lisboa, 2002, p.41.

16 Sloterdijk, P.: *A Mobilização Infinita*. Lisboa, 2002, p.42.

17 Sloterdijk, P.: *A Mobilização Infinita*. Lisboa, 2002, p.41.

A tese de doutoramento que aqui apresentamos, intitulada *Mobilização e Aceleração no contexto da Modernidade Tardia*, integra a aspiração de constituir-se como o ensaio ou a tentativa de delineamento de resposta ao apelo ou ao repto de Sloterdijk. É, pois, nosso propósito pensar a *modernidade tardia* à luz das categorias de *mobilização* [*Mobilmachung*] e de *aceleração* [*Beschleunigung*] – aqui tomadas como conceitos filosoficamente definidores e estruturantes dos tempos que vivemos –, partindo de um ponto de vista que convoca as mais recentes posições avançadas pela filosofia política e social. Com efeito, a perspetivação crítica das omnipresentes e voláteis *mobilização* e *aceleração* da modernidade tardia constitui uma das temáticas culturais mais prementes dos nossos dias, configurando-se como uma nova e intensa problemática de discussão em torno da qual um singular panorama filosófico, tão complexo quão vasto e abrangente, se impõe e se delinea: poder-se-ia, a este respeito, nomear a teoria dromológica de Virilio<sup>18</sup>, o trabalho de Lipovetsky<sup>19</sup> e Garcia<sup>20</sup> na França, a teoria da aceleração de Hartmut Rosa<sup>21</sup> e o trabalho de Sloterdijk<sup>22</sup> e Byun Chul Han<sup>23</sup> na Alemanha, as posições de Baumann<sup>24</sup> em Inglaterra e de Ferraris<sup>25</sup> em Itália.

O especto de teorizações que compõe o nosso quadro de pensamento poderá ser traçado desde Ernst Jünger e Peter Sloterdijk – cujas perspetivações acerca do conceito de *mobilização* concentrarão as nossas melhores atenções – até aos filósofos alemães contemporâneos Hartmut Rosa e Byun-Chul Han – cujas posições acerca da temática da *aceleração*, considerada como conceito filosófico, receberá, da nossa parte, uma análise que se pretende cuidada e exaustiva. Os conceitos de *mobilização* e de *aceleração*, criticamente avaliados do ponto de vista filosófico, permitir-nos-ão o desenho dos eixos

---

18 Virilio, P.: *Vitesse et Politique : essai de dromologie*. Paris, 1977. Virilio, P.: *Dromologie : logique de la course*. Paris, 1991.

19 Lipovetsky, G.: *Le Bonheur paradoxal : essai sur la société d'hyperconsommation*, Paris, 2006. Lipovetsky, G.: *L'Empire de l'éphémère : la mode et son destin dans les sociétés modernes*. Paris, 1987. Lipovetsky, G.: *L'Ère du vide*. Paris, 1983. Lipovetsky, G.: *Les Temps hypermodernes*. Paris, 2004.

20 Garcia, T.: *La vie intense: Une obsession moderne*. Paris, 2016.

21 Rosa, H.: *Beschleunigung. Die Veränderungen der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a. M., 2005. Rosa, H.: *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung*. Frankfurt, 2012. Rosa, H.: *Ressonanz*. Berlin, 2016. Rosa, H.: *Unverfügbarkeit*. Wien, 2018.

22 Sloterdijk, P.: *A Mobilização Infinita*. Lisboa, 2002.

23 Han, B.-C.: *A Sociedade do Cansaço*. Trad. Gilda Lopes Encarnação. Lisboa, 2014. Han, B.-C.: *O Aroma do tempo*. Lisboa, 2016. Han, B.-C.: *Psicopolítica*. Lisboa, 2015.

24 Bauman, Z.: *Liquid Fear*. Cambridge, 2006. Bauman, Z.: *Liquid Modernity*. Cambridge, 2000. Bauman, Z.: *Liquid Times: Living in an Age of Uncertainty*. Cambridge, 2007.

25 Ferraris, M.: *Mobilização Total*. Lisboa, 2018.

culturais que determinam o período histórico que nos envolve e sobre o qual ensaiaremos pensar: a *modernidade tardia*.

Segundo Rosa, a tendência de aceleração constitui-se como característica de toda a modernidade; todavia, importaria distinguir, no que concerne ao conceito de modernidade, a designada *modernidade tardia* – época sobre a qual nos deteremos de um ponto de vista filosófico-crítico – da modernidade dita "clássica". A expectativa acerca de um futuro melhor – uma das facetas do progresso da modernidade – que marcara o período anterior às décadas de 1960 e 1970, acabou por desmoronar-se, a tal ponto que a experiência do progresso linear se tornara, nas últimas décadas – assim sublinha Rosa –, a experiência de uma celeridade sem sentido:

Tanto no aspeto individual quanto no aspeto coletivo, trata-se, pois, da transição de um movimento experimentado por uma dinamização sem direção, que evoca, por sua vez, a sensação de paralisação, apesar de – ou justamente devido a – uma dinâmica de aumento dos acontecimentos.<sup>26</sup>

A pergunta sobre a causa e o modo como lidar com este processo de aceleração e mobilização – pergunta à qual os trabalhos de Rosa procuram responder e que merecerá, no âmbito da presente tese, a nossa atenção – deverá ser analisada com o devido cuidado. Tomando esta pergunta como ponto de partida, Rosa retoma a proposta de Peter Sloterdijk acerca da necessidade de desenvolver a teoria crítica à luz desta mesma orientação – ou seja, a do questionamento crítico acerca da aceleração e mobilização (ou, nas palavras de Sloterdijk, a *cinética*), enquanto eixo definidor da modernidade:

Ten years ago, an analogous idea was advanced by.... Peter Sloterdijk, who attempted to develop a new critical theory of “political kinetics“, conceived as a third version of critical theory after Marx and the Frankfurt School. In Sloterdijk’s view, both earlier versions of critical theory ultimately failed because they misunderstood and uncritically supported the kinetic forces of modernity, which set everything in motion until they ultimately achieve a state of „total mobilization“ („*totale Mobilmachung*“), a warlike state where everything is determined by the logic of speed. [...] Nonetheless, we believe that something useful can be retrieved from his otherwise highly problematic reformulation of critical theory.<sup>27</sup>

Detendo-se sobre a proposta de Sloterdijk, Rosa delinea o seu ensaio *Aceleração e Alienação. Esboço de uma teoria crítica da temporalidade na*

26 Rosa, H.: *Beschleunigung. Die Veränderungen der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a. M., 2005, p.437.

27 Rosa, H./Scheuerman, W.: *High-Speed Society: Social Acceleration, Power, and Modernity*. Pennsylvania University Park, 2009, p.15.

*modernidade tardia (Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit)*<sup>28</sup>, no qual apresenta uma teoria da modernidade que procura ligar e dar continuidade à teoria crítica. A concordância com a visão de Axel Honneth de que a identificação de *patologias sociais* constitui um objetivo central não só da teoria crítica enquanto tal, mas também da filosofia social<sup>29</sup>, poderá ser assinalado como um dos pontos teóricos centrais do ensaio de Rosa<sup>30</sup>. O filósofo contrasta, pois, o conceito de *alienação* – tomado como uma "patologia da modernidade", criada pela aceleração – com o conceito de *ressonância*, aqui apresentado como o epítome de uma

---

28 Rosa, H.: *Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*. Frankfurt a.M., 2013.

29 Enquanto subdisciplina da filosofia prática, a filosofia social interroga sobre o modo como as pessoas vivem e agem, e como devem viver e agir. A filosofia social não considera as pessoas como indivíduos isolados, mas como membros de um "mundo social" que dependem de formas bem-sucedidas de coexistência sob um modo que não é apenas instrumental – isto é, enquanto *zoon politikon*. A filosofia social aborda, assim, a forma adequada das nossas instituições e práticas sociais, indagando até que ponto estas podem promover ou minar as possibilidades de os indivíduos de desenvolverem uma "boa vida". Pois se "só pode ser indivíduo em sociedade", então, enquanto ser genuinamente social, o indivíduo desenvolve sempre em conjunto os pré-requisitos supra-individuais das suas ações individuais (Jaeggi, R., Celikates, R.: *Sozialphilosophie. Eine Einführung*. München, 2017. p.11). A filosofia social surge, deste modo, como que focada numa tese exigente: "O social" – práticas sociais, instituições e relações – deve ser entendido como uma condição constitutiva de individualidade e de liberdade. Não obstante a sua proximidade à sociologia, a filosofia social difere desta por desenvolver uma reflexão normativamente orientada sobre o funcionamento das instituições sociais, bem como sobre as "patologias" sociais, ou seja, os desenvolvimentos mal orientados e as crises (Jaeggi, R., Celikates, R.: *Sozialphilosophie. Eine Einführung*. München, 2017. p.11). Além disso, a filosofia social coloca questões metodológicas e sociológicas fundamentais, o que em alguns aspectos a torna uma instância de metarreflexão da teoria-social, da sociologia e das ciências sociais (Hollis, M.: *Soziales Handeln*, Berlin, 1995; Risjord, M.: *Philosophy of Social Science*, London, 2014). Num contexto alemão, a filosofia social, em contraste com o contexto anglo-americano, distingue-se da filosofia política (apesar de todas as sobreposições) não só pelo seu enfoque mais amplo nos fenómenos sociais (em oposição aos fenómenos político-institucionais), mas também pelo facto de se esforçar por uma análise sócio-teórica e sócio-ontológica da estrutura e da dinâmica das relações sociais. Deste modo, a filosofia social estende-se também para além da filosofia prática no sentido mais restrito: devido ao seu interesse numa classificação avaliativa dos fenómenos sociais, a filosofia social não se preocupa apenas com o significado normativo das práticas e instituições sociais; mais do que uma teoria puramente normativa, a filosofia social interessa-se pela descrição empírica e pela penetração conceptual do mundo social com as suas situações problemáticas específicas (Dewey, J.: *Syllabus: Social Institutions and the Study of Morals* (1923). Em: *Middle Works*, Vol. 15, Carbondale, 1983. p. 230-373; Ferrara, A.: *The Idea of a Social Philosophy*. Em: *Constellations*, 9 (2002), 3, p. 419-435; Pollmann, A.: *Integrität. Aufnahme einer sozialphilosophischen Personalie*. Bielefeld, 2005). A filosofia social é, assim, definida tanto por uma determinada área temática como por uma determinada abordagem. Em parte, concentra-se em fenómenos que não são tidos em conta por outras disciplinas: a configuração das instituições e práticas sociais, bem como os problemas sociais que surgem na interface entre o indivíduo e a sociedade. Por outra parte, a filosofia social analisa os mesmos fenómenos – tais como os problemas no trabalho e de comercialização – sob uma perspectiva diferente. Deste modo, mesmo conceitos centrais como "liberdade" ou "poder", afiguram-se compreendidos de forma muito diferente em filosofia social do que em filosofia política, se atentarmos especialmente sobre o contexto alemão (Jaeggi, R., Celikates, R.: *Sozialphilosophie. Eine Einführung*. München, 2017.p.11). Por contraste, a filosofia social, no contexto anglo-saxónico, é frequentemente equiparada à filosofia política. Segundo Rahel Jaeggi, uma das representantes da quarta geração da Escola de Frankfurt, a ideia de uma espécie de "divisão de trabalho" entre filosofia política e filosofia social também poderia ser enganadora, pois não é fácil distinguir entre fenómenos de vida social, que também incluem áreas como a família, situados "abaixo" das instituições de coexistência politicamente constituídas, e a área mais estreita dos fenómenos das instituições políticas ou estatais (Jaeggi, R., Celikates, R.: *Sozialphilosophie. Eine Einführung*. München, 2017.p.13).

"vida não-alienada"<sup>31</sup> (Rosa utiliza o conceito de *alienação* não somente no contexto do trabalho, mas, também, no âmbito de outros contextos da vida na modernidade tardia, mobilizada e acelerada).

A *teoria da ressonância* de Rosa foi recebida e discutida de forma controversa<sup>32</sup>. Com efeito, a derivação abrangente do conceito de ressonância a partir de uma variedade de perspectivas e contextos foi alvo de profunda condenação por parte de diversos leitores, que invocaram, por seu turno, o facto de o conceito de "ressonância" supostamente parecer arbitrário, como que carecendo de precisão e de realidade, e, em última análise, afigurar-se inadequado enquanto conceito sócio-filosófico básico<sup>33</sup>, tal como Rosa o pretenderia inicialmente sustentar. Um outro ponto de crítica diz respeito ao suposto recurso de Rosa ao universo intelectual do Romantismo<sup>34</sup>. Não obstante, cumpria esclarecer que, embora Rosa se refira, em muitos casos, à *sensibilidade ressonancial* do Romantismo (em contradição deliberada com conceitos racionalistas), o filósofo adverte, também, que, de acordo com a mundividência do Romantismo, a prevalência é concedida à emoção puramente subjetiva e interior, ao invés da ressonância com o mundo exterior<sup>35</sup>. Poder-se-ia, com justeza e rigor, afirmar que, na teoria da ressonância de Rosa, a relação ou a convocação do Romantismo não se traduz numa postura de sustentação ou propagação de um retorno aos ideias ou à mundividência de tal período cultural, mas, sim, numa descrição, séria e destituída de qualquer bizarra exultação, do efeito continuado dos conceitos românticos de ressonância na modernidade<sup>36</sup>.

A abordagem de Rosa assume um papel especial em relação a outras tentativas proeminentes de atualização da teoria crítica. Honneth e Jaeggi poderiam, sem dificuldade, concordar sobre um meta-critério que determinaria qual a melhor teoria

---

30 Honneth, A.: *Pathologien des Sozialen*. Frankfurt a.M. 1994. Rosa, H.: *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung*. Frankfurt, 2012, p. 270.

31 Rosa, H.: *Resonanz*. Berlin, 2016, p. 147.

32 Brumlik, M.: *Resonanz oder: Das Ende der kritischen Theorie*. In: *Blätter für deutsche und internationale Politik*. Mai 2016. Berlin, 2016, p. 120–123; Peters, C.-H., Schulz, P.: *Resonanzen und Dissonanzen. Hartmut Rosas kritische Theorie in der Diskussion*. Bielefeld, 2017. Wils, J.-P.: *Resonanz: Im interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa*. Baden-Baden, 2018.

33 Hartmann, M.: *Im Resonanzhafen bekommt die Welt ein anderes Gesicht*. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. 5. April, Frankfurt, 2016.

34 Taylor, C.: *Resonanz und die Romantik*. In: Peters, C.-H., Schulz, P.: *Resonanzen und Dissonanzen. Hartmut Rosas kritische Theorie in der Diskussion*. Bielefeld, 2017. pp. 249–270.

35 Hartmut Rosa: *Resonanz*. Berlin 2016, p. 479.

36 Hartmut Rosa: *Resonanz*. Berlin 2016, p. 600.

crítica da sociedade, nomeadamente no que concerne ao seu grau de *reflexividade*<sup>37</sup>. Para Rosa, de modo distinto, o critério apropriado parece avaliar quão bem uma teoria consegue descrever condições que "contradizem uma necessidade básica da *natureza humana*" (considerando, no entanto, que a natureza humana não deverá ser entendida "de forma substancialista"<sup>38</sup>). Além disso, Rosa propõe aprofundar a visão da filosofia social no que respeita às experiências da própria existência corporal e corpórea, enfatizando este seu desiderato em contraste com o paradigma intersubjectivista de reconhecimento de Honneth<sup>39</sup>.

Neste ponto, um conceito moderno de *autonomia* poderia ser especificado de várias maneiras; e Rosa salienta uma característica da conceptualização acerca da autonomia no âmbito de filosofia social<sup>40</sup>, nomeadamente a "privatização da questão da boa vida"<sup>41</sup>. Daqui decorreria que "o imperativo normativo se mede pela distribuição dos recursos [...] – e é sempre melhor ter mais do que ter menos"<sup>42</sup>. Se a própria normatividade da filosofia social exige um mero "mais" quantitativo de recursos, então, tal como Rosa assinala, a filosofia social parece encontrar-se na ausência de uma postura de questionamento crítico dos processos abrangentes de aceleração – pois, em última instância, e paradoxalmente, parece que ela mesmo os coproduz, ou, pelo menos, os corrobora. Ao invés de medir a qualidade de vida com base em recursos e opções, o foco da filosofia social deverá ser, segundo Rosa, a relação com o "mundo"; a renovação da teoria crítica, tal como Rosa a propõe, deverá orientar-se e desenvolver-se à luz da seguinte afirmação: "Se a aceleração é o problema, então a ressonância é talvez a solução"<sup>43</sup>.

No âmbito da presente tese de doutoramento, a pergunta formulada por Rosa – o modo como é possível lidar com este processo de aceleração –, e a que ele procurara responder delineando a sua teoria da ressonância como uma teoria "abrangente"<sup>44</sup>, constituirá, igualmente, um dos eixos teóricos definidores ou estruturantes. Todavia, este nosso trabalho académico proporá uma outra tentativa de resposta à mesma

---

37 Honneth, A.: *Gerechtigkeit und kommunikative Freiheit. Überlegungen im Anschluss an Hegel*. In *Subjektivität und Anerkennung*. Paderborn, 2004, pp. 213–227. Jaeggi, R.: *Kritik von Lebensformen*. Berlin, 2014.

38 Rosa, H.: *Resonanz*. Berlin, 2016, p.301.

39 Rosa, H.: *Resonanz*. Berlin, 2016, p.333.

40 Rosa, H.: *Resonanz*. Berlin, 2016, p.49.

41 Rosa, H.: *Resonanz*. Berlin, 2016, p.17.

42 Rosa, H.: *Resonanz*. Berlin, 2016, p.49.

43 Rosa, H.: *Resonanz*. Berlin, 2016, p.39.

44 Rosa, H.: *Resonanz*. Berlin, 2016, p.21.



interrogação, convocando, desde um ponto de vista filosófico, outras teorias, que talvez possamos designar como “clássicas”, e que se desenvolveram na antiguidade – referimo-nos, pois, ao conceito de *ócio*, que sob o nosso olhar, se apresentará como um conceito eminentemente crítico.

Relativamente à estrutura interna da presente tese, importaria esclarecer que a mesma integra duas partes temáticas: a primeira parte será dedicada ao diagnóstico filosófico dos conceitos de mobilização e de aceleração, bem como à análise de distintas posturas filosófico-críticas acerca da modernidade tardia – conceito este que também será objeto de atenta consideração; e a segunda parte, a mais longa, constituirá a tentativa de proposta de elaboração do conceito de *ócio* – filosoficamente determinado - como conceito eminentemente crítico, perspectivado à luz da possibilidade da sua inserção no âmbito de uma teorização crítica acerca da modernidade tardia. A contraposição cultural entre os conceitos de *ócio* e de trabalho será, igualmente, um elemento de cuidada discussão. O momento final da tese que aqui se apresenta integrará, pois, um ensaio de indagação de eventuais soluções críticas para as problemáticas de filosofia social e política analisadas no âmbito deste trabalho académico.

## **PARTE I**



### **Diagnósticos filosóficos e apreciações críticas** **Os conceitos de mobilização e de aceleração**

**Capítulo 1.**  
**Sob o signo da velocidade**

## 1.1. | O “velociférico” de Goethe

*Porém tudo, meu caro amigo, é hoje ultra<sup>45</sup>, tudo transcende ininterruptamente, tanto no pensamento como na ação. Já ninguém se conhece, ninguém percebe o elemento no qual flutua e reage, ou a matéria com a qual trabalha. Os jovens vêem-se afligidos demasiado cedo e depois integrados no célere vórtice do tempo; riqueza e velocidade são aquilo que o mundo mais admira e deseja; o mundo instruído conta com caminhos de ferro, correio expresso, barcos a vapor e todas as possíveis comodidades de comunicação para se superar...*

J.W. von Goethe, “Carta a Zelter”, 1825

*Com o enorme aceleração da vida, o espírito e o olhar acostumam-se a ver e a julgar parcial ou erradamente, e cada qual se assemelha ao viajante que conhece terras e povos pela janela do comboio.*

Friedrich Nietzsche, *Humano demasiado humano*

Até que ponto e de que modo os conceitos de *mobilização* e de *aceleração* (ou, eventualmente, de *incremento*)<sup>46</sup>, quando considerados do seu ponto de vista filosófico e, assim, desenvolvidos no âmbito de uma filosofia política e social – poderão ser compreendidos à luz da sua inserção no contexto da modernidade tardia? Poderão tais conceitos, e as realidades que referem, ser perspetivados como traços definidores ou característicos da história cultural da modernidade tardia? – se sim, de que modo? Segundo Marshall Berman a *modernidade* alcança a sua primeira expressão artística no *Fausto* de Goethe<sup>47</sup>. O episódio de Filémon e Baucis é evocado como exemplar: o destino das duas figuras simbólicas do mundo antigo, pautado pela perenidade, é desafiado pelo espírito inquieto e *movente* de Fausto. Com este episódio, integrado na segunda parte de *Fausto*, Goethe como que propõe a conclusão de que dos comportamentos precipitados resultam, de modo inexorável, o erro e a violência<sup>48</sup>. Fausto erra porque se precipita, porque é incapaz, devido à sua impaciência inquieta, de

45 Sobre a influência linguística crescente do prefixo “ultra” num contexto alemão, consultar: Dewitz, H.-G.: *Briefwechsel zwischen Goethe und Zelter in den Jahren 1799 bis 1832*. München, 1998, p.673.

46A palavra *Steigerung* (que poderíamos traduzir por “incremento”) – proposta por Hartmut Rosa para pensar a modernidade tardia – não possui, com efeito, uma palavra correspondente em português. Poderia significar “fazer mais”, num sentido quantitativo ou também num sentido qualitativo. Linguisticamente, o termo significa “a comparação de um adjetivo”, podendo também significar o melhoramento do desempenho, crescimento, intensificação, aprimoramento, expansão e incremento.

47 Berman, M.: *All That Is Solid Melts Into Air. The Experience of Modernity*. New York, 1988.

Marianne Gronemeyer também concebe a típica expressão do ideal de vida moderno segundo a ausência permanente de descanso e de tranquilidade a partir de *Fausto*: Gronemeyer, M.: *Das Leben als letzte Gelegenheit*. Darmstadt, 1996, p.122.

ser perspicaz no momento certo. Fausto parece servir-se sempre – com a ajuda de Mefistófeles – das "perversidades" da violência<sup>49</sup>. Já a elas havia recorrido na primeira parte da tragédia, no que concerne ao assassinato do irmão de Margarida. Agora, na segunda parte, após a morte de Filémon e Baucis, Fausto apercebe-se – tarde demais – da consequência fatal da sua precipitação: “Foi lesta a ordem, mais lesto o fim!”<sup>50</sup>. Na recusa do presente por um futuro antecipado e "velociférico"<sup>51</sup> de Fausto, Goethe prevê igualmente outro fenómeno da precipitação, que Heidegger retrata em “Ser e Tempo”: a preocupação [*Sorge*]. A preocupação como personificação de uma consciência exacerbada e voltada para o futuro. Apenas a preocupação exagerada possibilita finalmente o cenário apocalíptico do “velociférico”. Fausto ocupa-se, já cego, com visões “modernas” e voltadas para o futuro, com projetos de grande escala, influenciado pela precipitação: “Apresso-me a dar corpo ao que pensei”<sup>52</sup>. Aqui se sela o seu declínio sob o signo da cegueira e da ilusão.

---

48Safranski, R.: *Goethe: Kunstwerk des Lebens*. Frankfurt, 2015. Venzke, A.: *Goethe und des Pudels Kern*. Würzburg, 2006. Bollmann, S.: *Warum ein Leben ohne Goethe sinnlos ist*. München, 2016.

49 Diz um provérbio turco que foi o diabo quem inventou a pressa: Dahl, J.: Die Eile hat der Teufel erfunden. In: Scheidewege, Jahresschrift für skeptisches Denken. Jahrgang 19. 1989/90, p.171. No mesmo tom, Hans Blumenberg afirma que "a estreiteza do tempo é a raiz do mal": Blumenberg, H.: *Lebenszeit und Weltzeit*. Frankfurt a.M., 1986, p.71. Sob o pretexto de que o humanamente possível apenas se realiza pela pressa, o diabo Mefistófeles quer tentar Fausto a não ser tão preciso na sua exploração do mundo. Quer atordoá-lo com vãs distrações, embriagá-lo com prazeres sensoriais, lançá-lo em tumultos e atraí-lo com selvagens libertinagens para garantir que se esvazia interiormente e pasce nos seus desejos não realizados. Mefistófeles dita, para Fausto, um fracassar diferente daquele que este antecipa para si mesmo. Mefistófeles espera seduzi-lo à banalidade, torná-lo inconsciente com o alvoroço do mundo e colocá-lo numa satisfação ilusória. Mefistófeles quer livrar-se da sua vítima com uma superficialidade frívola, pois não é só o demoníaco como também a vulgaridade e a irreflexão que podem dar corpo ao mal, segundo Hannah Arendt: Arendt, H.: *Vom Leben des Geistes. Band 1: Das Denken*. München/Zürich, 1979, p.14.). O “diabo” tem, portanto, um interesse vital em minar o pensamento e o incorruptível desejo por experiência; ele “inventou a pressa” para afiançar que o questionar e o pensar aprofundadamente fossem reprimidos; e mesmo sem a presença mítica de um diabo, resta concluir que a aceleração origina uma trivialidade e um superficialismo nas experiências, nas relações e no contacto.

50 Goethe, J.W.: *Fausto*. Trad. João Barrento. Lisboa, 1999, v.11382, p.534.

51 "Para grande infortúnio da nossa época, que não permite que coisa alguma amadureça, devo reconhecer que devoramos já no próximo instante aquele que acabou de transcorrer, desperdiçando o dia no próprio dia, vivendo apenas de preocupações imediatas, sem nos determos demoradamente em nada. Pois se já há mesmo jornais para cada uma das fases do dia! Uma boa cabeça poderia, provavelmente, interpolar uma coisa e outra. Com isso, tudo o que se faz, o que se empreende, o que se compõe ou mesmo o que se planeia é logo arrastado para a cena pública. Ninguém pode estar triste ou alegre sem que isso sirva de passatempo aos outros; e isso se estenda de casa em casa, de cidade em cidade, de país em país, e por fim de continente em continente, tudo velociférico". Goethe, J.W.: *Briefe*. vol.4. *Briefe der Jahre 1821 -1832*. München, 1988, p.159. A palavra “velociférico”, criada por Goethe, combina a velocidade (“velocitas”) com o diabólico (do “Lúcifer”). Manfred Osten coloca tal neologismo no contexto da totalidade da obra de Goethe: "Alles veloziferisch" [Tudo (é) velociférico] ou a descoberta da lentidão por Goethe": Osten, M.: *Zur Modernität eines Klassikers im 21.Jahrhundert*. Frankfurt a. M., 2003, p.33.

52 Goethe, J.W.: *Fausto*. Trad. João Barrento. Lisboa, 1999, v.11501, p.541.

Com a morte de Filémon e Baucis rompe-se com a ideia de cultura baseada na lei da continuidade. O ódio de Fausto ao passado, a recusa de qualquer cultura sustentada na memória ou na evocação da recordação, antecipa, aqui, o elogio da rutura, o gosto pela descontinuidade, caracteristicamente modernos. Goethe, que, no seu romance "Willhelm Meister", adverte que não se deve perder de vista o antigo (perspetivado, pois, como uma salutar e desejável contraposição àquilo que no mundo moderno tão rapidamente se altera e se transfigura), procurara, no mesmo sentido, alertar que a postura mais razoável a adotar deveria consistir em inibir repetidas vezes os passos para a modernidade ritmadamente acelerada e, correlativamente, observar a situação em quietude. Na época de Goethe, foi sobretudo Napoleão quem determinou exemplarmente o novo ritmo. Napoleão foi, não somente o primeiro a praticar a moderna guerra de movimento (*"L'Empereur a trouvé une nouvelle méthode de faire la guerre; il ne se sert que de nos jambes et pas de nos baïonnettes"*<sup>53</sup>), como também introduziu, enquanto político, um ritmo até então desconhecido: Napoleão impôs à Europa a *velocidade (élan et vitesse)* – o segredo pessoal do seu sucesso, como um sentido de viver “moderno”.

No pensamento de Nietzsche, a figura do energético e dinâmico *Übermensch* parece contrapor-se à visão desenvolvida pelo filósofo de que a "falta de quietude" é uma das marcas de uma civilização que entrou numa nova barbárie<sup>54</sup>. Nietzsche sustenta, nas *Considerações Intempestivas*, que a aceleração inquieta, que a volatilização e a dissolução de circunstâncias e crenças estabelecidas, que “o hiper-rápido e impensado estilhaçamento e o definhamento de todos os fundamentos e a sua dissolução num vir-a-ser que sempre está a fluir e a dissolver-se, que o desfilar e a historização incansável de tudo o que chegou a ser através do homem moderno ...” (*Das rasend-unbedachte Zersplittern und Zerfasern aller Fundamente, ihre Auflösung in ein immer fließendes und zerfließendes Werden, das unermüdliche Zerspinnen und Historisieren alles Gewordenen durch den modernen Menschen...*)<sup>55</sup> constituem os

---

53 Lormier, D.: *Fiers de notre Histoire*. Paris, 2013.

54 Nietzsche, F.: *Menschliches, Allzumenschliches. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, vol.2. Colli, G./Montinari, M. (ed.). München, 1988, p. 232. A secção nº285 da Primeira Parte da obra apresenta o ilustrativo título "O moderno desassossegado".

55 Nietzsche, F.: *Unzeitgemäße Betrachtungen. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, vol.1. Colli, G./Montinari, M. (ed.). München, 1988, 23,9, p.313.

A tradução de Marco António Casanova (cf. Nietzsche, F.: *Segunda Consideração Intempestiva*. Trad. Marco António Casanova. Rio de Janeiro, 2003) não transmite o sentido original dado por Nietzsche: “„o raivoso e impensado estilhaçamento e o desmantelamento de todos os fundamentos, sua dissolução em um vir a ser que sempre se dilui, o desfilar e a historização incansável de tudo o que veio a ser, através do

princípios básicos da cultura moderna ("Europeu super-orgulhoso do século XIX, tu andas hiper-rápido! (*Überstolzer Europäer des neunzehnten Jahrhunderts, du rasest!*)"<sup>56</sup>. Neste desenvolvimento, Nietzsche acredita ter reconhecido a origem da degradação e da decadência: quando o filósofo “pensa na pressa geral e na crescente velocidade da queda, na suspensão de toda contemplatividade” é “como se percebesse os sintomas de uma total erradicação e desenraizamento da cultura”<sup>57</sup>.

Curiosamente, a avaliação de alterações e mudanças cada vez mais aceleradas no contexto da modernidade manifesta-se, desde logo, no interior de debates culturais sobre qualquer modo de inovação tecnológica. Já em 1877, W. G. Greg, contemporâneo de Nietzsche, formulara:

Sem dúvida, a característica mais saliente da vida nesta segunda metade do século XIX é a rapidez – [...] a velocidade com que nos movemos, a enorme pressão a que estamos submetidos –, e há que pensar numa primeira questão, se esta alta velocidade é em si uma coisa boa, e numa segunda, se vale o preço que pagamos – um preço que só calculamos e apenas com dificuldade sabemos estabelecer fielmente.<sup>58</sup>

A questão da técnica e da tecnologia constitui-se, pois, como uma das dimensões que acompanha a reflexão cultural sobre os fenómenos da aceleração e do incremento modernos – e, desde logo, a partir do século XIX. Com efeito, e tal nos esclarece Hartmut Rosa, em *Beschleunigung* (2005), diversas inovações técnicas de incrementação de aceleração promoveram, aquando da sua criação e introdução, uma forma de luta dentro da cultura, na qual os ardentes defensores das novas tecnologias, que elogiavam a abertura a novas possibilidades e promessas, enfrentavam adversários igualmente determinados, que advertiam, por sua vez, para a perda da dimensão e da

---

homem moderno..." Também a edição mais recente de André Itaparica (cf. Nietzsche, F.: *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida. Segunda consideração intempestiva*. Trad. André Itaparica. São Paulo, 2017) não transmite o sentido original dado por Nietzsche: “Seu dilaceramento e desfibramento colérico de todo fundamento, sua dissolução em um devir derretido e fluido, o incansável destecer e historiar tudo o que deveio através do homem moderno”.

56 Nietzsche, F.: *Unzeitgemäße Betrachtungen. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, vol.1. Colli, G./Montinari, M. (ed.). München, 1988, 23,9, p.313.

A tradução de Marco Antônio Casanova (cf. Nietzsche, F.: *Segunda Consideração Intempestiva*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro, 2003) não transmite o sentido original de Nietzsche: “Europeu super-orgulhoso do século XIX, tu estás fora de ti”. Também a edição mais recente de André Itaparica (cf. Nietzsche, F.: *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida. Segunda consideração intempestiva*. Trad. André Itaparica. São Paulo, 2017) não transmite sentido original de Nietzsche: “Europeu orgulhoso do século, você está perdendo o juízo”.

57 Nietzsche, F.: *Schopenhauer como educador*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo, 1999, p.292

58 Citado Levine, R.: *Eine Landkarte der Zeit. Wie Kulturen mit Zeit umgehen*. München, 1999, p.206.

medida humanas e para a emergência de um ambiente passível de ser controlado, bem como para as consequências física e psicologicamente nocivas da nova tecnologia<sup>59</sup>. Os processos de aceleração tecnológica não decorrem, não obstante, de modo uniforme e linear, mas, muitas vezes, irregularmente, enfrentando obstáculos, resistência e contramovimentos, que podem ser motivo ou causa de eventuais atrasos na sua implementação, desencadeando, porventura, a sua interrupção ou, inclusivamente, a sua inversão temporária. Além disso, um determinado impulso de aceleração técnica é, por vezes, seguido por um discurso cultural de desaceleração, conquanto, e por regra, o entusiasmo pelos frutos do ritmo acelerado se sobreponha<sup>60</sup>; apesar da crítica por parte dos “desaceleradores”, a maioria destas "lutas" terminaram com a vitória dos “aceleradores” – assim elucida Hartmut Rosa, para quem a aceleração e “incremento” se afiguram como realidades necessárias para manter a estabilidade do capitalismo na modernidade tardia:

O dever de uma justificação é, por assim dizer, posposto do movimento para a perseverança: “Doravante, não são os agentes de mudança que na cultura se têm de justificar, mas aqueles que se querem agarrar ao existente.”<sup>61</sup>.

Há mais de cem anos, Max Weber formulou, na sua nota preliminar aos ensaios sobre sociologia da religião (portanto, no contexto da sua investigação sobre a ética protestante), que o capitalismo é “o mais fatídico da nossa vida moderna”<sup>62</sup>. Com o termo "vida moderna", Weber referia-se, acima de tudo, ao estilo de vida, individual e coletiva, o foco principal do seu trabalho<sup>63</sup>. De acordo com as posições de Weber, o capitalismo, enquanto forma específica da atividade económica, influencia, molda e determina, de um modo intenso e maciço, as formas do estilo de vida, individual ou coletiva. As consequências da influência do capitalismo e da crescente burocratização da vida no âmbito das sociedades modernas constituem, como sabemos, temas centrais dos estudos de Max Weber: de acordo com as posições weberianas, as sociedades

---

59 Rosa, H.: *Beschleunigung. Die Veränderungen der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a. M., 2005, p.80

60 Os defensores da desaceleração, a favor da quietude, tentavam, por vezes, conferir uma expressão original ao seu protesto contra a velocidade - e.g. nos moldes da moda parisiense de 1840 observada por Walter Benjamin no seu ensaio sobre o *flâneur*, segundo o qual, em passeios, flanam tartarugas: Benjamin, W.: „*Der Flâneur*“. In: Benjamin, W. *Gesammelte Schriften*. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser, vol.V, Frankfurt a.M., 1982, p.532.

61 Rosa, H.: *Beschleunigung. Die Veränderungen der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a. M., 2005, p.83.

62 Weber, M.: *Vorbemerkungen*. In: *Die Protestantische Ethik. Eine Aufsatzsammlung*. Winkemann, J. (ed.). Gütersloh, 1991, p.18.

63 Hennis, W.: *Max Webers Fragestellung*. Tübingen, 1987.



modernas poderão ser compreendidas à luz de uma curiosa metáfora – a metáfora de uma caixa, dura como o aço, da qual o espírito terá fugido, e no interior da qual nos é imposto um estilo de vida que tende a transformar-nos em "hedonistas sem coração e sábios sem espírito": “O capitalismo, que conseguiu nos nossos dias o domínio da vida económica, cria e educa [...] os sujeitos económicos [...] de que necessita”<sup>64</sup>.

O capitalismo *impõe*, de acordo com o olhar de Weber, um estilo de vida específico – que lhe é, mais do que afim ou conforme, útil; na era do capitalismo tardio, tal estilo de vida desenvolve-se no sentido da constituição da figura e do comportamento do designado *consumidor* – condição necessária para a configuração e a manutenção de tal sistema económico. Esta estreita, fundamental e determinante conexão entre capitalismo e estilo de vida, problemática tratada de modo profundo em Weber, afigura-se como uma questão indevidamente desconsiderada ou negligenciada, assim aponta Hartmut Rosa em *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung* (2012), no âmbito da discussão filosófica contemporânea<sup>65</sup>, apesar de a penetração capitalista em todas as esferas da vida ter aumentado significativamente desde as primeiras décadas do século XX, momento histórico do qual datam os estudos de Weber.

Com efeito, o liberalismo político subjacente ao capitalismo proclama que, dentro de certos limites, se trata de uma questão exclusiva dos próprios indivíduos determinarem a forma e o conteúdo de uma *vida boa*<sup>66</sup>. Tal implica que a resposta a esta questão central, uma problemática relevante no interior do pensamento de Weber, mas, também, no de Kant – a questão sobre *como devemos viver?* –, deve ser reservada apenas e só aos indivíduos. Estes devem descobrir e decidir, de forma tão autónoma e genuína quanto possível, o que, segundo as palavras de Herder, é a sua "própria medida" ou o seu modo de vida próprio. A ideia de que só o podem alcançar na comunicação e no diálogo, ou seja, de que só através da interação com outros sujeitos

---

64 Weber, M.: *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Trad. Ana Falcão Bastos e Luís Leitão. Lisboa, 2018, p. 43.

65 Rosa, H.: *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung*. Frankfurt, 2012, p.152.

66 Aqui uso o termo aristotélico “εὖ ζῆν“, que poderá ser traduzido por „vida boa“. Aristóteles afirma que é geralmente aceite que o fim de todo o comportamento humano é a *eudaimonia*: viver bem (εὖ ζῆν) é agir bem (εὖ πράττειν), com a finalidade de atingir a *eudaimonia* (consultar: Aristóteles: *Ética a Nicómaco*. Trad. António de Castro Caeiro. Lisboa, 2009, 1095a15-20). εὖ ζῆν deve, portanto, ser traduzido como “vida boa” (não confundir com “boa vida”). No latim era usada a tradução *beata vita*, por meio do qual na língua portuguesa se tornou comum o termo “vida feliz” (também na língua alemã se usa o termo aristotélico “*gutes leben*” (vida boa) e não o termo “*glückliches Leben*” (vida feliz)).

podem desenvolver uma identidade e uma concepção própria de vida boa, não se opõe à ideia da autonomia ética individual<sup>67</sup>. A sociedade, como um todo, deverá disponibilizar aos indivíduos um espectro amplo e ilimitado de opções e oportunidades de vida e, ao mesmo tempo, segundo uma posição eminentemente liberal, não julgar decisões individuais. Todavia, e tal como sublinha Hartmut Rosa, hoje, inúmeros problemas ou fenómenos sociais, são, através das estratégias de privatização e da desregulamentação político-económica, transferidas do campo da política para outras esferas da sociedade – inclusivamente as questões éticas, aquelas que se relacionam com a definição de uma *vida boa*. De acordo com as proclamações do liberalismo político que subjaz ao capitalismo, para que todos os indivíduos tenham a oportunidade de encontrar, de modo livre, a sua própria e autêntica forma de viver, a sociedade deve definir e garantir uma estrutura formal, que garanta os direitos e as liberdades defendidos pelo liberalismo, no âmbito dos quais os conceitos de *bem* e de *vida boa* sejam considerados do modo mais neutro possível, a fim de salvaguardar a liberdade e a igualdade de oportunidades. Correlativamente, a liberdade individual deve incluir, na sua definição, a procura de um plano de vida próprio, que a liberdade económica – devido à eficiência da economia de livre mercado – parece satisfazer, apresentando os pré-requisitos económicos que proporcionem a maior diversidade possível de opções quanto à escolha de um plano de vida próprio. Como pressuposto básico do liberalismo político – que se transfigura, ele mesmo, em liberalismo económico –, assume-se que “os mercados” se comportam de maneira neutra em relação às concepções de vida boa, pois fornecem, quer qualitativa quer quantitativamente, somente os serviços e bens que os participantes individuais do mercado (com base nas suas preferências) desejam.

Asseverar-se-ia que a doutrina do liberalismo político se afigura, pois, insuscetível de ser completamente separada da tendência atual de desregulamentação político-económica, que coloca cada vez mais áreas da vida individual e coletiva à mercê do jogo do mercado livre. No entanto, daqui resulta a seguinte contradição para as sociedades ocidentais contemporâneas: por um lado, encontramos-nos perante o supostamente salutar ideal do liberalismo político, que consiste na possibilidade de constituição de imagem pluralista e individualista das mais diversas e heterogêneas “concepções” de vida boa; e, por outro lado, deparamo-nos com a exigência dos sistemas

---

67 Cooke, M.: *Authenticity and Autonomy*. Taylor, *Habermas and the Politics of Recognition*. In: *Political Theory*, 25 (1997), pp 258.

capitalistas que afirma a imposição de que pelo menos a maioria dos indivíduos deve desenvolver identidades que coloquem a produção, a carreira e o consumo no topo da sua lista de prioridades. Por conseguinte, os indivíduos das sociedades modernas devem estar dispostos a adaptarem-se, não apenas às exigências físicas e psicológicas de um sistema capitalista cuja essência é uma mudança permanente e acelerada/incrementada em quase todas as áreas da vida, mas, também, e de certo modo, a reconhecê-las como componentes indispensáveis de uma vida boa. Neste sentido, a visão acerca de uma conceção de vida boa que, eventualmente, se basearia na continuidade, durabilidade e permanência das condições de vida tradicionais, tem, no âmbito das condições externas das sociedades modernas, tendência a ser frustrada, tal como elucidada, para além de Hartmut Rosa, também Richard Sennett em *The Corrosion of Character. The Personal Consequences Of Work In the New Capitalism*<sup>68</sup>. Como tal, e seguindo Sennet e Rosa, importaria questionar a proclamada possibilidade de a sociedade capitalista fornecer um efetivo fundamento, garantidamente neutro, que permita que todos os estilos de vida possam ser livremente ou autonomamente cumpridos e realizados: serão os sujeitos da modernidade tardia efetivamente livres e autónomos no que respeita a definir o seu estilo de vida individual e, numa dimensão coletiva, uma “sociedade boa”, tal como autenticamente desejam?

Voltemos a Weber. O sistema capitalista parece estar exposto a uma bizarra compulsão: trata-se da exigência de desvalorizar, segundo um ciclo incessante, novos produtos, técnicas e estilos de vida, que acabam de ser inventados, pois a compulsão vazia e sem propósito pelo *novo* deverá sempre, digamos, recomeçar do início<sup>69</sup>. Todavia, há um cenário que se afigura e com o qual nos deparamos: a visão liberal acerca da responsabilidade individual pelas definições (plurais) de *vida boa*, combinada com a realidade socioeconómica das sociedades capitalistas liberais da modernidade tardia, parece conduzir-nos, em última instância, e de um modo como que inexorável, à “caixa de aço e mecanizada”, a metáfora formulada por Max Weber, da qual “todo o espírito escapou”. Citemos Max Weber aludindo ao “Último Homem” em Nietzsche:

Onde o capitalismo se mostra mais forte, nos Estados Unidos, a procura da riqueza, despida do seu sentido ético-religioso, tende hoje a associar-se a paixões puramente

---

68 Sennet, R.: *The Corrosion of Character. The Personal Consequences Of Work In the New Capitalism*. New York, 1998. Rosa, H.: *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung*. Frankfurt, 2012, p.160.

69 Gamm, G.: *Das metaphorische Selbst*. Tübingen, 1992, p.81.

agonísticas, o que não raramente lhe confere um caráter de “desporto”. Ainda ninguém sabe quem no futuro habitará a jaula e se, no fim deste desenvolvimento brutal, novos profetas virão, ou renascerão com toda potência dos antigos pensamentos e ideais, ou ainda – caso nada disso aconteça – se se instalará uma petrificação mecânica coroada por uma espécie de presunção convulsiva. Nesse caso, para “os últimos homens” dessa fase da civilização, tornar-se-ão verdade as seguintes palavras: “especialistas sem espírito, hedonistas sem coração – estes não imaginam ter subido um degrau da Humanidade nunca antes atingido.”<sup>70</sup>

Considerando tais problemáticas, Hartmut Rosa levanta a questão acerca do porquê das concepções individuais de *vida boa* (que, de acordo com a doutrina liberal, devem ser escolhidas o mais plural e livremente quanto possível) nos conduzem não somente a ambicionar ser “bons produtores” – o que significa, segundo Rosa, o desejo de alcançar um alto nível na hierarquia dos produtores (e, respetivamente, na carreira profissional) –, mas também, e num sentido inverso, nos incitam à aquisição dos produtos por nós produzidos. Encontramo-nos, portanto, perante uma situação caracterizada por ciclos de consumo incessante, crescente e sem limites – que definem “o ethos do consumidor” sendo, eventualmente, condição *sine qua non* da determinação de um estilo de vida. A questão para a qual Hartmut Rosa chama a atenção é, pois, a seguinte: porque é que os ideais “autênticos” e individuais de vida boa encaixam tão perfeitamente nas necessidades sistémicas da economia capitalista orientada para o crescimento, para uma constante aceleração e incremento da produção e do consumo?<sup>71</sup> Gerhard Gamm, por sua vez, propõe uma resposta em *Das metaphorische Selbst* (1992):

As prestações da adaptação e coordenação psicológica e física das pessoas à diretriz do sistema são tomadas como garantidas [...]. As sociedades da modernidade tardia estão acima de tudo interessadas em adquirir os recursos necessários ao sistema, que a nível da produção e do consumo incidem sobre a capacidade de transformação e incremento do comportamento humano.<sup>72</sup>

A posição de Gerhard Gamm apresenta-se afim das posições de Weber anteriormente mencionadas acerca da capacidade de o capitalismo criar e desenvolver os seus próprios (e, a si mesmo, necessários e úteis) sujeitos económicos. No seguimento de tais posições, assim comenta Hartmut Rosa:

---

70 Weber, M.: *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Trad. Ana Falcão Bastos e Luís Leitão. Lisboa, 2018, p. 165.

71 Rosa, H.: *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung*. Frankfurt, 2012, p.156.

72 Gamm, G.: *Das metaphorische Selbst*. Tübingen, 1992, p.80.

Para uma sociedade capitalista orientada para o crescimento económico e para o incremento é indispensável que os seus membros não escolham uma conceção de “vida boa” *qualquer*, mas uma muito específica, nomeadamente a “doutrina abrangente” (*comprehensive doctrine*) do paradigma consumidor/produzidor, que faz com que a sua atenção e energia sejam canalizadas numa determinada direção; e não na direção da contemplação, meditação, ascetismo, encaixe social, desenvolvimento e crescimento criativo ou algo semelhante<sup>73</sup>.

Tal como Hartmut Rosa observa, eventuais mudanças neste padrão de orientação capitalista comportariam o possível perigo de declínio económico e social de tal sociedade<sup>74</sup>. Não obstante, e tal como enfatizara claramente Max Weber, este não é o único padrão de orientação possível, nem o mais “racional” ou o mais “natural”. A definição de *vida boa* subjacente ao capitalismo deve a sua existência a uma constelação única, profundamente específica de vários fatores culturais – por exemplo, uma religião (cristã) que rejeita tendencialmente o mundo, mas que, ao mesmo tempo, aposta num envolvimento ativo com o mundo e que pode recorrer a bases políticas, jurídicas e económicas determinadas. A este respeito, Hartmann Tyrell escreve o seguinte, introduzindo a reflexão sobre o relevante conceito de *pleonexia* como aspeto determinante do capitalismo:

O espírito do capitalismo, portanto o espírito dirigido metodologicamente – calculado pela *pleonexia*, resiste a toda a moralidade social (e económica) convencional e mostra-se como um complexo de comportamentos estranho, ofensivo, irracional e “sem sentido”, isto se o colocarmos à luz de *outros* pontos de vista de valores (éticos, religioso-metafísicos, estéticos ou aristocrático-nobres).<sup>75</sup>

Na sua *Ética a Nicómaco* Aristóteles define a *pleonexia* (πλεονεξία) como um “sempre-querer-ter-mais” (relacionado com a ganância e a avareza), caracterizando tal conceito como uma das três formas da injustiça. Para Aristóteles – e, mais tarde, para Epicuro e para o estoicismo –, a *pleonexia* representa um enorme mal<sup>76</sup>. O facto de o conceito de *pleonexia* ter sido avaliado negativamente manifesta-se, não só em Aristóteles, mas em toda a historiografia e filosofia antigas: em Heródoto e em Tucídides o termo era usado de forma pejorativa, assim como em Xenofonte e em

---

73 Rosa, H.: *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung*. Frankfurt, 2012, p.156.

74 Rosa, H.: *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung*. Frankfurt, 2012, p.156.

75 Tyrell, H.: “Worum geht es in der Protestantischen Ethik? Ein Versuch zum besseren Verständnis Max Webers”. In: *Saeculum*, 41, 2 (1990) 131.

76 Macpherson, C.B.: *Die politische Theorie des Besitzindividualismus*. Frankfurt a. M., 1967, pp 74.

Platão, entre outros<sup>77</sup>. H. Busche define o conceito a partir de um contexto aristotélico, da seguinte forma: “*pleonexia*, o (querer)-ter-mais (πλεονεξία; do latim: *avaritia*) é um termo que se compõe por “mais” (*pleon*) e “ter” (*echein*). Se, de Heródoto a Platão, *pleonexia* significa a aspiração injusta do ter mais do que seria justo, em Aristóteles, por seu turno, o termo não denota subjetivamente a atitude injusta, mas, objetivamente, a injustiça no “excesso de bens”<sup>78</sup>. Com efeito, em Aristóteles, a *pleonexia*, o querer-ter-mais, constitui um conceito que se insere no domínio da injustiça. Recorde-se que a justiça é, para Aristóteles, a mais alta de todas as virtudes, caracterizada como essencial para o harmonioso e regulado conviver; como critérios de justiça aplicam-se o legal e o igual, e as leis devem garantir que a todos seja atribuída a sua devida parte; daqui se conclui que a igualdade entre os cidadãos é um critério essencial de justiça. Aristóteles define, pois, a igualdade à luz do conceito de *justa medida*, que é comum a todas as virtudes éticas:

Uma vez que o injusto é iníquo e a injustiça iniquidade, é evidente que há um meio termo entre [os extremos da] iniquidade, a saber a igualdade. Em toda e qualquer espécie de acção há um mais e um menos; há também um igual. Ora se a justiça é iniquidade, então a justiça é igualdade, coisa que é aceite por todos sem ser necessária demonstração.<sup>79</sup>

Se a justiça é a mais elevada das virtudes – e se a *pleonexia* é o seu conceito contraposto – então a *pleonexia* não poderá ser considerada como um vício entre os demais: de acordo com a ética aristotélica, a *pleonexia* é “não uma parte da perversão, mas antes a mais completa perversão”<sup>80</sup>. A *pleonexia* não é um vício exclusivamente público; trata-se de um vício que torna igualmente impossível a correta forma de vida individual, uma vez que aqueles que “distribuem por si a maior parte do dinheiro”<sup>81</sup> violam a prudência. Recorde-se, pois, e a partir de tais considerações, que a filosofia ética de Aristóteles se apresenta determinada pelas noções de justa medida e de ordem racional, perspectivados como modos de efetividade da convivência entre os homens. Como, de acordo com Aristóteles, o ser humano é, por natureza, um ser político, que só pode ser considerado realizado na relação com outros, a *pleonexia*, enquanto transgressão da justa medida, constitui uma maldade fundamental, pois

77 Consultar: Dellings, G.: πλεονέκτης. In: Friedrich, G. (ed.): *Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament*. Stuttgart, 1959, pp. 226-248; Reiner, H.: *Geiz*. In: Ritter, J. (ed.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel/Stuttgart, 1974, pp.217-219.

78 Höffe, O. (ed.): *Aristoteles-Lexikon*. Stuttgart, 2005, p. 456.

79 Aristóteles: *Ética a Nicómaco*. Trad. António de Castro Caeiro. Lisboa, 2009, 1131a10.

80 Aristóteles: *Ética a Nicómaco*. Trad. António de Castro Caeiro. Lisboa, 2009, 1130a10.

81 Aristóteles: *Ética a Nicómaco*. Trad. António de Castro Caeiro. Lisboa, 2009, 1168b16.

assume-me como causa que impossibilita a vida boa individual; no mesmo sentido, e em termos coletivos, o querer-ter-mais afigura-se como elemento que coloca em perigo a comunidade política dos cidadãos, baseada, por sua vez, na igualdade como valor fundamental:

Muitos, incluindo até aqueles que pretendem estabelecer regimes aristocráticos, cometem o erro de não só favorecerem os ricos, como de ludibriarem as expectativas do povo. Todavia, o certo é que acaba por chegar a hora em que dos falsos bens nasce inevitavelmente um verdadeiro mal, pois os excessos cometidos pelos ricos constituem um factor mais dissolvente dos regimes do que os cometidos pela massa popular.<sup>82</sup>

A *pleonexia* é – como já foi dito – o maior dos vícios, pois dificulta a coexistência dos cidadãos na *polis*, impossibilitando-a, em casos extremos. Ora, para Aristóteles, a *polis* é a forma mais elevada de comunidade, pois assegura a autarquia dos cidadãos. Tal autarquia não existe apenas na independência económica (que corresponderia ao nosso entendimento atual), mas é o requisito básico para a realização e para o cumprimento da *vida boa*, conforme descrito na *Ética a Nicómaco*. Recorde-se que, para Aristóteles, uma entidade pode ser dita autárquica quando aspira a algo por motivação própria, e não por motivação alheia. O mesmo se aplica à principal finalidade humana, a *eudaimonia*. Segundo o pensamento aristotélico, somente na *polis* é possível ao ser humano realizar o seu próprio *télos* – a *eudaimonia*, justamente:

A cidade, enfim, é uma comunidade completa, formada a partir de várias aldeias e que, por assim dizer, atinge o máximo de auto-suficiência. Formada a princípio para preservar a vida, a cidade subsiste para assegurar a vida boa.<sup>83</sup>

Por conseguinte, poder-se-ia, a este respeito, concluir que, para Aristóteles, o objetivo da vida humana consiste em desenvolver uma *vida boa* e que esta só na *polis* pode ser alcançada, realizada, cumprida – e vivida. Aquele que aspira a ter mais e mais – aquele que pratica, pois, o mais grave dos vícios, a *pleonexia* – coloca em perigo, através da sua extrema ambição dirigida a coisas externas, a comunidade, que, em Aristóteles é considerada digna *per se*. Deste modo, o querer-ter-mais age como que

---

82 Aristóteles: *Política*. Trad. António Campelo Amaral/Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa, 1998, 1297a5-15.

83 Aristóteles: *Política*. Trad. António Campelo Amaral/Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa, 1998, 1252b25.

contra a natureza do ser humano, tornando periclitante o objetivo fundamental, pelo qual os humanos se juntam em comunidade: a *vida boa*.

De modo distinto, no âmbito do pensamento de Thomas Hobbes, a *pleonexia* é a principal causa ou motivação das ações sociais, que, segundo o filósofo, não são eticamente nem moralmente questionáveis ou demonizáveis (a menos que conduzam a certas situações com previsíveis consequências negativas, reclamando, então, por parte do estado – o Leviatã – uma intervenção). Atendendo a tal definição de *pleonexia*, importaria, pois, chamar a atenção para o facto de a antropologia hobbesiana diferir essencialmente, no seu fundamento, da antropologia aristotélica. O projeto hobbesiano de estado baseia-se na premissa de que o querer-ter-mais (a *pleonexia* aristotélica) constitui o principal motor das ações humanas, como que expressando uma desejável atitude de conservação e de manutenção da própria existência e de proteção de si-próprio contra danos externos<sup>84</sup>. Por conseguinte, poder-se-ia afirmar, e de um modo não especialmente controverso, que, de acordo com Hobbes, o homem é profundamente determinado pela *pleonexia*, e que, de certa forma, tal vício aristotélico se traduz num relevante virtude social – o mesmo quadro de pensamento poderia certamente ser aplicado a Bernard Mandeville, que concebera os mais moralmente condenáveis vícios humanos como causas indispensáveis da prosperidade económica de uma sociedade. Neste sentido, os vícios humanos, avaliados pelos pensadores antigos como elementos corrosivos da vida social, apresentam-se perspetivados como potenciais elementos positivos – de acordo com os novos ritmos e movimentações sociais e económicos – no contexto dos alvares da modernidade e do capitalismo. Interessantemente, o próprio Hobbes, um dos principais teorizadores da filosofia política moderna, concebera a sua própria filosofia como uma rutura contra a tradição, apresentando o seu próprio pensamento político como um novo e desejável começo que, de um modo inaugural, permitiria a verdadeira compreensão sobre a necessidade e a génese de um estado. A este respeito, assim escreve Adorno sobre Hobbes:

O esclarecimento comprometera-se com o liberalismo. Se todos os afetos se valem, a autoconservação – que domina de qualquer modo a figura do sistema – parece constituir a fonte mais provável das máximas de ação. É ela que viria a ser liberada no mercado livre. Os escritores sombrios dos primórdios da burguesia como Hobbes [...], que foram os porta-vozes do egoísmo do eu, reconhecem por isso mesmo a sociedade como o princípio

---

84 Hobbes, T.: *Leviathan*. Fetscher, I. (ed.). Frankfurt a.M., 1966, p.95.



destruidor e denunciam a harmonia... Com o desenvolvimento do sistema económico, no qual o domínio do aparelho económico por grupos privados divide os homens, a autoconservação confirmada pela razão, que é o instinto objetualizado do indivíduo burguês, revelou-se como um poder destrutivo da natureza, inseparável da autodestruição.<sup>85</sup>

---

85 Adorno, T.W./ Horkheimer, M.: *Dialética do esclarecimento*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro, 1985, p.89.

## 1.2. | Da aceleração como fenómeno cultural e estético

*À dolorosa luz das grandes lâmpadas eléctricas da fábrica  
Tenho febre e escrevo.  
Escrevo rangendo os dentes, fera para a beleza disto,  
Para a beleza disto totalmente desconhecida dos antigos.*

*Ó rodas, ó engrenagens, r-r-r-r-r-r eterno!  
Forte espasmo retido dos maquinismos em fúria!  
Em fúria fora e dentro de mim,  
Por todos os meus nervos dissecados fora,  
Por todas as papilas fora de tudo com que eu sinto!  
Tenho os lábios secos, ó grandes ruídos modernos,  
De vos ouvir demasiadamente de perto,  
E arde-me a cabeça de vos querer cantar com um excesso  
De expressão de todas as minhas sensações,  
Com um excesso contemporâneo de vós, ó máquinas! (...)*

*Fraternidade com todas as dinâmicas!  
Promíscua fúria de ser parte-agente  
Do rodar férreo e cosmopolita  
Dos comboios estrénuos,  
Da faina transportadora-de-cargas dos navios,  
Do giro lúbrico e lento dos guindastes,  
Do tumulto disciplinado das fábricas,  
E do quase-silêncio ciciante e monótono das correias de transmissão!*

Álvaro de Campos, *Ode triunfal*

*L'homme intense du libertinage ou du romantisme se mue bientôt en homme exalté des mouvements d'avant-garde, du\_surréalisme, du futurisme, du constructivisme, porteur du projet d'une humanité nouvelle. Il espère "tenir le pas gagné", selon le mot de Rimbaud. De génération en génération, il appelle de ses vœux une avancée, une percée décisive dans le domaine de la poésie, de la pensée, des arts visuels, de la politique ou des mœurs. En avant! Ce qui accélère sans cesse, à la vitesse fulgurante des automobiles, des trains, des avions, nous emporte loin du monde préhistorique et mythique, où la répétition était la valeur supérieure de la culture. Les poètes Apollinaire, Marinetti ou Pessoa, quand ils se montrent las du monde ancien, espèrent que la vie moderne augmentera nos perceptions, pour nous arracher à l'ordinaire des vieilles idées et des ouvrages classiques. Le modernisme, de ce point de vue, est la plus puissante des drogues de l'esprit: il promet une surexcitation inimaginable de toute notre humanité arrachée à la banalité. Bien sûr, on s'accoutume à cette drogue. Ce n'est pas grave : il faut en augmenter les doses, et accélérer encore le mouvement par la pensée.*

Tristan Garcia, *La vie intense*

No dia 20 de fevereiro de 1909, o poeta italiano Filippo Tommaso Marinetti publicou o texto “Fundação e Manifesto Futurista” no jornal francês "Le Figaro". Não se trata nem do manifesto de uma organização concreta, nem de uma visão puramente profética do futuro. De um modo distinto, o texto reclama um novo estilo artístico que

represente uma experiência da vida próxima da realidade<sup>86</sup>. Marinetti declara, de modo tão veemente quão incisivo, a obsolescência da arte clássica: de acordo com o italiano, o olhar clássico procura, desde sempre, os elementos da estabilidade, da harmonia, da eternidade, etc., tomados por Marinetti como valores estéticos obsoletos, regressivos, referentes a um passado – e, como tal, sem lugar na vida moderna. Voltar costas ao passado e encaminhar-se para o *futuro*, a verdadeira direção do desenvolvimento progressista: “Querem vocês, pois, desperdiçar todas as vossas melhores forças nesta eterna e inútil admiração pelo passado, da qual só poderão sair fatalmente exaustos, diminuídos e vencidos?”<sup>87</sup>.

Segundo Marinetti, o que determina o ser humano na sociedade moderna é a mudança, a insurreição, o dinamismo e, acima de tudo, a velocidade. Dever-se-ia esquecer o passado e procurar experienciar o elemento mais relevante da sociedade moderna: a velocidade, justamente.

Afirmamos que a magnificência do mundo se enriqueceu de uma beleza nova: a beleza da velocidade. (...) O tempo e o espaço morreram ontem. Agora vivemos no absoluto, porque já criamos a velocidade eterna e omnipresente.<sup>88</sup>

De certa forma, a singularidade do futurismo consiste menos na reinvenção da arte, ou no apelo a um novo sentido estético (subjetivo ou objetivo), do que no abandono de todas as tradições a fim de apresentar uma experiência contemporânea de beleza – e a velocidade está no âmago de tal posição. Quando o manifesto foi publicado, em 1909, o futurismo alastrou-se rapidamente para os domínios estéticos da pintura, literatura, escultura, música, arquitetura, entre outros, em múltiplos países. Para acentuar a importância da velocidade, i.e., a fim de fundar e expandir uma consciência social da velocidade, os futuristas tentaram representar a experiência da velocidade através de diferentes formas de arte e de várias técnicas artísticas: “Tudo se move, tudo flui, tudo acontece com a máxima velocidade. Uma figura nunca paira imóvel diante de nós, mas aparece e desaparece incessantemente”<sup>89</sup>.

---

86 Apollonio, U.: *Der Futurismus*. In: Apollonio, U. (ed). *Der Futurismus. Manifest und Dokumente einer künstlerischen Revolution. 1909-1918*. Köln, 1972 p.10.

87 Marinetti, F.T.: *Gründung und Manifest des Futurismus*. In: Apollonio, U. (ed): *Der Futurismus. Manifest und Dokumente einer künstlerischen Revolution. 1909-1918*. Köln, (1972[1909]), p.35.

88 Marinetti, F.T.: *Gründung und Manifest des Futurismus*. In: Apollonio, U. (ed): *Der Futurismus. Manifest und Dokumente einer künstlerischen Revolution. 1909-1918*. Köln, (1972[1909]), p.33.

89 Boccioni, U. et al.: *Die futuristischen Malerei – Technisches Manifest*. In: Apollonio, U.: *Der Futurismus. Manifest und Dokumente einer künstlerischen Revolution 1909-1918*. Köln, (1972[1910]),

A erosão da materialidade sólida causada pela velocidade apresenta-se como uma característica central da pintura futurista. A representação da velocidade pura constitui-se, com efeito, como uma das expressões de tal movimento estético. Inclusivamente a escultura e a arquitetura futuristas distinguem-se pelo desprezo relativamente à imobilidade e à harmonia, perspectivadas como características de condições do passado, de acordo com a intenção de proclamar uma consciência da velocidade. A destruição do sólido como técnica de representação da velocidade é, pois, significativa para as artes plásticas – do mesmo modo, no âmbito da arquitetura, os futuristas procuraram preconizar uma correspondência com a realidade da vida *moderna*.

O problema da arquitetura futurista (...) reside na urgência de construir a casa futurista do zero usando todas as ferramentas da ciência e tecnologia, no atentar de todas as reivindicações dos nossos costumes e dos nossos espíritos pelo mais nobre, no esmagar de tudo o que é grotesco e dissidente de nós (tradição, estilo, estética, proporção). (...) Perdemos o sentido para o monumental, o pesado, o estático, e enriquecemos o gosto pelo ligeiro, o prático, o efêmero e o veloz.<sup>90</sup>

O Futurismo, proclamando a iminência da velocidade, apresenta-se dotado, desde o seu surgimento, de um potencial crítico e revolucionário. Devido ao desejo de experiência da velocidade extremas, alguns futuristas ansiaram pela guerra. Tenha-se presente, pois, a este respeito, o lamento de Antonio Gramsci relativamente ao facto de alguns futuristas se terem voltado para a guerra e para o fascismo glorificante da violência<sup>91</sup>. Assim escreve Walter Benjamin sobre a matéria:

---

p.40.

90 Sant'Elia, A.: *Die futuristische Architektur*. In Apollonio, U. (ed.): *Der Futurismus. Manifest und Dokumente einer künstlerischen Revolution 1909-1918*. Köln, (1972[1910]), p.213.

91 Gramsci, A.: *A Letter to Leon Trotsky on Futurism*. *Revolutionary History*, 7 (2). 1999, pp.118-120. A relação entre Futurismo e Fascismo Italiano é profundamente complexa e não pode ser aqui explicada de forma exaustiva. Apontemos, não obstante, alguns elementos que deverão ser tomados como relevantes para a compreensão de tais relações. Começemos pela análise das posturas políticas assumidas pelos artistas futurista italianos: com efeito, os Futuristas italianos publicaram um programa político (com contornos ideológicos explícitos) após o fim da guerra, em 1918, o designado "Manifesto del partito político futurista", que se seguiu ao seu programa estético de 1913 (Hesse, E.: *Die Achse Avantgarde – Faschismus*. Zürich, 1992, p.282). Os objectivos aí formulados representaram uma nova orientação no desenvolvimento do Futurismo; e a proclamação do programa político de 1918 significou um corte entre o (dito) Futurismo político e o Futurismo artístico (Schmidt-Bergmann, H.-G.: *Futurismus*. Reinbek, 1993, p.151). A partir daí, Marinetti procurara diferenciar o movimento artístico do Futurismo, que "(...) permaneceu um movimento muitas vezes mal compreendido e de vanguarda (...)", que "(...) a maioria não consegue compreender(...)", e o "(...) Partido do Futurismo Italiano(...)", que "(...) deveria ter em conta, intuitivamente, as necessidades mais agudas (...)" do povo italiano (citado por Schmidt-Bergmann, H.-G.: *Futurismus*. Reinbek, 1993, p.151). Apesar desta separação, o objetivo final do Futurismo italiano permaneceu estético, consistindo na proclamação da possibilidade de criação da "arterrazia" (uma expressão para a ideia futurista de uma forma de governo em que os artistas guiarão o destino da nação.

Somente a guerra possibilita mobilizar a totalidade dos meios técnicos da atualidade sob o auspício das relações de posse. É evidente que a apoteose da guerra no fascismo não se serve desses argumentos. Apesar disso, é instrutivo notá-los. No manifesto de Marinetti em favor da guerra colonial na Etiópia lê-se: ‘Há 27 anos nós, futuristas, opomo-nos à caracterização da guerra como antiestética (...) De acordo com tal, determinamos: (...) a guerra é bela porque fundamenta, graças às máscaras de gás, aos assustadores megafones, aos lança-chamas e aos pequenos tanques, o domínio da humanidade sobre a máquina subjugada. A guerra é bela porque inaugura a tão sonhada metalização do corpo humano. A guerra é bela porque enriquece um campo florido com as orquídeas ígneas das metralhadoras. A guerra é bela porque unifica os tiros de fuzil, os balaços de canhão, os cessar-fogos, os perfumes e odores putrefatos numa sinfonia. A guerra é bela porque cria novas arquiteturas, como a dos grandes tanques, dos geométricos esquadrões aéreos, das espirais de fumaça sobre aldeias em chamas e muitas outras (...) Poetas e artistas do futurismo (...) lembrai-vos destes princípios para uma estética da guerra, para que vossa luta por uma nova poesia e uma nova plástica (...) seja por eles iluminada!’ Esse manifesto tem a vantagem da nitidez. O seu questionamento merece ser retomado pelo dialético. Para este, a estética da guerra dos dias de hoje apresenta-se do seguinte modo: se o uso natural das forças produtivas é bloqueado pela distribuição da propriedade, a elevação dos meios técnicos, em termos de ritmo, de fontes de energia, pressiona em direção a uma utilização antinatural dessas forças.<sup>92</sup>

---

(Ver: Baumgarth, C.: *Geschichte des Futurismus*. Reinbek, 1966, pp. 118). Em março de 1919, o movimento político do Futurismo decidiu unir forças com a "Fasci di combattimento", fundada por Benito Mussolini (Chiantera-Stutte, P.: *Von der Avantgarde zum Traditionalismus*. Frankfurt a.M., 2002, p.53). Marinetti e Mussolini, que já se tinham encontrado em comícios em 1915 (Hesse, E.: *Die Achse Avantgarde – Faschismus*. Zürich, 1992, p.284), entraram nas eleições parlamentares italianas de finais de 1919 numa lista comum, não alcançando, no entanto, a vitória. Mussolini retirou as suas conclusões deste resultado eleitoral, pressupondo que tal fraco desempenho se devera a alguns dos pontos de vista dos Futuristas, os quais poderiam ter conduzido à perda de votos entre a burguesia (Hesse, E.: *Die Achse Avantgarde – Faschismus*. Zürich, 1992, p.284). Seguidamente, Mussolini desenvolveu, com o seu "fasci", uma mudança ideológica no sentido de uma política mais conservadora, a fim de alcançar um eleitorado mais amplo nas áreas do clero, dos ricos e dos industriais (Aragno, P.: *Futurismus und Faschismus*. In: Grimm, R./ Hermand, J.: *Faschismus und Avantgarde*. Königstein, 1980, p.86). A rutura temporária entre Marinetti e Mussolini ocorreu no Segundo Congresso do Partido dos Fascistas em maio de 1920, quando Mussolini anunciou publicamente a sua nova vontade de compromisso com os grupos conservadores, tendo o líder futurista e a maioria dos seus seguidores deixado o partido em protesto (Chiantera-Stutte, P.: *Von der Avantgarde zum Traditionalismus*. Frankfurt a.M., 2002, p.57). Com a sua retirada do partido fascista em 1920, o desenvolvimento político do Futurismo chega ao fim; doravante, a sua influência far-se-ia sentir somente no âmbito das políticas culturais (Schmidt-Bergmann, H.-G.: *Futurismus*. Reinbek, 1993, p.151). Todavia, em 1924, Marinetti procurou a reconciliação com o fascismo, publicando a antologia "Futurismo e Fascismo", dedicada ao seu "grande e querido amigo Mussolini". E, em verdade, Marinetti permaneceu ligado a Mussolini, pelo menos pessoalmente, até à sua morte. E a arte futurista sobreviveu ao fascismo, especialmente na arquitetura (Schmidt-Bergmann, H.-G.: *Futurismus*. Reinbek, 1993, p.169-171). Sobre este assunto, ver também: Strobel-Koop, R.: *Geschichte und Theorie des italienischen Futurismus – Literatur, Kunst und Faschismus*. Saarbrücken, 2008; Gentile, E.: *The Struggle for Modernity: Nationalism, Futurism, and Fascism*. New York, 2003; Hans, H.: „Schönheit gibt es nur im Kampf“. *Zum Verhältnis von Gewalt und Ästhetik im italienischen Futurismus*. Göttingen, 2015.

Na Primeira Guerra Mundial, figuras máximas da arte futurista, como Umberto Boccioni e Antonio Sant'Elia, por exemplo, não sobreviveram os campos de batalha europeus. Ainda assim, persistiu o entusiasmo antes vivenciado<sup>93</sup> e, com a Segunda Guerra Mundial, o futurismo sucumbiu parcialmente ao fascismo. Com efeito, segundo Peter Sloterdijk, em *Os Filhos Terríveis dos Tempos Modernos* (2014), o fascismo possui também raízes neste tipo de pensamento, marcado pela negação da desmobilização:

Não se deve ver no fascismo um mero partido ou uma ideologia convencional. No seu gesto elementar, ele emergiu de um militantismo mobilizado de política de rua; este, como espírito da negação da desmobilização [...], alicerça-se na [...] crença de ter iniciado a guerra sem um depois em vista [...] comunicando com Oswald Spengler: O fascismo é a postura de pessoas que confundem a mobilização com a vitória.<sup>94</sup>

No mesmo sentido, Peter Sloterdijk caracteriza a modernidade tardia do início do século XXI como um deslizar e precipitar num "*Futurismo generalizado*"<sup>95</sup>. Assim escreve Sloterdijk:

A fissura ontológica, na qual estranhamente o mundo moderno se encontra em casa, torna-se inteligível em observações de pequena escala através de declarações sobre

---

92 Benjamin, W.: *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Gesammelte Schriften*. Tiedemann, R./Schweppenhäuser, H. (ed.), vol.I, 2, Frankfurt a.M., 1980, p.468.

93 Segundo a compreensão futurista, a velocidade afigurar-se-ia como um elemento em constante mutação no que toca a todas as formas de vida, como uma característica inerente da sociedade moderna. Usando exemplos das formas diversas – as operações mecânicas e tecnológicas, o movimento da luz, a destruição de corpos, o cão em movimento, etc –, os futuristas ilustram uma relevância latente do fenómeno da velocidade para além das dimensões puramente físicas.

94 Sloterdijk, P.: *Die schrecklichen Kinder der Neuzeit*. Frankfurt a.M., 2014, p.146.

Importaria, ainda, ter presente as seguintes considerações de Sloterdijk: "O discurso de Heidegger sobre o "ser-para-a-morte" articula o sentimento de que a mobilização-para-a-morte do sujeito após 1918 não reconhece qualquer acalmia. A impossibilidade de uma desmobilização cunhou o estado de espírito existencial das pessoas que fizeram parte do evento da "Guerra Mundial" - incluindo aqueles que, após a guerra, se precipitaram para aquilo que encaravam como entretenimento. Como a mobilização para a guerra das guerras acabou por se provar irreversível para muitos dos combatentes, o *Dasein* ulterior representa-se apenas por um militar contínuo e por um deslizar de guerra para guerra - especialmente entre aqueles que, como os marxistas, os darwinistas políticos e os *decisionistas*, querem acreditar na constância da luta e da inimizade. A síndrome que assomou imediatamente a seguir da Guerra Mundial com o nome de "fascismo", baseada no movimento de união e de luta, desfilante em camisas negras, esquerdo-nacionalista de Mussolini, influenciou numerosas formações políticas, militares e culturais, que, após os anos de 1917 e 1918, sentiram, exigiram, glorificaram e praticaram a transição de uma guerra para a outra – nos *Freikorps*, nas associações a favor da guerra civil, nas tropas de assalto dos partidos parlamentares, nos quadros revolucionários da esquerda e em algumas secções da remexida arte. Encontra-se o impulso fascista – a vontade de continuar a lutar após a guerra das guerras – em muitos lugares, também naqueles em que ele não se chama assim." Sloterdijk, P.: *Die schrecklichen Kinder der Neuzeit*. Frankfurt a.M., 2014, p.146.

95 Sloterdijk, P.: *Die schrecklichen Kinder der Neuzeit*. Frankfurt a.M., 2014, p.85.

desproporções anteriores e posteriores. O principal teorema civilizacionalmente dinâmico prescreve que: *no processo do mundo pós-hiato, mais energias são libertadas do que podem ser contidas em formas de civilização transmissíveis*. Isto significa que o excesso crónico das mobilizações de atividades e a libertação progressiva de fluxos de eventos pela ação movidos, que se repercutem em relíquias objetivas, propulsionam tanto a relação com o mundo como a experiência da realidade na modernidade para crescentes e constantes assimetrias.<sup>96</sup>

Segundo Sloterdijk, a exaustão do presente deve-se ao facto de a ação sensata dos sujeitos ter sido substituída pela sensação de que se é impulsionado de forma externa e infligida. Os indivíduos nas sociedades ocidentais, apesar da prosperidade material, lamentam-se de depressão e sobrecarga de tarefas. O indivíduo encontraria alívio em tudo o que não tem de fundar ou inventar, em tudo o que já existia, antes de vir ao mundo, e está para existir, quando do mundo partir. Em tudo, enfim, que é herdado, tanto no material como nas regras e valores morais – e em relação ao qual se pode reivindicar uma validade objetiva, mesmo que com a mesma não se esteja inteiramente satisfeito. A este respeito, Sloterdijk perspetiva os gestos do poder como justificação para tal quadro cultural, apontado, através do recurso ao termo *hiato*, a ausência de qualquer tipo de vínculo ou de modos de continuidade entre as novas gerações e as gerações anteriores; trata-se, de acordo com o filósofo, da consideração de formas lacunares insertas no tempo, de modos de rutura entre o antes e o depois. A capacidade de sobrevivência de uma cultura traduz a sua potencialidade de se repetir com sucesso: apenas quando o herdado conta mais do que o novo, apenas quando o vigente não ultrapassa o legítimo, há mais estabilidade do que erosão. Tal, de acordo com a análise de Sloterdijk, correu razoavelmente bem até ao Renascimento, a época em que mercadores, descobridores e artistas abandonaram os guetos das guildas e assumiram posições influentes e prestigiadas. Foi com a Revolução Francesa, que, segundo Sloterdijk, "a reviravolta futurista" finalmente se estabeleceu – um imparável e dinâmico processo.

---

96 Sloterdijk, P.: *Die schrecklichen Kinder der Neuzeit*. Frankfurt a.M., 2014, p.84.

### 1.3. | “A mobilização total” e “O trabalhador”: aproximações ao pensamento de Ernst Jünger

*Os trabalhadores funcionam de acordo com leis semelhantes às das componentes de uma máquina.*

F.W. Taylor, *The Principles of Scientific Management*

No ensaio "A Mobilização Total"<sup>97</sup>, de 1930, Ernst Jünger refere-se à Primeira Guerra Mundial descrevendo-a como o acontecimento histórico-bélico no qual "o génio da guerra se embrenhou pela primeira vez com o génio do progresso"<sup>98</sup>. A mobilização experienciada durante a Guerra, não só pelos exércitos, mas por toda a sociedade, constitui, aos olhos de Jünger, um princípio estrutural da modernidade. Tal como Jünger salienta, para que a vitória na guerra pudesse torna-se possível, assistiu-se a uma colossal pressão nas universidades, nos laboratórios de pesquisa e nas fábricas para desenvolver inovações tecnológicas cada vez mais rápidas, as quais foram conduzidas, de modo imensamente acelerado, à maturidade da sua produção. Jünger traçou tal princípio estrutural à luz de uma crescente conversão da vida em energia – o que, de acordo com o escritor alemão, se traduziu como uma realizada materializada não apenas nos tempos de guerra, mas também nos tempos de paz. Com a mobilização total, sustenta Jünger, esbateu-se a diferença entre guerra e paz – pois, agora, a guerra, avaliada como permanente corrida ao armamento, prolonga-se em tempos da paz. Segundo Jünger, a mobilização ocultar-se-ia atrás de uma "máscara de razão", não sendo, todavia, racionalmente controlável, e obedecendo somente às suas próprias leis<sup>99</sup>.

---

97 Walter Benjamin escreveu sobre este ensaio: "O que surge aqui sob disfarce de voluntário na Primeira Guerra Mundial, posteriormente de mercenário no pós-guerra, é, na verdade, o confiável e fascista guerreiro das classes." Benjamin, W.: *Society*, GS III. Berlin, pp.238-250, citado por: Kiesel, H.: *Ernst Jünger*. München, 2007, p.378. Helmuth Kiesel, por outro lado, avalia o ensaio da seguinte forma: "Jünger não foi nem o inaugurador nem o difusor irrefletido da "mobilização total", mas quem lhe fez o diagnóstico." Kiesel, H.: *Ernst Jünger*. München, 2007, p.374. A respeito de Walter Benjamin e de Ernst Jünger, é curioso que Theodor W. Adorno, numa entrevista em fevereiro de 1951 com o filósofo e historiador judeu, e amigo de Benjamin, Gershom Scholem, relacionou Ernst Jünger, que fazia parte do Estado-Maior alemão em Paris, com uma operação de resgate e de salvação de Walter Benjamin, no contexto da qual seria suposto Benjamin usar o disfarce, que o salvaria, de enfermeira num hospital militar. (Jüdische Allgemeine de 04.06.2009). Veja também a correspondência entre Scholem e Jünger em Scholem, G.: *Ernst Jünger und Gershom Scholem. Briefwechsel 1975-1981* em Weichelt, M./ Krämer, G. (Ed.), *Sinn und Form* (3/2009). Berlin, 2009, p.293.

98 Jünger, E.: *Die totale Mobilmachung. Sämtliche Werke*. B,7. Stuttgart, 2002, p. 245.

99 Jünger, E.: *Die totale Mobilmachung. Sämtliche Werke*. B,7. Stuttgart, 2002, p.240.



Num outro livro, "O Trabalhador"<sup>100</sup> (1932), que funcionará como complemento de "A Mobilização Total", Ernst Jünger procura transcender a sua experiência da guerra e iniciar um diagnóstico universal da modernidade. Em verdade, "O Trabalhador" retrata a figura do “trabalhador” como poder elementar, passível de destruir a sociedade burguesa. Nele, Jünger revela a emergência de uma nova época caracterizada pelo “carácter total de trabalho”, que destrói os valores do mundo burguês – a apreciação do indivíduo, o liberalismo democrático, o contrato social –, contrapondo-lhes concepções de “tipo”, e proclamando noções de “estado operário” e de “plano de trabalho” como factos objetivos. A visão geral de Jünger sobre as diferentes épocas culturais não é fundamentada com uma teoria rigorosa; Jünger prefere referir-se as distintas formas do “trabalhador”, a partir de diferentes perspectivas. Deste modo, Jünger dissocia tais formas das condições sociais e concebe-as à luz de um poder elementar. Este invade o mundo burguês e remodela-o até desaparecer definitivamente. Como as formas não são fenómenos transitórios, de configurações espontaneamente concebidas, mas antes intemporais, as suas intervenções fortalecidas na modernidade tornam-se parte de um processo inevitável. Na segunda parte do livro, Jünger oferece um rico panorama de observações sobre a ascensão da figura do “trabalhador”, que vai desde o vestiário, o comportamento das massas nos seus tempos livres, o culto do corpo, a rejeição do teatro a favor do cinema, o comportamento dos moradores das cidades, etc. Central aqui é a substituição do *indivíduo* pelo “trabalhador” enquanto tipo. A isto está associada uma uniformidade do mundo civilizado (visível também na similaridade entre áreas díspares como as da publicidade, da estatística etc.), que ocasionalmente se converte num tipo de crueldade. Mais tarde, no final da década de 1930, o próprio Jünger abandonaria esta sua perspetivação. Como alternativa, o escritor alemão procurou avaliar possibilidades que permitissem ao *indivíduo* escapar ao *funcionalismo* do mundo total do trabalho, segundo as quais "o ser humano pudesse sobreviver à sucção niilista quando confrontado com a aniquilação". Considerando que, de acordo com o conceito de "mobilização total" o “sistema” se afigura capaz de *integrar* qualquer resistência ativa, Jünger contrapõe-lhe um momento de resistência do “*disfuncional*”<sup>101</sup>.

Embora "O Trabalhador" só possa ser, varialmente, interpretado como um diagnóstico de um sistema ora totalitário fascista, ora comunista-estalinista ou,

---

100 Jünger, E.: *Der Arbeiter, Herrschaft und Gestalt*. Hamburg, 1934.

101 Citado por Martus, S.: *Ernst Jünger*. Stuttgart, 2001, p.253.

porventura, capitalista, o livro foi tomado por muitos críticos como uma antecipação da realidade do fascismo no "Terceiro Reich"<sup>102</sup>. À estrutura da obra subjaz, como já mencionado, a hipótese formulada por Jünger de que as suas observações e conclusões sobre a postura do ser humano na Primeira Guerra Mundial também pertencem ao mundo da paz. Entre outras coisas, está presente a ideia de libertar todas as forças produtivas. A base para o seu diagnóstico é o reconhecimento da *aceleração* como parte do carácter da modernidade. Jünger declara, neste sentido, que o ser humano "vive numa época de grande consumo, cujo único efeito é o movimento acelerado das rodas"<sup>103</sup>. Embora "O Trabalhador" revele traços antiliberais e anti-burgueses, o livro foi rejeitado pela imprensa nacional-socialista<sup>104</sup>.

As obras "O Trabalhador" e "A Mobilização Total" contêm elementos de pendor diagnóstico, apesar da afinidade com pensamentos militaristas e antiliberais: a ambos os textos estão subjacentes o discernimento sobre o processo de desdobramento dialético da Aufklärung e a natureza dupla do uso não restrito da razão instrumental. Salientar-se-ia, também, a afirmação de que a tecnologia ascendera ao escalão de sujeito histórico. Assim resultam frutíferos pontos de ligação com a *filosofia crítica da tecnologia*, emergente durante e após a Segunda Guerra Mundial, e – tenha-se presente – desenvolvida pela primeira vez pelo irmão de Ernst Jünger, Friedrich Georg, amigo próximo de Martin Heidegger. De facto, Heidegger conhecia tanto "A Mobilização Total" e "O Trabalhador", como "A Perfeição da Tecnologia", de Friedrich Georg Jünger<sup>105</sup>. Com efeito, para Heidegger, Ernst Jünger afigurava-se como um dos mais importantes representantes contemporâneos da filosofia de Nietzsche<sup>106</sup>.

---

102 Consultar: Sombart, N.: *Ernst Jünger: Der "Arbeiter". Zur Neuauflage 1964*, In: *Nachdenken über Deutschland. Vom Historismus zur Psychoanalyse*. München, 1987, p.147.

103 Jünger, E.: *Der Arbeiter, Herrschaft und Gestalt*. Hamburg, 1934, p.171.

104 A recensão de Thilo von Trotha no "Völkischer Beobachter" apresenta de forma precisa as diferenças ideológicas entre Ernst Jünger e os nacional-socialistas: as especulações Ernst Jünger sobre a tecnologia, a sua visão planetária, a sua declinação de fundações racial-étnicas, a sua distinção categórica entre burgueses e trabalhadores separam-no de forma muito clara da doutrina do "Blut und Boden" ancorada no nazismo: Von Trotha, T.: *Das endlose dialektische Gespräch*. In: *Völkischer Beobachter*, Bayern-Ausgabe, 45., Nr. 296 vom 22. Oktober. München, 1932, p.23. Peter Koslowski conclui: „O Trabalhador“ não era compatível com a ideologia "Blut und Boden" ("sangue e terra") do nazismo, porque o seu trabalhador-tipo é tão transnacional como é transsocialista e transc capitalista“. Koslowski, P.: *Der Mythos der Moderne. Die dichterische Philosophie Ernst Jüngers*. München, 1991, p.69.

105 Jünger, G.F.: *Die Perfektion der Technik*. Frankfurt a. M., 1946.

106 Heidegger, M.: *Zu Ernst Jünger. Gesamtausgabe*, vol.90. Frankfurt a.M., 2004.

Em janeiro de 1940, Heidegger convocou um pequeno círculo de colegas da Universidade de Freiburg para um "Debate sobre Jünger". Desta assembléia resultam textos nos quais Heidegger expõe detalhadamente o seu juízo sobre as visões de Jünger acerca do carácter do tempo e da compreensão da época marcada pela "vontade de poder" e pela tecnologia. Estes e outros materiais elaborados entre 1934 e 1954 sobre Ernst Jünger, que constituem, em verdade, reflexões sobre o contexto histórico do

O grau de destruição humana, cultural e civilizacional da Primeira Guerra Mundial foi sentido pela maioria dos contemporâneos como uma verdadeira rutura. Como resultado, o quadro tradicional de referências em que se inseriam o pensamento e ação foi profundamente abalado e questionado. Com efeito, Ernst Jünger, em "A Mobilização Total", acolheu a ideia da mobilização “à maneira Nietzscheana”, enquanto libertação do "empedernimento civilizacional" e da decadência na sociedade, tendo acabado, porém, por se distanciar por completo de tais posições ainda na década de 1930. A este respeito, Peter Sloterdijk retoma, em "A Mobilização Infinita", o conceito de "mobilização (total)" de Ernst Jünger<sup>107</sup>, um conceito libertado do seu significado militar específico e aplicado à sociedade moderna – como observa Sloterdijk. De acordo com Sloterdijk, a liberdade de movimento constitui, desde o Iluminismo, a base física da autonomia. Independentemente da forma como fora interpretada a mobilização, fora de algum modo positivamente, pois muitas vezes se negligenciaram os aspetos problemáticos da sua dinâmica:

Este corre de tal maneira que nós empregamos com franqueza o conceito de *mobilização* como expressão principal para descrever e explicar o processo fundamental da Modernidade. [...] trata-se apenas, por agora, de corroborar a evidência: as modernizações, para nós, apresentam sempre, do ponto de vista cinético, o carácter de

---

comunismo, do nacional-socialismo e da guerra, preenchem todo o volume 90 da edição completa de obras de Heidegger. O longo contacto amigável, iniciado em 1942, e que durara mais de trinta anos com Friedrich Georg Jünger, irmão de Ernst, influenciou o pensamento de Heidegger de maneira marcante. Depois de 1945, a palestra "A questão da Técnica", datada de 1949, forma, juntamente com "Das Gestell" (1955), o âmago de pensamento de Heidegger acerca de tal questão. Inicialmente, Heidegger tendera a relacionar a visão de Jünger com o nacional-socialismo, que nivelara as antigas fronteiras de classe, criando uma nova "grande vontade" do Estado. Gradualmente, a partir de 1934/35, a perspectiva de Heidegger mudara. A URSS e os Estados Unidos são pensados pelo filósofo, já em 1935, como expressão de "o mesmo sombrio frenesim da tecnologia desenfreada e da organização sem fundamento de povos" (Heidegger, M.: *Einführung in die Metaphysik (Sommersemester 1935)*. Jaeger, P. (Ed.) Frankfurt a. M., 1983, p.40.) Se o nacional-socialismo fora tomado por Heidegger como uma alternativa política à modernidade economizada e tecnologizada, mais tarde, o filósofo alemão não poderia continuar a ignorar uma realidade mais profunda: “pois nós também aumentamos o armamento em termos de tecnologia e organização (numa palavra: aumentamos o armamento para a “Machenschaft” (“manipulative domination”/“dominação manipuladora”). Heit, H.: *Heideggers Revolution*. In: *Sezession* (44). Steigra, 2015, p. 22.

107 A controvérsia em torno de Ernst Jünger, do homem e da sua biografia, revela complexidades de enorme monta. A visão convencional de Jünger como um entusiasta nacional-socialista constitui um aspeto que merece um atento esclarecimento – a este respeito, Hannah Arendt manifesta-se sobre o escritor alemão, rejeitando as posturas correntes de condenação simplista: "Os diários de guerra de Ernst Jünger fornecem talvez a melhor e mais honesta prova das dificuldades enfrentadas pelo indivíduo, quando este quer manter inquebrantáveis as próprias concepções de valor e o próprio conceito de verdade numa situação no qual a moralidade e a verdade não existem mais. Apesar da influência inegável da obra inicial de Jünger em certos membros da intelligentsia nazi, ele era um ativo oponente ao nazismo do primeiro ao último dia do regime, provando que o conceito de honra, um tanto antiquado, uma vez corrente no corpo de oficiais prussiano, era completamente suficiente para uma resistência individual." Arendt, H.: *Besuch in Deutschland*. Berlin, 1993, p.73.

mobilizações. [...] Que se multiplica o número dos milionários nos negócios; que as borboletas da nossa infância já não existem; que as curvas do turismo em países distantes e das despesas com o armamento mostram uma significativa tendência para subir... [...] Muito para além das intenções de Jünger, a categoria da mobilização pode facultar pontos de vista que não são compatíveis com o sono dos justos no projecto da Modernidade. A fórmula ominosa da “mobilização total” prepara-nos para o reconhecimento, que continua sendo escandaloso, até quase insuportável, de que há no mundo moderno um processo fundamental político-cinético que tende a neutralizar de facto a diferença, moralmente importante, entre guerra e trabalho e anula cada vez mais a antiga distinção entre a situação de reserva e a entrada em acção. É esse, precisamente, o fatídico processo de mobilização, que encaminha para a “frente” tudo quanto seja reserva de forças e impele para a realização tudo quanto seja potencial. Dos exercícios duvidosos de Jünger - o homem mau, que será citado a grande distância, embora nunca sem respeito pela sua capacidade de percepção - no sentido do diagnóstico da época, resultou, por fim, a definição ... como a “mobilização do planeta pela figura do trabalhador”.<sup>108</sup>

A combinação do entusiasmo de Jünger relativamente à tecnologia enquanto "desmascaramento" e as posições de Heidegger quanto à essência da tecnologia na forma de "Gestell" serve a Sloterdijk como guia para a interpretação da

mobilização, enquanto processo fundamental autógeno da Modernidade, leva a pôr à disposição potenciais de movimento sempre crescentes, para manter posições que, precisamente devido às condições prévias e às consequências desses estados de prontidão, se tornam impossíveis como posições e impelem para o insustentável.<sup>109</sup>

Com efeito, de acordo com Sloterdijk, a nova “teoria crítica” deve desenvolver-se segundo a possibilidade de integração de uma investigação em torno dos fenómenos da mobilização, concebidos como eixos definidores da modernidade tardia, procurando soluções de pendor crítico para tal realidade<sup>110</sup>.

---

108 Sloterdijk, P.: *A Mobilização Infinita*. Trad. Paulo Osório de Castro. Lisboa, 2002, p.47.

109 Sloterdijk, P.: *A Mobilização Infinita*. Trad. Paulo Osório de Castro. Lisboa, 2002, p.52.

110 „Abre-se, aqui, para uma crítica alternativa da Modernidade, o vasto campo dos paradoxos cinéticos. Deste modo, a crítica da sociedade torna-se crítica da falsa mobilidade. Se, após a derrocada do marxismo e depois do ambíguo ensurdecimento das escolas de Francoforte, ainda pode haver uma terceira versão de teoria crítica de um tipo exigente, então com certeza que só sob a forma de uma teoria crítica do movimento. O seu critério terapêutico consistiria na diferenciação, caso esta se possa conseguir com exactidão, entre autêntica mobilidade e falsa mobilização. A sua ofensiva exigência de verdade basear-se-ia no reconhecimento de que há, em questões cinéticas, um espectro que se estende desde o fisiológico até ao político. Graças a uma teoria crítica da mobilização, lançar-se-ia uma ponte sobre o abismo existente entre o processo mental e o acontecer real, no plano dos conceitos fundamentais... Se ela for possível, então concretizar-se-ia, desde o princípio, como escola preparatória da desmobilização. Somente como tranquila teoria do movimento, somente como silenciosa teoria da ruidosa mobilização, é que uma crítica da Modernidade ainda pode ser diferente do objecto criticado...A questão da possibilidade de uma

Poder-se-ia, com justeza, afirmar que o ensaio de Ernst Jünger com o título *A Mobilização Total*, publicado em 1930, se afigura delineado segundo um certo sentido de afinidade teórica e conceptual com o universo de pensamento de *O Trabalhador*, constituindo, com efeito, como que uma introdução às temáticas avançadas pelo filósofo nesta última obra, publicada dois anos depois, em 1932<sup>111</sup>. Mediante a elaboração do conceito de “mobilização total”, de contornos teóricos declaradamente bélicos, Jünger procurara perspetivar a emergência de novos modos de preparação e de condução da guerra, cuja característica essencial consistiria no uso de todos os recursos disponíveis de um Estado, bem como de todas as suas forças civis e económicas, com vista à construção de um colossal processo de trabalho bélico – um exército de trabalho<sup>112</sup>, justamente. Segundo a metafísica de Jünger – se nos é permitido usar tal expressão – a designada “mobilização total” apresenta-se passível de ser realizada somente por si mesma, como que segundo uma certa *autopoieses*, não se afigurando suscetível de ser desenvolvida por uma subjetividade que lhe seja exterior. Tal como avança Jünger, a “mobilização total” poderá ser concebida à luz do princípio que criou as cidades tecnologicadas, e com as quais o ser humano se encontra "profundamente comprometido"<sup>113</sup>. Segundo as posições expressas por Jünger em *O Trabalhador*, poder-se-á compreender que a mobilização total visa, em verdade, a dominação para lá da guerra – todavia, se pensarmos aquém da esfera bélica, importa, pois, conceber a possibilidade de, na "era das massas e das máquinas", cada indivíduo se apresentar impelido a transformar-se num "trabalhador"<sup>114</sup>.

---

“terceira” teoria crítica, essencialmente diferente, vai, assim, desembocar no enigma clássico: como é possível a *calma na tempestade* para seres do princípio ao fim condenados à acção?.” Sloterdijk, P.: *A Mobilização Infinita*. Trad. Paulo Osório de Castro. Lisboa, 2002, p.52.

Hartmut Rosa retomou tal posição, aprofundando-a: „Ten years ago, an analogous idea was advanced by the ...German philosopher Peter Sloterdijk, who attempted to develop a new critical theory of “political kinetics,” conceived as a third version of critical theory after Marx and the Frankfurt School. In Sloterdijk’s view, both earlier versions of critical theory ultimately failed because they misunderstood and uncritically supported the kinetic forces of modernity, which set everything in motion until they ultimately achieve a state of “total mobilization” (“totale Mobilmachung”), a warlike state where everything is determined by the logic of speed. Unfortunately, Sloterdijk’s own approach was overly speculative, unsystematic, ... Nonetheless, we believe that something useful can be retrieved from his otherwise highly problematic reformulation of critical theory. In our view, temporal structures provide a special point of access to the necessary connection between systemic macro- and individual microlevel perspectives on social experience. There is no question that structural social transformations (for example, the emergence of industrial capitalism) yield corresponding changes in individual self-understandings and orientations towards action.” Rosa, H./Scheuerman, W.: *High-Speed Society: Social Acceleration, Power, and Modernity*. Pennsylvania University Park, 2009, p.16.

111 Martus, S.: *Ernst Jünger*. Stuttgart, 2001, p.97.

112 Jünger, E.: *Die totale Mobilmachung. Sämtliche Werke*. B,7. Stuttgart, 2002, p.125.

113 Jünger, E.: *Die totale Mobilmachung. Sämtliche Werke*. B,7. Stuttgart, 2002, p.128.

114 Jünger, E.: *Die totale Mobilmachung. Sämtliche Werke*. B,7. Stuttgart, 2002, p.128.

Os sinais que traduzem tal realidade poderão ser assinalados, historicamente, nos últimos anos da Primeira Guerra Mundial, assim os perspectiva Jünger: de acordo com o filósofo, a derrota dos alemães deverá ser compreendida mediante a invocação da falta de adaptação do povo alemão ao "espírito de progresso"<sup>115</sup>. Como conceber tal posição de Jünger? Com efeito, segundo o filósofo, o progresso constitui a possibilidade de configuração de um ajuste ou de uma equalização das condições de vida dos povos, condição necessária à emergência de uma “mobilização superior” dos recursos e das forças, o que conduz, por sua vez, à desejada destruição das características e das tradições culturais e ao conseqüente desgaste da “máscara humanitária”. Neste sentido, tal como Jünger subtilmente o analisa, o espírito humanista do progresso como que provoca, paradoxalmente, um inusitado novo curso do mundo, não antevisto pelos seus preconizadores nas suas intenções: o niilismo completo, o resultado inopinado do progresso, tal como Jünger o avalia, constitui uma das temáticas filosóficas mais relevantes de *O Trabalhador* – pois, de acordo com o filósofo, o desejo do alcance de um “ponto zero civilizacional” e, num sentido dialético, a inversão de tal movimento na sua direção oposta, apresenta-se como a única possibilidade de superação do niilismo mediante a emergência de uma nova realidade, a realidade da “mobilização total”.

A possibilidade de redenção ou de salvação do niilismo a que o progresso burguês no conduzira afigura-se, aos olhos de Jünger, como decorrência de um poder que se revela como mobilização total. Importaria, a este respeito, ter presente que tal conceito de Jünger, o conceito de mobilização total, se apresenta como uma expressão que representa uma realidade mais abrangente do que a sua envolvência bélica ou militar parece fazer crer. Trata-se, em verdade, de um conceito que traduz um elemento essencialmente utópico e fantástico da ideia de civilização elaborada por Jünger. Conquanto a origem de tal conceito resida na avaliação teórica da experiência da guerra, que culmina com o ensaio que integra o próprio conceito no seu título, *A Mobilização Total*, apresentar-se teoricamente insuficiente, ou, porventura, conceptualmente equívoco, definir a noção em questão mediante a consideração de modos de incremento, intensificação ou expansão radical de tal realidade representada. O conceito de mobilização total constitui-se como um dos elementos centrais do pensamento de Jünger – e sua envolvência filosófica, na qual se integra uma certa conceção relativa à sua determinação fatídica, como que historicamente necessária e repleta de sentido

---

115 Jünger, E.: *Die totale Mobilmachung. Sämtliche Werke*. B,7. Stuttgart, 2002, pp.129, 136.

metafísico, não deverá ser desprezada nem depreciada. Tal como a define Jünger, a mobilização total é:

... muito menos realizada do que ela própria realiza se por ela própria, é na guerra e na paz a expressão das misteriosas e convincentes exigências a que esta vida na era das massas e das máquinas nos submete.<sup>116</sup>

Curiosamente, e tal não deixa de ser surpreendente, no seu ensaio *A Mobilização Total*, Jünger parece minimizar a temática da primazia da tecnologia no âmbito da sua definição de mobilização total, embora tal conceção se afigure central no contexto da sua utopia tecnológica – como compreender tal posição? Poder-se-ia, a este propósito, evocar uma certa postura própria de Jünger, que não raro se deseja afirmar pelos seus contornos eminentemente metafísicos, como que corrigindo a impressão de materialismo frio. Atente-se sobre a seguinte citação:

O lado técnico da Mobilização Total não é, no entanto, o decisivo. Pelo contrário, a sua condição prévia, como a condição prévia de qualquer tecnologia, é mais profunda: queremos abordá-la aqui como a prontidão para a mobilização.<sup>117</sup>

Não obstante o seu carácter metafisicamente não necessário, o desenvolvimento técnico não é definido, por Jünger, como arbitrário: com efeito, o filósofo analisa a sua própria geração na sua eufórica disposição para a submissão, exultante, aos ditames daquilo que é tecnicamente possível:

A simultaneidade de certos meios com uma certa forma da humanidade não depende do acaso, mas é enquadrada no quadro de uma necessidade superior. A unidade do homem com os seus meios é, portanto, a expressão de uma unidade de tipo superior.<sup>118</sup>

A instância metafísica que supostamente deveria promover tal unidade perspectivada por Jünger, a unidade do homem com os seus meios, é avançada pelo filósofo mediante a invocação do conceito de espírito do mundo (*Weltgeist*). Assim o apresenta Jünger: “É um grande e terrível espetáculo ver os movimentos das massas cada vez mais uniformemente formadas, às quais o espírito do mundo coloca as suas armadilhas”<sup>119</sup>.

---

116 Jünger, E.: *Die totale Mobilmachung. Sämtliche Werke*. B,7. Stuttgart, 2002, p.128.

117 Jünger, E.: *Die totale Mobilmachung. Sämtliche Werke*. B,7. Stuttgart, 2002, p.128.

118 Jünger, E.: *Die totale Mobilmachung. Sämtliche Werke*. B,7. Stuttgart, 2002, p.240.

119 Jünger, E.: *Die totale Mobilmachung. Sämtliche Werke*. B,7. Stuttgart, 2002, p.141.

Interessantemente, tal quadro filosófico traçado por Jünger parece desenvolver-se segundo uma afinidade conceptual com o pensamento de Hegel, em especial com a sua conceção de espírito do mundo. A consideração da introdução de certas referências histórico-intelectuais não nos permitem concluir uma influência *direta* do sistema hegeliano no pensamento de Jünger, bem entendido; em todo o caso, poder-se-ia evocar a existência de relevantes analogias entre a importância central do princípio do trabalho em Jünger e a ideia de Hegel relativa ao “espírito do mundo que se realiza no trabalho” – ambas as conceções parecem traduzir, com uma consonância comum, o quadro civilizacional da modernidade. A este respeito, o filósofo Peter Koslowski afirma, no seu livro sobre o pensamento de Ernst Jünger com o título *O Mito da Modernidade*, que os sistemas totalitários de pendor comunista e fascista do século XX continham, nos seus ideários, entre outras coisas, elementos de um "exagero patológico do carácter de trabalho da modernidade". O conceito de trabalho de Hegel<sup>120</sup>, bem como a sua conceção de "espírito do mundo", constituem elementos definidores da modernidade, e "todos os seus erros podem ser rastreados até ele":

Apenas Hegel [...] transferiu a ideia de que o sujeito se constitui unicamente através do

---

120 No que respeita às relações entre as posições de Hegel e de Jünger sobre o conceito de *trabalho*, importaria tomar em atenção as seguintes elucidacões: o ‘trabalhador’ de Jünger aponta, com efeito, para uma universalidade enquanto *Gestalt*, provando que a categoria económica marxista do ‘trabalhador enquanto proletariado’ é insuficiente e não corresponde à ubiquidade do ‘carácter trabalhista’ na modernidade. A 24 de setembro de 1978, numa carta a Henri Plard, Jünger escreve: “Na altura, não conseguia prever o risco que estava a correr com a conceção. Marx perspectiva o sistema do trabalhador, mas não o compreende totalmente. Algo semelhante poderia ser determinado sobre a sua relação com Hegel. Suspeito que Hegel estaria mais de acordo com a *Gestalt* do trabalhador do que com a redução marxista de pendor económico. A *Gestalt* representa o ‘espírito do mundo’ para uma determinada época, incluindo no que diz respeito à economia. O problema básico é o poder; este ‘determina o detalhe’”. (Jünger, E.: *Sämtliche Werke*, (Vol.8). Stuttgart, 1982, p. 390). Tal como afirma Jünger, o "trabalhador" poderia, assim, ser interpretado como a *Gestalt* que o "espírito do mundo" assume no auge da modernidade, e as interpretações hegeliano-idealista e marxista-materialista da figura do trabalhador são apenas dois lados do mesmo fenómeno. Porque: "Por detrás da representação do espírito do mundo, está a matéria, não a ideia. A teoria não determina, como Hegel frequentemente e decididamente enfatiza, a realidade, mas é a realidade que dá origem a ideias, a partir de si mesma. Inclusivamente a invenção técnica segue a sua compulsão. Não é nem ficcional nem accidental, em última instância. Tal corresponde a uma compreensão da matéria que nos conduz de regresso a Platão – não é materialista, mas material" (Jünger, E.: *Sämtliche Werke*, (Vol.8). Stuttgart, 1982, p. 390). Segundo Jünger, a interpretação económica do trabalhador implica apenas um segmento da mobilização total da modernidade: "O facto de as avaliações económicas poderem ser alargadas em grande medida [...] pode ser explicado pelo facto de que o trabalho também pode ser interpretado economicamente, mas não pelo facto de que o trabalho é sinónimo de economia. Pelo contrário, o trabalho eleva-se acima de tudo o que é económico." (Jünger, E.: *Sämtliche Werke* (Vol.8). Stuttgart, 1982, p. 94). Através da mobilização na modernidade, o ser humano torna-se, segundo Jünger, um "trabalhador total ideal", para quem o mundo é apenas o material da apropriação técnica e do controlo. De acordo com Jünger, tal mobilização possui o seu início na teoria de Hegel sobre o espírito do mundo, a entidade que, dentro da atividade do espírito subjetivo (do ser humano), impulsiona o processo da história mundial. Do mesmo modo, Hegel não reconhece qualquer diferença real entre o desenvolvimento do trabalho humano e o desenvolvimento do mundo: o mundo apresenta-se completamente entregue às mãos do homem e do seu trabalho.



trabalho [...] para Deus e assim deu uma consagração quase religiosa ao caráter de trabalho do mundo. ...] O eu moderno sobrecarrega-se a si mesmo através da sobrecarga de trabalho, que para o trabalhador da modernidade torna-se o único princípio constitutivo da sua subjetividade, de facto o único princípio para a criação de sentido.<sup>121</sup>

Tal como pertinentemente avalia Koslowski, o passo filosófico de Jünger constitui-se como uma decorrência, concebida como culminante, das posições de Hegel acerca do trabalho como elemento definidor da subjetividade e do mundo modernos: através do ensaio *O Trabalhador*, Jünger – como que sem o entrever – contribuía para a possibilidade de revelação de tais traços patológicos do pensamento progressista e da ética do trabalho que caracterizam a modernidade, promovendo, mediante o culto do trabalho, o exacerbamento radical, envolto num tom celebrativo, de tal princípio constitutivo dos tempos modernos.

No contexto da mobilização industrial moderna, configurada à luz do progresso técnico, anuncia-se uma característica relevantemente definidora do novo “tipo” de trabalhador: trata-se da autoconsciência (ou do reconhecimento) da sua capacidade de domínio das possibilidades que o rápido desenvolvimento dos meios técnicos produz no mundo e no ser humano. A legitimação da pretensão do trabalhador a tal poder de domínio decorre do facto de aquele, o trabalhador, se afigurar, de modo consciente, capaz de enfrentar os desafios da tecnologia de um modo soberano – pois, contrariamente ao *bourgeois*, que mantém uma relação secundária ou derivada com os meios técnicos, o trabalhador desenvolve, relativamente a estes, uma “relação substancial”. Esta é, pois, uma das linhas de pensamento mais estruturantes de *O Trabalhador*:

Na história das descobertas geográficas e cosmográficas, naquelas invenções cujo sentido mais secreto se revela uma vontade irada de onipotência, onipresença e onisciência [...], o espírito, por assim dizer, correu para além de si mesmo para acumular um material que aguarda ordem e penetração de poder. Esse caos de factos, meios de poder e possibilidades de movimento surgira, pronto para ser usado como uma ferramenta para governar em grande escala.<sup>122</sup>

---

121 Koslowski, P.: *Der Mythos der Moderne. Die dichterische Philosophie Ernst Jüngers*. München, 1991, p.211.

122 Jünger, E.: *Die totale Mobilmachung. Sämtliche Werke*. B,7. Stuttgart, 2002, p.71.

Tal como Jünger o analisa, no contexto do século XX, o "domínio" dos meios técnicos revela-se, crescentemente, como uma tarefa que a burguesia parece enfrentar com a impotência do "aprendiz de feiticeiro" do poema de Goethe. A utilização parcial, orientada para o lucro, dos meios técnicos pela ordem económica burguesa constitui apenas uma fração do seu potencial, desenvolvendo como que uma dinâmica ou um movimento sem direção ou orientação determináveis, que só poderão revelar-se destrutivos. Por conseguinte, o domínio da tecnologia pelo trabalhador, tal como possibilitado no âmbito da mobilização total, é, afirma-o Jünger, "da maior importância para o mundo"<sup>123</sup>. Tal como avalia Jünger, somente o trabalhador possui a soberania do controlo do vasto arsenal de meios técnico-industriais que, no âmbito do século XX, adquiriram a forma de agentes destruidores totais – pois somente ele, o trabalhador, mantém uma relação direta com as *forças elementares e vitais*, apresentando-se, a si próprio, como o protagonista da mobilização técnica. Repare-se, a este propósito, que, de acordo com o filósofo, a emancipação moderna relativamente à esfera do natural e do elementar, tal como empreendida pelas elites burguesas, promovera uma distanciação da vida (o que potenciara a equívoca afirmação de que a direção do progresso permitiria um contínuo e crescente desenvolvimento da prosperidade e da segurança física e material) e, em última instância, a ausência de contacto com as designadas “forças elementares”, configurando um estilo de vida burguês que se desenvolve segundo relações “derivadas”<sup>124</sup> com a realidade. Inclusivamente no que concerne ao ideal romântico da natureza, encarnado num enquadramento burguês que desprezaria, com hostilidade, o progresso, Jünger vislumbra não mais do que a expressão de *decadência* de uma vida "enfraquecida no seu âmago", revelando, neste ponto, a influência de Nietzsche:

A nossa tarefa não é ser as contrapartes, mas os jogadores que tudo arriscam. [...] A extensão de um caminho que parecia levar ao conforto e à segurança conduz agora à zona do perigoso. Neste sentido, o trabalhador aparece, além do recorte que o progresso lhe mostrou, como o portador da substância básica heroica que determina uma nova vida.<sup>125</sup>

No seguimento de tais posições, Jünger formula a sua perspetiva decisiva: o célere progresso técnico, que supostamente deveria permitir à humanidade tornar-se independente da natureza e dominar economicamente os seus recursos, promovera uma

---

123 Jünger, E.: *Die totale Mobilmachung. Sämtliche Werke*. B,7. Stuttgart, 2002, p.79.

124 Jünger, E.: *Die totale Mobilmachung. Sämtliche Werke*. B,7. Stuttgart, 2002, p.46.

125 Jünger, E.: *Die totale Mobilmachung. Sämtliche Werke*. B,7. Stuttgart, 2002, p.46.

aceleração, um incremento e uma dinâmica técnicos inesperados, que tornam, por sua vez, as forças libertadas incontroláveis. Segundo tal quadro, Jünger delinea a concepção de um sentido metafísico que determinara o ser humano alienado no âmbito no processo de trabalho moderno, como que propondo uma crítica ou uma solução para as suas visões, assaz ambivalentes e oscilantes, entre o lamento condenatório e a afirmação exultante da tecnologia: “A máquina roubou-nos muito. Tirou "o tudo" de nós e fez de nós especialistas. [...] Mas temos de reconhecer isto: Os movimentos inevitáveis não podem ser parados”<sup>126</sup>.

Perante o reconhecimento da impossibilidade de deter o curso do desenvolvimento tecnológico, Jünger proclama a afirmação da tecnologia:

Na grande cidade, entre carros e letreiros de néon, nas reuniões políticas de massa, na velocidade motora do trabalho e do prazer, no meio da azáfama da Babilônia moderna, seria necessário parar por um momento como uma pessoa de outro mundo, com o espanto profundo do qual as crianças são capazes e dizer: 'Tudo isto tem o seu significado, um significado profundo que também se realiza em mim'.<sup>127</sup>

No mesmo tom de proclamação metafísica, Jünger procura desenvolver a afirmação da tecnologia, como que denunciado, no seu próprio pensamento, uma inspiração futurista:

E aqui eu senti novamente o que se sente atrás do motor do avião quando o punho empurra o acelerador para a frente e o terrível rugido da força que quer escapar da terra se eleva, ou quando se corre pelas paisagens ciclópicas da região do Ruhr num comboio Expresso à noite, enquanto as chamas brilhantes dos altos-fornos rasgam a escuridão e no meio do movimento furioso nenhum átomo parece possível à mente que não está em trabalho.<sup>128</sup>

Neste ponto do pensamento de Jünger, a tecnologia parece constituir-se como o símbolo do espírito da época – que, por sua vez, é capturado por um frio olhar que penetra até aos átomos “do trabalho” que seguem uma necessidade maior. A partir de tais concepções, Jünger traça uma perspetivação relativa às condições prévias para a designada “Gestalt do trabalhador”. Com efeito, em *O Trabalhador*, o pensamento de Jünger assume contornos eminentemente metafísicos – é, pois, à luz de tal envolvência

---

126 Jünger, E.: *Die totale Mobilmachung. Sämtliche Werke*. B,7. Stuttgart, 2002, p.160.

127 Jünger, E.: *Die totale Mobilmachung. Sämtliche Werke*. B,7. Stuttgart, 2002, p.301

128 Jünger, E.: *Die totale Mobilmachung. Sämtliche Werke*. B,7. Stuttgart, 2002, p.154.

que se deseja metafísica que o conceito de Gestalt desempenha um papel determinante. Tenha-se presente, a este respeito, a relevância intelectual de tal conceito no contexto de inícios do século XX: no âmbito da Teoria Gestalt, fundada por Christian von Ehrenfels em 1889, a noção de Gestalt, concebida segundo as possibilidades de perceptibilidade visual de formas externas, apresenta-se transferida para o domínio estrutural de outras entidades sensoriais, psicológicas ou, inclusivamente, espirituais. Na década de 1920, o conceito de Gestalt apresenta-se inserido e desenvolvido no âmbito da filosofia de vida (*Lebensphilosophie*) de Ludwig Klages e das ideias histórico-filosóficas de Theodor Lessing<sup>129</sup>. Não obstante, os desenvolvimentos mais decisivos para a compreensão de tal conceito a partir do ponto de vista do pensamento de Jünger são as posições elaboradas por Leibniz, Oswald Spengler e Hans Driesch. Como definir e compreender tal conceito a partir de Jünger? Primeiramente, importaria ter presente uma primeira relação, porventura demasiado pueril, mas nem por isso menos ilustrativa, descrita por Jünger: a relação entre "carimbo" (*Stempel*) – a partir do qual o filósofo apresentará o seu conceito de *Gestalt*, que encarna a categoria da perenidade – e "estampagem" (*Prägung*) – concebida como a atualização concreta e temporal<sup>130</sup>. Leiamos Jünger a este respeito:

Na *Gestalt* repousa o todo, que compreende mais do que a soma das suas partes e que era inalcançável numa era anatómica. É o sinal de um tempo que se voltará a ver, sentir e agir sob o feitiço das *Gestalten*. [...] Mas da maior importância é o facto de que a *Gestalt* não está sujeita aos elementos do fogo e da terra, e que, portanto, o homem como *Gestalt* pertence à eternidade.<sup>131</sup>

O conceito de *Gestalt* constitui-se, assim, como um princípio que, tal como um "carimbo metafísico", concede ao homem concreto – bem como a toda uma época – a sua forma (interior e exterior); tal forma não está sujeita à temporalidade, mas repousa eternamente em si mesma, permanecendo para além do tempo – e, como tal, não se apresenta suscetível de ser descoberta mediante a metodologia científica. A proximidade intelectual deste conceito com o quadro dualista *ideia-aparência* tem conduzido, recorrentemente, à consideração do pensamento de Jünger como um pensamento de pendor platónico<sup>132</sup>. Com efeito, o próprio Ernst Jünger chamara a

129 Bohrer, K.-H.: *Die Ästhetik des Schreckens. Die pessimistische Romantik und Ernst Jüngers Frühwerk*. München/Wien, 1978, p.476. Martus, S.: *Ernst Jünger*. Stuttgart, 2001, p.94.

130 Jünger, E.: *Der Arbeiter, Herrschaft und Gestalt*. Hamburg, 1934, p. 37.

131 Jünger, E.: *Der Arbeiter, Herrschaft und Gestalt*. Hamburg, 1934, p.37.

132 Blumenberg, H.: *Der Mann vom Mond. Über Ernst Jünger*. Frankfurt a. M., 2007, p.25. Meyer, M.: *Ernst Jünger*. München/Wien, 1990, p.114; Trawny, P.: *Die Autorität des Zeugen. Ernst Jüngers politisches Werk*. Berlin, 2009, p.25.

atenção para a semelhança da sua concepção de *Gestalt* com o conceito de Goethe de "planta primordial" (*Urplanze*)<sup>133</sup>. Como tal, enfatizando um certo sentido de "totalidade" da natureza, Jünger professara resolutamente o monismo<sup>134</sup>.

Recorde-se, que, de acordo com a morfologia de Goethe, as formas de organismos existentes consistem em variações de um fenómeno primordial (*Urphänomen*) do respetivo grupo de organismos, que pode ser abstraído, e concebido como realidade perene, das formas em mudança. Spengler, por sua vez, aplicara tal conceito à história, perspetivando uma "forma primordial" (*Urform*) metafísica de cultura, que se traduz como o ideal formal subjacente a todas as culturas<sup>135</sup>. Por sua vez, Jünger recorrera ao conceito de *Gestalt* para representar o surgimento de um novo princípio que governaria uma nova época histórica<sup>136</sup>. No ensaio *Typus, Name, Gestalt*, de 1963, Jünger ilustra o seu conceito de *Gestalt* através de um modelo orgânico: se uma flor determinada (o aspeto concreto) for identificada, com base nas suas características, como um "lírio", tal flor determinada pertencerá a um certo "tipo". Este "tipo" apresenta-se determinado e produzido pela *Gestalt*, ou seja, a "planta primordial". O conceito de *Gestalt* consiste no "não especificado"<sup>137</sup>.

As idéias de Hans Driesch, professor de Jünger, poderão ser igualmente convocadas para o delineamento de tal modelo. Segundo a bio-teoria de Driesch, no âmbito da qual o todo é mais do que soma das suas partes, "tipo" e "totalidade" afiguram-se como palavras-chave; de acordo com as posições de Driesch acerca do fator de controlo da vida, os seres vivos possuem um desenvolvimento autorregulador, a que o professor de Jünger designa de *entelechie*, seguindo Aristóteles. Tendo presente que este princípio se revela eficaz em todos os organismos, importaria compreendê-lo como elo de ligação dos seres vivos enquanto totalidade. Com efeito, Driesch estende tais concepções para um âmbito metafísico, concedendo à força vital entelequial uma existência transcendente, não submetida ao espaço-tempo<sup>138</sup>. O próprio Jünger refere-se,

---

133 Jünger, E.: *Der Arbeiter, Herrschaft und Gestalt*. Hamburg, 1934, p.390. Consultar Gnoli, A. /Volpi, F.: *Ernst Jünger*. Wien, 2002, p.42.

134 Jünger, E.: *Der Arbeiter, Herrschaft und Gestalt*. Hamburg, 1934, p. 242.

135 Felken, D.: *Oswald Spengler*. München, 1988, p.42.

136 Jünger, E.: *Der Arbeiter, Herrschaft und Gestalt*. Hamburg, 1934, p.13.

137 Jünger, E.: *Der Arbeiter, Herrschaft und Gestalt*. Hamburg, 1934, p.138.

138 Löffler, T.: Ernst Jüngers organologische Verwindung der Technik auf dem Hintergrund der Biotheorie seines akademischen Lehrers Hans Driesch. Em: Titan Technik: Ernst und Friedrich Georg Jünger über das technische Zeitalter. Würzburg, 2000. p. 57.

igualmente, à afinidade mantida entre o seu conceito de *Gestalt* e a monadologia de Leibniz<sup>139</sup>, fazendo-nos recordar que também Leibniz se debruçara sobre a ideia de *entelechie*. A partir da convocação de diversas influências, nem sempre representadas de um modo filosoficamente rigoroso ou conceptualmente claro, Jünger crê encontrar-se na posse de um elemento metafísico que lhe permite garantir a unidade na multiplicidade dos fenómenos e, por conseguinte, estabelecer "uma nova realidade"<sup>140</sup> com base em analogias.

Poder-se-ia afirmar que, no âmbito de *O Trabalhador*, Jünger parece desenvolver ideias previamente elaboradas segundo uma tonalidade teórica que poderá ser descrita como uma fusão de diagnóstico, prognóstico e polémica; nesta obra, o modo de determinação da "Gestalt do trabalhador" consiste em tornar-se reconhecível, produzindo, assim, uma nova realidade; neste quadro, assim apreciado, a tecnologia enquanto símbolo desempenha um papel decisivo. Ao longo da sua argumentação, Jünger revela-se convicto de que a substituição da burguesia pela classe trabalhadora se apresenta como um processo inevitável: trata-se, pois, de um "facto" – que não merece qualquer explicitação por parte de Jünger – de que o trabalhador se encontra em contacto com os poderes elementares, necessitando de compreender-se a si mesmo enquanto tal, reconhecendo a superioridade metafísica das suas potencialidades de poder sobre a burguesia. No seguimento de tais posições, Jünger sustenta uma definição do conceito de "trabalhador": não se trata, de todo, de proletariado, mas, sim, de uma unidade metafísica. Assim definido, é tarefa do trabalhador cumprir-se enquanto tal, devendo, primeiramente, desenvolver o reconhecimento de si como expressão de uma Gestalt<sup>141</sup>:

A visão de *Gestalten* é um ato revolucionário, pois reconhece um ser na plenitude total e uniforme da vida. É a grande superioridade deste processo que se realiza para além das avaliações morais e estéticas, bem como científicas.<sup>142</sup>

Tal como aponta Jünger, em contraste com a visão racional-positivista do mundo, que se afigura traçada segundo fragmentos díspares, o trabalhador, que se alimenta da dimensão profunda do ser, apresenta-se capaz de compreender os símbolos

---

139 Jünger, E.: *Der Arbeiter, Herrschaft und Gestalt*. Hamburg, 1934, p.390.

140 Jünger, E.: *Der Arbeiter, Herrschaft und Gestalt*. Hamburg, 1934, p.13.

141 Jünger, E.: *Der Arbeiter, Herrschaft und Gestalt*. Hamburg, 1934, p.45.

142 Jünger, E.: *Der Arbeiter, Herrschaft und Gestalt*. Hamburg, 1934, p.46.

da unidade integral da vida. O alinhamento do homem e da máquina acelerada, sugerido neste contexto, pode, assim, ser justificado: num mundo onde "a velha distinção entre forças mecânicas e orgânicas falha"<sup>143</sup>, o trabalhador, enquanto entidade funcional, *funde-se com os seus instrumentos*. De modo a traduzir tal fusão, Jünger elaborara o termo "*construção orgânica*": tal processo, por sua vez, tornar-se-ia visível à luz da inserção do ser humano numa rede, num sistema abrangente de interligações com os sistemas de transporte e com o sistema monetário, bem como com os sistemas de meios de comunicação de massas e os meios de comunicação<sup>144</sup>.

Segundo as observações de Jünger, tal fusão entre o trabalhador e a tecnologia poderá ser perspectivada à luz de um profundo processo de uniformização e de massificação do ser humano: a fisionomia de cada indivíduo assume os contornos de uma máscara, que todos passam a usar; a indumentária, por sua vez, assemelha-se a um uniforme de trabalho; a perda da individualidade ou da subjetividade individual torna-se patente nos novos ideários das artes plásticas, do cinema ou da fotografia – evoque-se, pois, o futurismo. Inclusivamente, na nova indústria emergente, a publicidade, torna-se possível entrever a dissolução da individualidade humana, mediante a uniformização do uso dos mesmos bens por todos os sujeitos, através do poder sugestivo, e profundamente influente, dos anúncios publicitários elaborados por poucas corporações.

Em *O Trabalhador*, Jünger faz preceder as suas principais posições de uma reflexão fundamental acerca das relações entre o ser humano e a tecnologia, advertindo que o primeiro não se afigura, relativamente à segunda, nem como seu criador nem como sua vítima<sup>145</sup>. Com efeito, poder-se-ia asseverar que, de acordo com a visão de Jünger, a dimensão da técnica ou da tecnologia não se apresenta como elemento definidor ou constitutivo do ser humano ou da relação deste com o mundo. Não obstante, no contexto da modernidade – e, em especial, a partir do momento histórico que envolve a Primeira Guerra Mundial –, importaria conceber a tecnologia como elemento determinante da emergência e da configuração de novas condições que

---

143 Jünger, E.: *Der Arbeiter, Herrschaft und Gestalt*. Hamburg, 1934, p.104.

144 Jünger, E.: *Der Arbeiter, Herrschaft und Gestalt*. Hamburg, 1934, p.124.

145 Jünger, E.: *Der Arbeiter, Herrschaft und Gestalt*. Hamburg, 1934, p.160.

orientam a ação humana, como que criando uma nova realidade<sup>146</sup> e, interessantemente, uma nova linguagem, válida no espaço do trabalho, que deve ser dominada:

Esta linguagem não é menos importante, não menos profunda do que qualquer outra, pois possui não só gramática, mas também metafísica. Neste contexto, a máquina desempenha um papel tão secundário como o do ser humano, é apenas um dos órgãos através dos quais esta linguagem é falada.<sup>147</sup>

Na sua qualidade de linguagem, a tecnologia apresenta-se compreensível por todos; ela é, pois, universal – e como prova de tal realidade, Jünger refere a sua rápida difusão mundial. Aquele que se relaciona com a tecnologia, aquele que fala a sua linguagem, adapta-se às possibilidades de um poder que se esconde por detrás dos símbolos técnicos<sup>148</sup>. Estes, os símbolos técnicos, afiguram-se passíveis de introduzir alterações nos antigos símbolos tradicionais, promovendo, inclusivamente, a destruição da velha lei da vida. Curiosamente, tal como Jünger a perspetiva, a tecnologia revela-se, em última instância, anticristã<sup>149</sup> e, correlativamente, *niilista*: a tecnologia promove a anarquia, anunciando-se como um meio de "revolução total"<sup>150</sup>. Não obstante, importaria elucidar, tal como Jünger o faz, que o poder destrutivo da tecnologia se afigura passível de ser consumado apenas pela burguesia – não pelo trabalhador. Repara-se que, segundo Jünger, apenas o representante da “Gestalt do trabalhador”, o trabalhador enquanto “tipo”, mantém uma relação elementar com a tecnologia<sup>151</sup>, sabendo-se, a si mesmo, capaz de compreender a combinação entre a vontade humana e o poder tecnológico, tendo em vista a mobilização total. Homem e máquina – trabalhador e tecnologia – constituem uma construção orgânica: "A tecnologia é a forma pela qual a *Gestalt* do trabalhador mobiliza o mundo"<sup>152</sup>.

A este respeito, o trabalhador desenvolve toda uma série de mutações, de diversa ordem, provocada pela tecnologia<sup>153</sup>. O carácter da tecnologia como "símbolo

---

146 Figal, G.: Der metaphysische Charakter der Moderne. Ernst Jüngers Schrift *Über die Linie* (1950) und Martin Heideggers Kritik *Über „Die Linie“* (1955). em: Ernst Jünger im 20. Jahrhundert. Müller, H. (Ed.). München, 1995. P. 186.

147 Jünger, E.: *Der Arbeiter, Herrschaft und Gestalt*. Hamburg, 1934, p.160.

148 Jünger, E.: *Der Arbeiter, Herrschaft und Gestalt*. Hamburg, 1934, pp.169,172.

149 Jünger, E.: *Der Arbeiter, Herrschaft und Gestalt*. Hamburg, 1934, p.164.

150 Jünger, E.: *Der Arbeiter, Herrschaft und Gestalt*. Hamburg, 1934, p.173.

151 Jünger, E.: *Der Arbeiter, Herrschaft und Gestalt*. Hamburg, 1934, p.160.

152 Jünger, E.: *Der Arbeiter, Herrschaft und Gestalt*. Hamburg, 1934, p.160.

153 Fiorentino, F.: Mythographie einer zersplitterten Welt. Ernst Jüngers konservativ- revolutionäre Antwort auf die Moderne. Em: Prognosen. Figal, G. e Knapp, G. (Ed.), Tübingen, 2001. P. 69.



destrutivo", introduzida por Jünger em *A Mobilização Total* e repetida várias vezes e gradualmente descrita em *O Trabalhador*, aponta para uma preocupação central do autor: não restarão dúvidas de que a tecnologia é, por sua própria natureza, um puro *meio de poder*, ausente de qualquer relação com os ideais humanitários de progresso, segurança física ou material e, inclusivamente, de conforto. A tecnologia permite, com efeito, a satisfação das exigências do trabalhador, especialmente no âmbito da fase da sua *perfeição*, mas o seu propósito determinante consiste na possibilidade de alcance de um estado de domínio total. O seu único escopo é a preparação da "unidade imperial"<sup>154</sup>. Uma vez atingido este objetivo, o desenvolvimento da técnica perde o seu sentido.

De modo a ilustrar as vantagens do império prometido, Jünger delinea o quadro de um presente caótico, sujeito a mudanças constantes, no contexto do qual a guerra se apresenta travada, em tempo de paz, devido a aspirações de pendor económico. Tal como Jünger o avalia, a concorrência, excessivamente incrementada, conduz à destruição de vastas somas de dinheiro que têm de ser gastas a fim de criar necessidades não naturais no consumidor e torná-lo, por seu turno, dependente da conveniência. A mão-de-obra empregue na produção de bens deve, portanto, ser constantemente incrementada<sup>155</sup>. No entanto, no âmbito de *O Trabalhador*, a economia está sujeita a um controlo rigoroso e a uma constância de meios:

Somente a constância incondicional de meios, não importa como esses meios são sempre constituídos, é capaz de reduzir a competição excessiva e imprevisível a uma competição como pode ser observada dentro dos reinos da natureza ou dentro das condições sociais que se tornaram históricas.<sup>156</sup>

A constância dos meios, segundo Jünger, só se afigura possível num "espaço estático, altamente ordenado", no qual *a mobilização total já se encontra realizada*. Este espaço só é possível através da perfeição da tecnologia, condição da sua possibilidade de domínio total<sup>157</sup>. Tal quadro revela, justamente, a visão fulcral de Jünger acerca da tecnologia: esta representa uma espécie de veículo metafísico que deveria conduzir, no futuro, a humanidade de regresso a uma "era dourada". Não obstante, de acordo com as posições de Jünger, a tecnologia encontra-se, ainda, numa fase de transição, e o uso dos

---

154 Jünger, E.: *Der Arbeiter, Herrschaft und Gestalt*. Hamburg, 1934, pp.178, 180.

155 Jünger, E.: *Der Arbeiter, Herrschaft und Gestalt*. Hamburg, 1934, p.184.

156 Jünger, E.: *Der Arbeiter, Herrschaft und Gestalt*. Hamburg, 1934, p.190.

157 Jünger, E.: *Der Arbeiter, Herrschaft und Gestalt*. Hamburg, 1934, pp.182, 190, 194.

meios técnicos de energia ainda possui um "carácter de oficina"<sup>158</sup>. Revela-se, neste sentido, imperioso – e tal consiste no apelo de Jünger dirigido a uma nova elite, já presente em *O Coração Aventuroso (Das abenteuerliche Herz)*, de 1929 – “incrementar a força e a velocidade dos processos”. Embora Jünger descreva a tecnologia a partir de noções como "ferramenta", "meios" e "instrumentos", o filósofo não a considera (de acordo com uma definição tradicional) como um meio *neutro*<sup>159</sup>. De acordo com Jünger, existem certas ordens ou comandos que se encontram *entelechiamente* incluídos na tecnologia, possuindo uma autonomia própria, o que a dota, por sua vez, de um *caráter demoníaco*. Tal autonomia/daemonia pode ser concebida, do ponto de vista do ser humano, como fator promotor de alienação. Em resposta a tal possibilidade, Jünger propõe-se desenvolver contra-estratégias: segundo uma postura que poderá assemelhar-se a determinadas posições marxistas ou tecnocratas, Jünger esforça-se por desenvolver uma re-instrumentalização da tecnologia.

O modo como se processa a configuração e a realização do Estado do “trabalhador”, num sentido eminentemente político, permanece uma temática equívoca e pouco clara no interior do pensamento de Jünger. Não obstante, a retórica marcial, própria de Jünger, permite-nos compreender que a determinação de tal estado não poderá concretizar-se sem o recurso à violência. Repare-se, partindo de um outro ponto de vista, que também a arte se constitui, aos olhos de Jünger, como um meio de mudança, apta ao delineamento das condições de configuração da mobilização total: uma vez que a arte, também ela, deve representar o “Gestalt do trabalhador”, o seu objeto principal é, pois, o trabalho; o objetivo e a tarefa da arte são o "desenho espacial uniforme", que resulta na revalorização da escultura, da arquitetura e do planeamento urbano<sup>160</sup>. Tal como avança Jünger, o Estado deve assegurar o controlo das fontes de matérias-primas, proclamando e decretando o "dever de serviço de trabalho" para toda a população<sup>161</sup>. O Parlamento, por sua vez, deverá ser transformado de órgão da sociedade num órgão estatal, determinando-se como uma "entidade de trabalho". O Estado, no contexto das políticas de educação – que se anunciam como um quadro cultural relevantíssimo –, assume-se como responsável pela "educação dos afetos de uma raça de pessoas desenvolvida em escolas especiais", tendo em vista a criação de uma nova

---

158 Jünger, E.: *Der Arbeiter, Herrschaft und Gestalt*. Hamburg, 1934, pp.194, 203.

159 Jünger, E.: *Der Arbeiter, Herrschaft und Gestalt*. Hamburg, 1934, p.170.

160 Jünger, E.: *Der Arbeiter, Herrschaft und Gestalt*. Hamburg, 1934, p.218.

161 Jünger, E.: *Der Arbeiter, Herrschaft und Gestalt*. Hamburg, 1934, p.293.

elite funcional que "suporta todas as características de uma ordem"<sup>162</sup>. A constituição do Estado é substituída pelo "plano de trabalho" – neste ponto, como prontamente nos é sugerido, as posições de Jünger parecem evocar as políticas económicas soviéticas relativas aos planos quinquenais<sup>163</sup>.

O poder do Estado é, pois, de acordo com Jünger, "determinado pela metafísica do mundo do trabalho, e tal é decisivo ao ponto de o *Gestalt* do trabalhador se expressar nas forças responsáveis"<sup>164</sup>. A "democracia do trabalho" descrita por Jünger não se afigura declaradamente nacionalista (pois apresenta-se envolta por uma perspetiva planetária, global) nem nacional-socialista (não estamos perante a ideologia de "sangue e solo"), mas possui, sim, as características gerais de um sistema totalitário; não se poderá, portanto, falar de uma utopia positiva. A característica especial da sua configuração é, com efeito, a sua envolvência metafísica. Assim, de acordo com Ernst Jünger, o Estado do trabalhador possui, por um lado, as características de uma tecnocracia e, por outro, os elementos metafísicos cujas intenções poderiam ser reconhecidas por uma futura elite funcional (que Jünger designa de "ordem")<sup>165</sup>.

162 Jünger, E.: *Der Arbeiter, Herrschaft und Gestalt*. Hamburg, 1934, p.299.

163 Jünger, E.: *Der Arbeiter, Herrschaft und Gestalt*. Hamburg, 1934, p.300.

164 Jünger, E.: *Der Arbeiter, Herrschaft und Gestalt*. Hamburg, 1934, p.273.

165 Após a tomada do poder pelos nacional-socialistas, Jünger refugiou-se numa emigração interior, que culminou numa resistência poética com a escrita de *Sobre as Falésias de Mármore (Auf den Marmorklippen)*. Esta obra, publicada em 1939, pouco antes do início da Segunda Guerra Mundial, não fora, surpreendentemente, banida pelas autoridades de censura. *Sobre as Falésias de Mármore*, uma das suas obras mais polémicas, poderá ser considerada como a pedra de toque da mudança de atitude do autor relativamente ao Nacional-Socialismo. No centro da trama estão o narrador, em primeira pessoa, em qualquer nome que o identifique, e o "irmão Otho" (a referência aos discípulos Ernst e Friedrich Georg, por detrás das personagens, poderia, não obstante, ser enunciada). As personagens vivem junto às falésias de mármore, no "Rautenklause", perto de um lago, a Grande Marina, dedicando-se, aí, à botânica. São apoiados pelo Padre Lampros, interessado em filosofia natural. Anteriormente, serviram com os cavaleiros de roxo e, para cumprir o seu "dever de feudo", participaram de uma campanha ilegal de conquista, não valorizando tal missão como "certa ou errada" (Jünger, E.: *Sämtliche Werke*. (Vol.15). Stuttgart, 1978 - 1983. P. 259, 294, 287): A analogia com a participação dos irmãos Jünger na Primeira Guerra Mundial e a justificação de Ernst Jünger para a guerra revelam-se evidentes. No passado, os irmãos haviam sido membros da Ordem dos Mauritanos; imersos no "tédio", ambos sonhavam com "poder e superioridade", abandonando a Ordem. Os Mauritanos são descritos como intelectuais, orgulhosos e "fundamentalmente maus", são "os velhos conhecedores do poder e veem amanhecer uma nova hora para restaurar a tirania que tem vivido nos seus corações desde o início" (Discípulos, E.: *All Works*. (Vol.15). Stuttgart, 1978 - 1983. P.p. 265). Assim, os representantes do "Novo Nacionalismo", com sua luta pelo poder e pela ditadura são adequadamente caracterizados, conquanto Jünger mencione os "Mauritanos" como um símbolo intemporal: O mauritanismo, acredita Jünger, floresce sempre onde o Estado revela fraqueza. Jünger admite o seu erro, mas ao mesmo tempo relativiza a sua culpa: "Mais tarde ouvi o irmão Otho dizer sobre os nossos tempos na Mauritània que um erro só se torna um erro se persistir nele" (Jünger, E.: *Sämtliche Werke*. (Vol.15). Stuttgart, 1978 - 1983. P.265). Um membro dos mauritanos é, igualmente, o chefe dos guardas florestais, que domina o Hochwald, apostado em alargar o seu poder. No início só se ouvem "rumores", depois os relatos de "violência" tornam-se mais frequentes. O chefe dos guardas florestais agrega, em torno de si, a "corja", promovendo a anarquia com uma combinação de terror aberto e infiltração. E um declínio dramático dos valores ocorre no âmbito do caos prevalecente. (Jünger, E.: *Sämtliche Werke*. (Vol.15). Stuttgart, 1978 - 1983. P. 269.).

Não obstante, importaria ter presente a oscilação, continuamente presente no espírito de Jünger, entre o lamento e a exultação, posições profundamente ambivalentes, relativamente à configuração da mobilização total. O filósofo debruça-se, de facto, sobre o processo de empobrecimento e de deformação a que o indivíduo se encontra sujeito no ambiente das grandes cidades e dos distritos industriais. A este respeito, Jünger menciona a dissolução da individualidade na massa de transeuntes, e o deambular do *flâneur* como uma "espécie moribunda" pelos meios de transporte modernos:

paisagens urbanas inteiras nas grandes cidades são sobrepostas por um clima de decadência. Aqui encontramos o indivíduo em declínio, cujo sofrimento está gravado em dezenas de milhares de rostos e cuja visão enche o observador de uma sensação de enfraquecimento, de uma falta de um sentido.<sup>166</sup>

Tais observações, veemente ilustrativas, impelem-nos à convocação das visões expressionistas dos pintores desta época; todavia, em contraste com tais artistas, como George Grosz (*Metropolis*) ou L.S. Lowry, cuja visão pouco generosa da atrofia da individualidade ganha acuidade sobretudo pelo sofrimento imposto pelos sintomas da modernidade técnico-industrial, Jünger não condena tal desenvolvimento, concebendo-o, neutralmente, como um processo de transição para novas formas de existência, que deve, por sua vez, ser desejado, incrementado e acelerado. Tal como aponta Claudia Gerhards, no âmbito do pensamento de Jünger, estamos perante a seguinte posição:

a estrutura do movimento ascendente constante inscrito na ideia de progresso é radicalizada [...] em favor de uma mudança abrupta de deficiência extrema para abundância absoluta.<sup>167</sup>

Considerando as perspetivações de Jünger sobre o domínio do trabalhador a partir do ponto de vista de um "discurso apocalíptico", tal como Gerhards o empreende, tornam-se patentes as diversas características que identificam este ensaio como uma contribuição para o apocaliticismo da modernidade. Em verdade, Jünger interpreta a modernidade como uma fase transitória na qual os fenómenos de fragmentação,

---

Importaria ter presente que a obra *O Trabalhador* fora discutida de forma controversa na imprensa em 1932; no "Völkischer Beobachter" surge uma crítica extremamente negativa: a rejeição de Jünger do conceito biológico de raça e da perspetiva planetária global, que não conhece nenhuma ideologia de "sangue e solo", é, pois, deplorada pelos editores no jornal. (Kiesel, H.: Ernst Jünger. München, 2009. pp. 394.)

166 Jünger, E.: *Der Arbeiter, Herrschaft und Gestalt*. Hamburg, 1934, p.117.

167 Gerhards, C.: *Apokalypse und Moderne*. Würzburg, 1999. P.33.

alienação e destruição não só têm de ser suportados, como, também, forçados e incrementados. Para Jünger, a Primeira Guerra Mundial constituiu o começo do declínio da ordem burguesa, que se revelou incapaz de lidar com a dinâmica da mecanização. Somente o trabalhador não se encontra passivamente sujeito aos desenvolvimentos específicos da modernidade, podendo, pois, conduzir a sua ação como protagonista da aceleração, do incremento e da radicalização da modernidade no momento da "mobilização total". O processo histórico encontra, então, a sua conclusão na perfeição da tecnologia, na "construção orgânica", que permite ao trabalhador possuir o domínio absoluto no espaço da dominação planetária.

Na sua interpretação da modernidade, Jünger acabaria por empreender a paradoxal tentativa de uma re-mistificação do mundo "desencantado" pela tecnologia e pela racionalização, procurando superar tal processo de empobrecimento através de uma descrição da tecnologia segundo categorias mitológicas e apocalípticas. Neste sentido, Jünger parece seguir a lógica interna da dialética do Iluminismo: na medida em que a religião se encontra secularizada pelo progresso do conhecimento, o ser humano, perante a situação de vazio de valores então criada, reconhece-se a si mesmo nas suas necessidades metafísicas, aspirando a preencher tal situação com novos valores. Como tal, a sacralização da tecnologia e a organização da política, transfiguradas em culto, constituem, segundo Jünger, as estratégias mais importantes para superar tal situação de vacuidade.

Martin Heidegger enfatizou, de modo declarado, que a leitura de *O Trabalhador* lhe proporcionou a elaboração de ideais fundamentais para suas próprias interrogações sobre tecnologia<sup>168</sup>. Por seu lado, Ernst Jünger refere-se várias vezes, ao longo da sua obra, ao conceito de tecnologia desenvolvido por Heidegger como *Gestell*<sup>169</sup>. Depois de Jünger, Heidegger assume que o conceito de trabalho alterado expressa uma nova qualidade: "Pois o trabalho (cf. Ernst Jünger, *Der Arbeiter*, 1932) atinge agora uma categoria metafísica da objetificação incondicional de tudo o que está presente [...]"<sup>170</sup>.

---

168 Heidegger, M.: (Briefe 1955). em: Ernst Jünger – Martin Heidegger: Briefe 1949 – 1975. Stuttgart, 2008, pp. 155.

169 Jünger, E.: *Der Arbeiter, Herrschaft und Gestalt*. Hamburg, 1934, p.539; Jünger, E.: *Sämtliche Werke*. Stuttgart, 1978, p.564.

Jünger, E.: *Die totale Mobilmachung. Sämtliche Werke*. B.7. Stuttgart, 2002, p.244.

170 Heidegger, M.: *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen, 1954, p.72.

O diálogo entre Heidegger e Jünger apresenta-se envolto de relevante importância filosófica. O "Walten" do "Gestell" descreve um processo semelhante, que Ernst Jünger designou de "mobilização total", ou "pensamento técnico". Enquanto que Jünger procura sublinhar a existência de um princípio metafísico oculto que integra um objetivo determinável na história, Heidegger propõe sustentar a emergência da perniciosa autonomia ou independência do pensamento matemático-racionalista – decorrente, como bem sabemos, do pensamento metafísico que Heidegger procura superar. Tais concepções de Heidegger e de Jünger poderão ser vistas como confluentes na sua tarefa de superação do niilismo: em *Über die Linie (Do outro lado da linha)* Jünger aspira a vislumbrar a "linha" da metafísica cruzada, integrando, no seu pensamento, uma concepção de vontade de poder (ou a vontade terrena). Heidegger, por outro lado, visa uma "superação da metafísica", propondo, assim, o delineamento de um pensamento para além da metafísica da vontade. O texto de Jünger "*Über die Linie*"<sup>171</sup> é, curiosamente, publicado pela primeira vez como parte integrante de uma publicação comemorativa do 60º aniversário de Martin Heidegger<sup>172</sup>. Através de um foco existencialista sobre o "indivíduo"<sup>173</sup>, Jünger, neste texto datado de 1950, introduz algumas alterações na orientação da sua interrogação essencial, repetidamente formulada desde 1930, sobre como pode o homem escapar do "uso sem sentido" do mundo das máquinas e dos autómatos<sup>174</sup>.

---

171 Jünger, E.: *Über die Linie*. Frankfurt a.M., 1950. Jünger, E.: *Über die Linie*. In: *Sämtliche Werke*. (Vol.7). Stuttgart, 1978 – 1983

172 Kiesel, H.: *Ernst Jünger*. München, 2007, p.601.

173 Martus, S.: *Ernst Jünger*. Stuttgart, 2001, p.178.

174 Em "*Über die Linie*", partindo da questão do niilismo levantada na obra de Friedrich Nietzsche, Jünger revela-se, não obstante, otimista: de acordo com o filósofo, a travessia do "ponto zero" não constitui uma realidade inédita – tal situação já fora superada, por exemplo, na política, designadamente no afastamento dos alemães relativamente aos partidos radicais. Embora o niilismo domine os sistemas político-económicos e a ordem técnica, a crescente "perda" de valores, a "redução" da vida e a crescente aceleração dos processos indicam, segundo Jünger, que se atingiu um clímax que promove, por sua vez, um contramovimento. Todavia, uma nova situação de segurança, tal como Jünger a considera, ainda não fora conquistada: "O cruzamento da linha, a passagem do ponto zero divide o espetáculo; indica o meio, mas não o fim"(Jünger, E.: *Über die Linie*. In: *Sämtliche Werke*. (Vol.7). Stuttgart, 1978 – 1983, p.261.). Se a linha for atravessada, uma nova "devoção ao ser" pode ser esperada (Jünger, E.: *Über die Linie*. In: *Sämtliche Werke*. (Vol.7). Stuttgart, 1978 - 1983. p.267.). Interessantemente, a reação de Heidegger à concepção de superação do niilismo proposta por Ernst Jünger é negativa; Heidegger condena o facto de Jünger permanecer preso à linguagem e ao pensamento da metafísica: "Como, se mesmo a linguagem da metafísica e da própria metafísica, seja a do Deus vivo ou morto, *enquanto* metafísica, impõe aquela barreira que impossibilita a transição para lá da linha, ou seja, a superação do niilismo?" Heidegger, M.: Briefe 1955. In: Heidegger, M.: *Briefe 1949 – 1975*. Stuttgart, 2008, p.172.

## **Capítulo 2.**

**Em torno do conceito de modernidade tardia.**

**Posturas filosófico-críticas**

## 2.1. | A Teoria Crítica e a Modernidade

*O núcleo da crítica da economia política de Marx é a necromancia: como um herói que desce ao reino dos mortos para se bater com as sombras do valor, Marx segue mantendo-se, de forma inquietante, atual no presente. O morto-vivo, que circula entre os seres humanos na qualidade de valor monetário e que na de comunicador sorridente subtrai o tempo e a alma dos vivos, governa hoje quase sem subterfúgios sobre as sociedades avançadas. O trabalho, a comunicação, a arte e o amor pertencem aqui por completo às eliminatórias finais do dinheiro. Formam a substância da era dos media e da experiência. Tal como o dinheiro necessita de tempo para ser aproveitado, a chamada “grande história” também prossegue de forma fantasmagórica. Toda a história tornou-se tendencialmente uma história do aproveitar; é um jogo em constante prolongamento. Contudo, essa história já não é um diálogo entre vivos e mortos sobre a bonomia do mundo, mas antes uma impregnação do vivo cada vez mais profunda pelo assombro económico. Da subjetividade humana do nosso tempo espreita cada vez mais descoberta a alma do dinheiro: uma sociedade de compradores comprados e de prostituidores prostituídos instala-se sob condições de mercado globalizadas. O clássico e liberal laissez-faire explicita-se num mamar e deixar-se mamar pós-moderno.*

Peter Sloterdijk, *Temperamentos filosóficos de Platão a Foucault*

*Quid est beata vita? securitas et perpetua tranquillitas.*

Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium*

“Não há vida correta na falsa”<sup>175</sup>. Esta é uma das frases mais conhecidas de Adorno, integrada num aforismo que encerra uma secção de *Minima Moralia* dedicada à reflexão sobre as severas possibilidades de desenvolver uma *vida boa – uma vida correta* – nos tempos modernos. Recorde-se, pois, que a frase de Adorno provém do livro redigido nos últimos anos da Segunda Guerra Mundial – *Minima Moralia*, justamente – e publicado em 1951, com o subtítulo assaz expressivo “Reflexões a partir de uma vida danificada”. A célebre máxima de Adorno evoca tal subtítulo: após o colapso da civilização, o morticínio industrial organizado pelos nazis, as duas

---

175 Na tradução de Luiz Bicca (Adorno, T.W.: *Minima Moralia. Reflexões a partir da vida danificada*. Tradução de Luiz Bicca e revisão de Guido de Almeida. São Paulo, 1992.) lê-se: “não há vida correta na falsa”; já na de Gabriel Cohn: “Não há vida certa na falsa” (Adorno, T.W.: *Minima Moralia: Reflexões a partir da vida lesada*. Trad. Gabriel Cohn. Rio de Janeiro, 2008, p.34.) No original alemão lê-se: “Es gibt kein richtiges Leben im falschen”, (Adorno, T.W.: *Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt a. M., 1951, p.43). Em alemão, a questão é substancialmente complexa e, por isso, a sua tradução para o português mostra-se difícil. É apenas pela contraposição da palavra alemã „richtig“ a „falsch“ („falsa“) que esta se torna „correta“ num sentido de “vida boa”. Sem a contraposição, a palavra e o conceito de „richtig” ligados à palavra e ao conceito de „Leben” (vida) teriam antes o significado de „verdadeira“, associado a „intensa“, por exemplo: „Ich habe nie richtig gelebt“ deveria aqui ser traduzido para „nunca vivi verdadeiramente (e intensivamente)“. O aforismo de Adorno joga precisamente com estas variantes de significado.



aterradoras guerras mundiais, os totalitarismos de um tumultuoso século XX, os traumas e as sistemáticas reificações em que a presença humana na modernidade teve de incorrer, “a vida” teria ficado indelevelmente danificada, mas, não obstante, esta mesma vida prolonga-se, como que de um modo igualmente inexorável, na modernidade tardia<sup>176</sup>...

É aqui que se posicionam os autores da designada “Quarta Geração da Escola de Frankfurt”, tais como Hartmut Rosa e Rahel Jaeggi, que continuaram e prolongaram, durante os últimos anos, o trabalho de desenvolvimento das ideias da teoria crítica. Estes desenvolvimentos posteriores da teoria crítica tentaram manter-se fiéis às abordagens dos “fundadores”, Marx Horkheimer, Adorno e Marcuse, mas também de outros representantes como Walter Benjamin ou Erich Fromm – incluindo, por fim, Habermas e Honneth –, sem adotar, no entanto, qualquer tipo de postura de limitação ou restrição a um determinado horizonte teórico<sup>177</sup>. Pertence, pois, às posições basilares desta escola teórica a convicção de que as metodologias e as asserções sobre a *verdade* são sempre historicamente fundamentadas e enquadradas, que não existem verdades sociais supra-históricas ou ahistoricamente válidas, e que todas as formas de trabalho teórico têm de ser adaptadas às condições mutáveis da prática social. Daqui resulta a posição de que novos projetos ou abordagens da teoria crítica não devam apenas seguir cegamente os pressupostos metodológicos e teóricos dos “clássicos” da tradição, mas adaptá-los continuamente ao contexto social em mutação – no nosso caso, ao contexto da modernidade tardia.

A este respeito, Hartmut Rosa encontra-se em concordância com a visão de Axel Honneth de que a identificação de *patologias sociais* constitui um objetivo central não só da teoria crítica, enquanto tal, mas também da filosofia social<sup>178</sup>. Representantes desta tradição de pensamento sempre recorreram a padrões normativos de ambas as

---

176 Não obstante, têm de ser encontrados espaços nos quais as pessoas possam descobrir apoio e felicidade. Para Adorno tal consistiria na arte; Adorno reconhecia a grande arte – Beethoven, Schönberg, Beckett ou Kafka – como algo que pela sua forma resiste ao inquieto decorrer da vida. Em conformidade com as posições de Adorno encontra-se, sobretudo, a grande arte que não participava na injustiça do mundo. Pelo contrário: a sua existência, força e beleza, o seu espírito de liberdade contestaram as mentiras nas quais todos parecem ter encontrado paz. O iminente definhamento da arte – a sua, segundo Adorno, perversa degeneração em indústria da cultura – relaciona-se com o facto de cada vez mais artistas terem desistido de compreender a cultura o campo da liberdade que resiste à alienação.

177 Rosa, H.: *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung*. Frankfurt, 2012, p.269.

178 Honneth, A.: *Pathologien des Sozialen*. Frankfurt a.M.1994.. Rosa, H.: *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung*. Frankfurt, 2012, p.270.

áreas. Estes padrões de valor, que podem ser adotados em instituições ou estruturas sociais e que caracterizam tais “patologias”, não podem, segundo Rosa, ser deduzidos de um ponto de vista supra-histórico e supra-social. O *real sofrimento humano* não constitui o mero ponto de partida normativo teoricamente apropriado, mas o elemento histórico-social que motiva a crítica desenvolvida pela teoria crítica – tal base normativa, se assim a designarmos, deverá estar, caso se acompanhe esta posição, ancorada no quotidiano e na experiência de vida dos atores sociais.

Tal como adverte Rosa, *sofrimento*, porém, não significa, num sentido imediato, uma oposição *consciente*<sup>179</sup>: é sempre possível que os atores sociais sofram no interior de instituições ou estruturas sem estarem (claramente) cientes de tal situação, e é precisamente aqui que as *teorias da falsa consciência* e da *crítica ideológica* ganham plausibilidade e atratividade<sup>180</sup>. Tal como Hartmut Rosa expõe no ensaio “Crítica das circunstâncias do tempo. Aceleração e alienação como conceitos-chave da crítica social” (2009)<sup>181</sup>, o caminho mais promissor para uma variante contemporânea da teoria crítica<sup>182</sup> traça-se, a seu ver (e de Rahel Jaeggi), a partir de uma justaposição crítico-comparativa entre as concepções de “vida boa” perseguidas (consciente ou inconsciente/implicitamente) pelos atores e pelas práticas sociais que eles de facto praticam. É, pois, esta a convicção de Hartmut Rosa, que desenvolveu, em *Identität und kulturelle Praxis Politische Philosophie nach Charles Taylor* (1998), obra na qual se confronta com o trabalho de Charles Taylor<sup>183</sup>, a ideia de que os sujeitos humanos, nas

---

179 Rosa, H.: *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung*. Frankfurt, 2012, p.271.

180 A este respeito, Sloterdijk exige uma nova teoria crítica *da falsa mobilidade*: “Assim, a crítica da sociedade torna-se crítica da falsa mobilidade. Se, ..., ainda pode haver uma terceira versão de teoria crítica de um tipo exigente, então com certeza que só sob a forma de uma teoria crítica do movimento. O seu critério terapêutico consistiria na diferenciação, caso esta se possa conseguir com exactidão, entre autêntica mobilidade e falsa mobilização.” (Sloterdijk, P.: *A Mobilização Infinita*. Trad. Paulo Osório de Castro. Lisboa, 2002, p.41.

181 Consultar: Jaeggi, R./Wesche, T.(ed): *Was ist Kritik?* Frankfurt a.M., 2009, pp.23-54.

182 A primeira geração da teoria crítica surgiu, em termos intelectuais, na República de Weimar, os seus seguidores mantinham contacto pessoal entre si. Todos se encontravam sob ameaça da perseguição fascista e emigraram para fora da Alemanha (representantes: T.W. Adorno, M. Horkheimer, W. Benjamin, E. Fromm, H. Marcuse, Otto Kirchheimer, etc). A segunda geração da teoria crítica era composta, na sua maioria, por discípulos de Horkheimer e Adorno, cujo pensamento se fez sentir no período do pós-guerra; contrariamente à primeira geração, a interação destes membros tinha como base contactos pessoais esporádicos. (representantes: J. Habermas, L. von Friedeburg, A. Lorenzer, A. Schmidt, O. Negt, etc). Como representante principal da terceira geração é frequentemente referido A. Honneth (mais 37 candidatos do espaço alemão e 32 do espaço anglo-saxónico - Muharrem Açıkgöz entra na lista com base na literatura avaliada em: Acıkgöz, M.: *Die Permanenz der kritischen Theorie*. Münster, 2014, p.129.). Mais recentemente, impulsos inovadores (“4. Geração”) chegam-nos de R. Forst, na temática da alienação de R. Jaeggi.e sobretudo de H. Rosa.

183 Rosa, H.: *Identität und kulturelle Praxis Politische Philosophie nach Charles Taylor*. Frankfurt a.M., New York, 1998.

suas ações e decisões, retornam sempre a uma – consciente e reflexiva ou implícita e desarticulada – noção de “vida boa”, na qual encontram orientação. De acordo com Rosa, as pessoas necessitam de saber para onde querem (ou devem) mover-se e do que seria, para si mesmas, uma vida realizada, a fim de poderem agir<sup>184</sup>; as condições sociais, que motivam estruturalmente o sujeito a perseguir as ditas concepções de uma vida bem-sucedida e que se perdem nas suas circunstâncias, constituem, assim, um ponto de investigação privilegiado e extremamente relevante para a crítica social. Por esta razão, os ideais de autodeterminação (individual e coletiva), tendo em vista o modo de vida escolhido e a luta pela emancipação dos obstáculos políticos, estruturais e institucionais à concretização da autonomia – que sempre foram de importância nuclear na tradição teórica da Escola de Frankfurt –, não se devem guiar por normas universais: a promessa de autonomia e liberdade, a convicção de que os indivíduos devem ter o direito e a oportunidade de encontrar uma vida adequada às suas capacidades, necessidades e esperanças, e o entendimento de que por essa mesma razão a comunidade política deve organizar-se democraticamente para servir de molde para a estrutura coletiva, são, em termos filosóficos, o centro da modernidade, formando o coração daquilo que Jürgen Habermas chamou “projeto da modernidade”<sup>185</sup>.

Consequentemente, as condições sociais, que estiolam a capacidade de autodeterminação e aniquilam as potencialidades do exercício da autonomia individual e coletiva, devem ser identificadas e denunciadas sempre que se constituam como um impedimento sistemático para um sujeito concretizar a sua ideia de uma vida boa<sup>186</sup>. Importaria aqui mencionar o critério de uma “transcendência intramundana”, conforme formulado por Axel Honneth<sup>187</sup>. Segundo este critério, exige-se que os próprios atores sociais (e não apenas os críticos) tenham em sua posse uma noção acerca daquilo que poderia configurar uma vida ou uma sociedade melhores e, além disso, que manifestem, nas suas práticas diárias, uma sensibilidade para as patologias que a teoria crítica tenta identificar, formulando, especificamente, os modos possíveis de superação dessas mesmas patologias.

---

184 Rosa, H.: *Identität und kulturelle Praxis Politische Philosophie nach Charles Taylor*. Frankfurt a.M., New York, 1998, p.38.

185 Habermas, J.: *Die Moderne, ein unvollendetes Projekt*. Leipzig, 1994.

186 Rosa, H.: *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung*. Frankfurt, 2012, p.272.

187 Honneth, A.: *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der kritischen Theorie*. Frankfurt a.M., 2007.

As duas versões atualmente mais discutidas da teoria crítica (a teoria da comunicação de Jürgen Habermas e a teoria do reconhecimento de Axel Honneth) propõem dois princípios distintos para a identificação da unidade conceptual fundamental de uma sociedade. Segundo Habermas, a unidade (*synthesis*) de uma sociedade encontra-se nas circunstâncias de aproximação e no *mundo da vida* construído com base na comunicação, enquanto que, para Honneth, são as condições de reconhecimento que formam a base de uma sociedade<sup>188</sup>. Importaria, não obstante, avançar que Hartmut Rosa, por seu turno, trabalha com termos como “aceleração” e “incremento”(“*Steigerung*”); todavia, e tendo presente que conceitos como “aceleração”<sup>189</sup> ou “incremento”<sup>190</sup> não referem substâncias, mas processos, Rosa não sustenta que a aceleração é a base ou a unidade fundamental (*synthesis*) da sociedade moderna – de um outro modo, Rosa afirma que é, pois, a *dynamis* a lógica moderna do desenvolvimento e da mudança, e que, neste sentido, a modernidade – e a modernidade tardia, em particular – seriam ininteligíveis sem um entendimento adequado deste princípio de dinamização<sup>191</sup>. Hartmut Rosa não questiona a premissa de que as condições de interação (que incluem as relações de comunicação, tal como as de reconhecimento) possam ser concebíveis como base de uma sociedade, mas o filósofo procura sustentar, em todo o caso, que a modernidade tardia não será adequadamente analisada e compreendida se não forem tomados adequadamente em consideração a dimensão *dinâmica* da modernidade, o poder transformador da aceleração e do incremento da mobilização e, ainda, as “circunstâncias de ressonância”<sup>192</sup>.

De acordo com o conceito de Jürgen Habermas desenvolvido na “Teoria da Ação Comunicativa”, as patologias sociais surgem da distorção sistemática das condições de comunicação<sup>193</sup>. Segundo Habermas, é objetivo e missão da teoria crítica identificar as causas estruturais destas distorções. Eis a sua ideia fundamental: as reivindicações de poder e de conhecimento, bem como as de valor e de verdade, são

---

188 Breuer, S.: *Kritische Theorie*. Tübingen, 2016. Walter-Busch, E: *Geschichte der Frankfurter Schule. Kritische Theorie und Politik*. München, 2010.

189 Rosa, H.: *Beschleunigung. Die Veränderungen der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a. M., 2005.

190 Rosa, H.: *Resonanz*. Berlin, 2016.

191 Gertenbach, L./ Rosa H.: *Kritische Theorie*. Stuttgart, 2009, p. 36. Rosa, H.: *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung*. Frankfurt, 2012, p.123.

192 Rosa, H.: *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung*. Frankfurt, 2012, p.56. Rosa, H.: *Resonanz*. Berlin, 2016, p.113.

193 Habermas, J.: *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main, 1981. Habermas, J.: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main, 1984.

justificadas apenas se forem ou puderem ser reconstruídas como resultado de um discurso livre de dominação; isto é, quando emergirem ou, pelo menos, puderem emergir de um discurso ao qual todas as posições e argumentos têm livre acesso. De acordo com tal visão, o processo de formular, filtrar, deliberar e ponderar coletivo dos argumentos revela-se um processo moroso. Tal como Habermas e os seus seguidores, apologistas de uma conceção de democracia deliberativa, têm argumentado de forma convincente, o poder político na modernidade só pode ser justificado se decorrer de um processo democrático de múltiplas camadas, processo este que necessita de um grande número de espaços de discussão e filtros para formular e experimentar argumentos e reivindicações de validade. Não apenas todos os grupos sociais, mas também, em princípio, todo o indivíduo deve ter a oportunidade de formular exigências e ideias e de as levar à praça pública, para que sejam subsequente e gradualmente filtradas e canalizadas pelo processo político por meio de deliberação e representação, até ao ponto de fazerem parte de decisões e leis coletivamente desenvolvidas. No entanto, mesmo se considerarmos este conceito de democracia excessivo ou demasiado ambicioso, não há dúvida de que o processo de evolução de uma vontade democrática e de uma tomada de decisão são, por si só, morosos. Tal pressupõe a identificação e a organização de cada grupo social afetado e requer o desenvolvimento e a formulação de argumentos e programas (coletivos), a experiência e a ponderação deliberativos de posições e reivindicações, e, finalmente, o estabelecimento e a implementação constitucional e institucional de decisões e ambições vinculadas coletivamente. Sob a condição da modernidade tardia se desenvolver à luz de um pluralismo pós-convencional e de um aumento das dependências globais, este processo consome tendencialmente cada vez mais tempo: mais pessoas e mais grupos são afetados, cada vez menos coisas são inquestionáveis, e mais pontos de vista e mais necessidades diversas devem ser considerados. A complexidade das condições e das consequências destas decisões aumenta, o que dificulta o planeamento e a previsibilidade das alternativas. Em contrapartida, no processo de aceleração, os recursos de tempo disponíveis para as decisões também não avultam – pelo contrário, diminuem. Devido à elevada taxa de inovação tecnológica, à velocidade das transações económicas e ao ritmo da mudança sociocultural, mais decisões têm de ser tomadas em menos tempo, o que força a política a acelerar o andamento das suas deliberações e decisões. No entanto, tal significa que os horizontes e padrões temporais das tomadas de decisão democráticas e deliberativas, por um lado, e os desenvolvimentos técnicos, económicos, científicos e culturais, por outro,

divergem dramaticamente. Sem negar a teoria da comunicação de Habermas, a longo prazo não se poderá evitar atentar contra os drasticamente alterados e acelerados padrões de comunicação sociais e privados, tal como adverte Hartmut Rosa<sup>194</sup>.

Habermas resume os seus pensamentos sobre a modernidade no notável ensaio “Modernidade - um projeto inacabado”, tal como se segue:

A questão permanece indecisa: teremos que manter-nos com as intenções do Iluminismo, apesar de ser corrompido; ou, pelo contrário, haverá que dar o projeto da modernidade como perdido e desejar, por exemplo, que os potenciais cognitivos - que não desembocam no progresso técnico, no crescimento económico e na administração racionalizada - sejam canalizados de tal maneira que a prática vital, remetendo para tradições tornadas cegas, não seja afetada por eles?<sup>195</sup>

É bem sabido que Habermas, membro da Escola de Frankfurt, apresenta-se como um pensador que não abdica do recurso ao conceito de Iluminismo, a fim de concretizar o potencial cognitivo e emancipatório desta linha de pensamento na sociedade. No excerto citado, não obstante, revela-se também a sua crítica da modernidade como um processo de diferenciação e racionalização – uma crítica baseada nas teorias das sociedades modernas de Max Weber, Durkheim e Simmel. Habermas, tal como Simmel, concebe o desenvolvimento social moderno como um processo funcional de diferenciação<sup>196</sup>, que conduz a que sociedades deixem de funcionar com base em relações arcaicas ou feudais de parentesco, sendo progressivamente dominadas por sistemas como o da política, da economia, etc. Embora Habermas classifique positivamente a racionalização moderna como um processo de diferenciação, porque liberta o ser humano da tutela, também mediada pela tradição, ainda assim o filósofo refere um outro lado, mais pernicioso: trata-se do perigo do privilégio concedido à “ação racional-finalista” (*Zweckrationales Handeln* de Max Weber) e à “razão Instrumental”<sup>197</sup> (*instrumentelle Vernunft* de Max Horkheimer), afins ao “progresso

194 Rosa, H.: *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung*. Frankfurt, 2012, p.206.

195 Habermas, J.: *A Modernidade: um projeto inacabado?* Trad. Nuno Ferreira Fonseca, 1980. In: *Crítica - Revista do Pensamento Contemporâneo*, 2 (1987), p.13.

196 Simmel, G.: *Über soziale Differenzierung*. Leipzig, 1890.

197 Horkheimer, M.: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. *Gesammelte Schriften*, vol.6: „Zur Kritik der instrumentellen Vernunft“. Frankfurt a. M., 1991, pp.19-186. Segundo Habermas, o conceito de razão instrumental lembra a “racionalidade finalística alargada à totalidade”; a razão terá, assim, assimilado poder e uma distinção entre o que exige validade, e o que beneficia de autopreservação” (Habermas, J.: *Der Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt a. M., 1985, p.144.). Porém, na “Dialética do Esclarecimento”, Horkheimer e Adorno observaram, acima de tudo, uma “liga entre razão e soberania, poder e legitimidade” (Habermas, J.: *Der Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt a.

técnico, [ao] crescimento económico e [à] administração racionalizada”<sup>198</sup>; tal situação, segundo Habermas, poderá condenar à “atrofia”<sup>199</sup> toda a ação comunicativa orientada para a compreensibilidade (e a razão comunicativa).

As teorias de modernidade “clássicas” enfrentam várias objeções<sup>200</sup>. Uma delas é que o fenómeno da modernidade é por elas interpretado como um desenvolvimento não-linear e contínuo, e que desta forma não tem em conta, ou não o tem suficientemente em conta, as descontinuidades, heterogeneidades, ruturas e mudanças na história do mundo ocidental da modernidade. Outra objeção é o latente etno ou eurocentrismo das teorias

---

M.,1985, p.146). Horkheimer distingue na sua crítica da razão instrumental, por um lado, uma “razão objetiva”, como o sistema abrangente de todos os seres (incluindo os seres humanos e suas finalidades) e, por outro, uma “razão subjetiva”, como a capacidade de classificar, inferir, deduzir, ou seja, o resumo do funcionamento abstrato do mecanismo do pensamento. Não é a razoabilidade dos objetivos, mas a adequação dos procedimentos que são objeto delas. Nas suas obras, especialmente na crítica, ele apresenta a razão instrumental como a lógica do domínio sobre a natureza. Esta também tem um impacto no pensamento e na psique do homem: através do pensamento abstrato, dominação e subordinação são internalizadas. Para Horkheimer, a razão encontra-se em crise, pois hoje uma razão objetiva não é concebida ou mesmo contestada como ilusão – pelo contrário, vivemos uma subjetivação e formalização da razão. Ele advoga a favor de uma lógica de conteúdo em prol de uma lógica puramente formal. O verdadeiro racionalismo será mais do que uma simples forma, e deverá incluir momentos de conteúdo. Se não há uma teoria social em particular como pano de fundo, então toda a epistemologia permanecerá formalista e abstrata. A lógica formal (entendida análoga à matemática) será apenas uma sucessão de tautologias sem um significado concreto na realidade histórica. Ao separar factos e valores, o status quo será sempre legitimado. A razão, segundo Horkheimer, e dentro de uma tradição hegeliana e marxista, é a capacidade de compreender as conexões dialéticas como uma realidade mais profunda além de meras aparências. Já que a razão significará sempre uma reconciliação de contradições, Horkheimer projeta uma reconciliação entre a razão “objetiva” e “subjetiva”.

Herbert Marcuse, por outro lado, descreve a razão da seguinte forma: “A razão é, por essência, contradição, oposição, negação, enquanto a razão ainda não for possível.” (Marcuse, H.: *Vernunft und Revolution*, Berlin, 1962, p.370.) Ele estabelece uma diferença entre o conceito de racionalidade (hoje geralmente uma racionalidade tecnológica) e o conceito de razão. A razão será o ser real, dentro do qual estão unidas todas as oposições cruciais (sujeito-objeto, essência-aparência, pensamento-ser), será a unidade de facticidade e verdade, coisa e conceito, realidade e ideia, existência e essência. Mas o ser não é racional imediatamente, deverá antes ser levado à razão, pois existe, na presente sociedade irracional, uma alternativa racional como possibilidade negativa. A razão é o objetivo desta sociedade (ideal); para a crítica da presente/existente sociedade, a razão é a norma. Marcuse distingue a razão de uma racionalidade científica, formal, “tecnológica” (como Horkheimer a razão objetiva da subjetiva). A ciência moderna libertara a natureza de todos os propósitos, a matéria de todas as qualidades. Em primeiro plano estará a operabilidade e usabilidade prática. A racionalidade científica é desprovida de valor, não tem propósitos, é-lhes neutra, é essencialmente uma mera forma que pode ser subjugada a qualquer fim. Para Marcuse, “um a priori tecnológico” significa ver a natureza apenas como um potencial meio enquanto matéria controlável e organizável. Não tem valor, é meramente matéria; matéria-prima para exploração, não lhe é imanente sentido, plano ou propósito. A “racionalidade tecnológica” significa olhar as coisas, a natureza e os seres humanos, como um meio em si. A natureza é submetida a esta razão tecnológica e instrumentalista, que está adaptada às exigências do capitalismo, e esta conceção, no entanto, também prevalece no homem, na natureza do homem, nos impulsos fundamentais em adaptação às exigências do sistema existente. O domínio da natureza combinado com o domínio do homem, ambos se tornam objetos substituíveis. Existe aqui uma analogia com a racionalidade formal de Max Weber como a racionalidade dos meios empregues para qualquer propósito.

198 Habermas, J.: *A Modernidade: um projeto inacabado?* Trad. Nuno Ferreira Fonseca, 1980. In: *Crítica - Revista do Pensamento Contemporâneo*, 2 (1987) 16.

199 Para a distinção de diferentes conceitos de razão e soluções concernentes a isto com referência a Habermas, consultar: Vilares, A.: *O Percorso Ético do Reconhecimento*. Porto, 2017, p.33.

200 Joas, H./Knöbl, W: *Sozialtheorie*. Frankfurt a.M., 2004, p.430.

de modernidade, acusando-as de projetarem aspetos culturais específicos das sociedades ocidentais nos objetivos universais de desenvolvimento. Não será de nenhuma maneira correto assumir que a modernidade na América Latina, em África ou no Sudeste Asiático terá o mesmo rumo, ou até os mesmos padrões estruturais e culturais, que conhecemos da Europa ou América do Norte. Em ambos os casos, a crítica aponta para o facto de estas teorias da modernidade negarem *a priori* a possibilidade de um pluralismo (histórico e/ou geográfico) da modernidade. No entanto, não será de esquecer que teorias “pós-modernistas”<sup>201</sup> sobre o “plural” ou sobre as “múltiplas modernidades” formam, muitas vezes, um espaço lacunar, na medida em que, por um lado, justificam razoavelmente as contradições, as diferenças e as mudanças da modernidade ocidental e da heterogeneidade e hibridismo do moderno em diferentes regiões do mundo, mas, por outro, não permitem especificar o que será a “modernidade” unificadora por detrás da multiplicidade de fenómenos, na qual a unidade se forma sob uma pluralidade. A dissolução da ideia de moderno na ideia de pluralidade poderia anular o conceito de modernidade: o discurso sobre as “múltiplas modernidades” poderia tornar-se equivalente à constatação de que existem diversas formas de vida e

201 Habermas dá a seguinte sugestão sobre o pós-modernismo e, do mesmo modo, aponta para o perigo desta linha de pensamento, que ultimamente também foi empregada por neoconservadores (por exemplo, nos Estados Unidos) para eludir justificações racionais e científicas: “[...] Com estes “pós”, os protagonistas querem desfazer-se de um passado; à atualidade não podem ainda dar um novo nome, na medida em que para os reconhecíveis problemas do futuro não temos até agora nenhuma resposta. Fórmulas como “pós-Iluminismo” ou “pós-história” desempenham o mesmo papel. Gestos de despedida apressada como estes são adequados aos períodos de transição. À primeira vista os “pós-modernistas” de hoje apenas repetem o credo dos assim chamados “pós-racionalistas” de ontem [...] Mas o prefixo que nos coloca diante de tais designações de estilo e de orientação não tem sempre o mesmo significado. O que é comum aos “ismos” que se formam com o prefixo “pós” é o sentido do tomar distância. Eles expressam uma experiência de descontinuidade, porém assumem posições diferentes em relação ao passado que distanciam. Com a palavra “pós-industrial”, por exemplo, os sociólogos querem apenas dizer que o capitalismo continuou a desenvolver-se e que os novos setores de prestação de serviços se ampliaram à custa do âmbito diretamente produtivo. Com a palavra “pós-empírico” os filósofos querem dar a entender que determinados conceitos normativos de ciência e de progresso científico foram ultrapassados pelas novas investigações. Os “pós-estruturalistas” querem aperfeiçoar, mais do que superar. (...) Inicialmente a expressão “pós-moderno” designava novas variantes no interior do amplo espectro da modernidade tardia, isto ao ser aplicada nos Estados Unidos, durante os anos 50 e 60, às correntes literárias que se queriam diferenciar das obras do modernismo inicial. O pós-modernismo só se transformou em grito de guerra afetivamente carregado e diretamente político quando, nos anos 70, duas posições contrárias ganharam força de expressão, de um lado, os neoconservadores...” Habermas, J.: *Arquitetura moderna e pós-moderna*. Trad. Carlos Eduardo Jordão Machado, 1987. Novos Estudos CEBRAP, 18 (1987), pp.115-116. É evidente que os vários aspetos do pós-modernismo podem ser interpretados e estruturados de forma diferente. Uma sugestão é feita por P. Pereira: “Temos assim, aquilo a que podemos chamar duas pós-modernidades: uma (a que chamamos primeira) que se esboça nos limites da própria modernidade, que precisou de fragmentar o homem para o re-constituir e re-conhecer face ao outro e que tem em conta a singularidade, a finitude e a transitividade de todo o pensar, remetendo, essencialmente, para a reconciliação do pensamento com a vida; outra (a segunda), que, numa “continuidade” da lógica racionalista, se configura em torno de uma “estetização” da realidade característica a mediatização e da neo-coisificação que tem resultado numa cultura pós-filosófica.” Pereira, P.: *Do sentir e do pensar*. Porto, 2006, p. 89. Neste trabalho, é utilizado o termo “modernidade tardia” na tradição da Escola de Frankfurt.



arranjos sociais que podem entrar em conflito. O desafio central poderia ser, portanto, descrever a modernidade, ou então, o processo de “modernização” – se se partilhar a convicção de que esta comporta um desenvolvimento processual –, de tal forma que esta definição possa absorver as mudanças radicais na história do Ocidente moderno, bem como a diversidade cultural das “modernidades” contemporâneas.

## 2.2. | A modernidade como fenómeno contraditório

*É na faculdade de mentir, que caracteriza a maior parte dos homens atuais, que se baseia a civilização moderna. (...) Atualmente, a mentira chama-se utilitarismo, ordem social, senso prático; disfarçou-se nestes nomes, julgando assim passar incógnita. A máscara deu-lhe prestígio, tornando-a misteriosa, e, portanto, respeitada. De forma que a mentira, como ordem social, pode praticar impunemente todos os assassinatos; como utilitarismo, todos os roubos; como senso prático, todas as tolices e loucuras. A mentira reina sobre o mundo! Quase todos os homens são súbditos desta onipotente Majestade. Derrubá-la do trono; arrancar-lhe das mãos o cetro ensanguentado (...)*

Teixeira de Pascoaes, *A Saudade e o Saudosismo*

*Como é que o indivíduo, apesar de ser mais autónomo, depende cada vez mais da sociedade? Como é que este se torna mais pessoal e mais solidário ao mesmo tempo? Pois é irrefutável que estes dois movimentos, por mais contraditórios que pareçam, aconteçam paralelamente”.*

Émile Durkheim, *Über soziale Arbeitsteilung*

Se atentarmos não só aos textos “clássicos” sobre a Modernidade, mas também a outros, tornar-se-á claro que a modernidade é um fenómeno contraditório, ambivalente<sup>202</sup>, “um fenómeno ambíguo, incerto e de várias faces”<sup>203</sup>, um acontecimento que não traz apenas algo de bom, ou somente de mau, mas de ambos: oportunidades, mas também riscos; ganhos, mas também perdas; aspetos positivos, mas também negativos. Por um lado, a modernidade pode significar a *libertação*<sup>204</sup>: libertação das “dependências primordiais”<sup>205</sup>, das “limitações tradicionais e (simplesmente)

---

202 Bauman, Z.: *Modernity and Ambivalence*. Ithaca, N.Y., 1991.

203 Beck, U./Beck-Gernsheim, E.: *Riskante Chancen*. Opladen, 1990, p.15.

204 Beck (Beck, U.: *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt a. M. 1986, p.223) compreende o conceito de individualização autónoma na modernidade sob um duplo sentido ("positivo/negativo"): por um lado, assistimos à separação de formas e laços sociais historicamente predeterminados em contextos tradicionais de poder, o que nos permite cumprir a "dimensão de libertação" da modernidade; por outro lado, verificamos a perda da segurança no que diz respeito ao conhecimento da ação, das normas orientadoras do comportamento e da fé, imperando, neste sentido, a "dimensão de desencanto" ("*Dimension der Entzauberung*").

Uma breve notação sobre uma questão de tradução: a tradução do termo alemão "Entzauberung" é profundamente complexa. A expressão portuguesa "desencantamento do mundo" carece de um elemento que poderia ser associado a um elemento "romântico", "mágico", e talvez o termo "des-enfeitiçamento" cairia, aqui, melhor. "Entzauberung" é um termo que não pode ser traduzido por uma palavra só. Com efeito, o "encantamento do mundo" ocorreu, principalmente, no Romantismo alemão, e com o processo de "desencantamento do mundo", descrito por Max Weber, verificou-se um processo oposto. O encantamento romântico poderia ser interpretado no sentido de Novalis, quando o poeta descreve o mundo a partir do seu conceito de "idealismo mágico" (Brucker, M.: *Novalis*. Leipzig, 1992. p.11).

205 Habermas, J.: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a.M., 1989, p.234.

monótonas”<sup>206</sup>, de “pressões fatídicas”<sup>207</sup>, do “espartilho dos papéis, normas e caminhos de vida estanques”<sup>208</sup>, das “correntes enferrujadas do estatuto e das ordens feudais”<sup>209</sup>, de “laços constrictivos”<sup>210</sup>. No entanto, a acelerada emancipação dos contextos tradicionais também se relaciona com uma “magnanimidade em expansão” da autonomia individual para planejar e configurar a vida”<sup>211</sup>. O ser humano tem a oportunidade, e a obrigação, “de construir biograficamente algo para si mesmo a partir das perspectivas sugeridas pela sociedade, sobre o curso da vida”.<sup>212</sup> Este “reivindica um pedaço da sua própria vida”<sup>213</sup> e pode escolher o seu nível, como antes nunca foi possível. Em todas as áreas, desde o “piso térreo das mercadorias” até ao “andar superior” onde se “produz sentido”<sup>214</sup>, existe “riqueza de variedade”<sup>215</sup> e “variedade de opções”<sup>216</sup>. Se antes apenas um modo de viver poderia ser representado como “normal”, agora muito outros podem concorrer ao mesmo epíteto. Uma “ficção ideal” do “ser humano moderno”<sup>217</sup> é superada e substituída por uma nova compreensão mais aberta da identidade. O Eu tem um horizonte de oportunidade para se libertar, não é “mais um servo das convenções e padronizações sociais”<sup>218</sup>. O ser humano tem em seu poder, mais do que nunca, a possibilidade de “ser diferente sem medo”, segundo Adorno<sup>219</sup>.

Não obstante, tal processo também pode ser experienciado como uma “perda dos apoios convencionais”<sup>220</sup>. Por conseguinte, modernidade também pode significar perda, a “perda de uma inclusão social estável”<sup>221</sup>, a “perda de valores inquestionavelmente válidos”<sup>222</sup>, a “perda da proteção, abrangência – coletiva e individual – de um abrigo de significado (*Sinn-Dach*)”<sup>223</sup>, a “perda das certezas tradicionais, no que diz respeito aos

---

206 Berger, P.: *Individualisierung, Statusunsicherheit und Erfahrungsvielfalt*. Opladen, 1996, p.279.

207 Schöll, A.: *Ich glaube, dass ich nicht an Gott glaube*. Frankfurt a.M./ New York, 1995, p.227.

208 Keupp, H.: *Ambivalenzen postmoderner Identität*. Frankfurt a.M., 1994, p.337.

209 Gross, P.: *Die Multioptionengesellschaft*. Frankfurt a.M., 1994, p.37.

210 Gergen, K.: *Das übersättigte Selbst*. Heidelberg, 1996, p.282.

211 Keupp, H.: *Identitäten in der Ambivalenz der postmodernen Gesellschaft*, 2002, p.38.  
<http://www.ippmuenchen.de/texte/identitaeten.pdf> [consultado em 15.05.2018]

212 Böhnisch, L.: *Sozialpädagogik der Lebensalter*. Weinheim/München, 1997, p.34.

213 Beck, U.: *Jenseits von Stand und Klasse*. Göttingen, 1983, p.43.

214 Gross, P.: *Die Multioptionengesellschaft*. Frankfurt a.M., 1994, p.41.

215 Gross, P.: *Pop-Soziologie? Zeitdiagnostik in der Multioptionengesellschaft*. Wien, 2003, p.44.

216 Schroer, M.: *Individualisierte Gesellschaft*. München, 1997, p.174.

217 Keupp, H.: *Identitäten in der Ambivalenz der postmodernen Gesellschaft*, 2002, p.16.  
<http://www.ippmuenchen.de/texte/identitaeten.pdf> [consultado em 15.05.2018]

218 Keupp, H.: *Identitäten in der Ambivalenz der postmodernen Gesellschaft*, 2002, p.16.  
<http://www.ippmuenchen.de/texte/identitaeten.pdf> [consultado em 15.05.2018]

219 Adorno, T.W. : *Minima Moralia. Gesammelte Schriften*, vol.4. Frankfurt a.M, 1980. p.113.

220 Habermas, J.: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a.M., 1989, p.234.

221 Barz, H.: *Neue Werte – Neue Wünsche. Future Values*. Düsseldorf/Berlin/Regensburg, 2001, p. 41.

222 Keupp, H.: *Bildung zwischen Anpassung und Lebenskunst*. Salzburg, 2006, p.6.

223 Hitzler, R./Honer, A.: *Bastelexistenz*. Frankfurt a.M., 1994, p.307.

conhecimentos práticos, às crenças e às normas orientadoras”<sup>224</sup>, a “perda do dado adquirido”<sup>225</sup>: “A saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado, é, ao mesmo tempo, uma saída veloz do ninho das relações humanas em estruturas fixas.”<sup>226</sup>.

O “projeto da Modernidade”, proclamado por Jürgen Habermas e outros autores, é, sobretudo, fundamentado na ideia e na promessa da saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado, na promessa da autonomia e autodeterminação, significativa desde o Iluminismo. Tal não contradiz, contudo, o facto de que o sujeito autónomo se encontra também, sob certa forma, “dependente” da “rede de significados”, de relações constitutivas e de comunidades, para encontrar um plano de vida razoável para si<sup>227</sup>. Mas esta ideia está entrelaçada com a ideia política de participação democrática e de autodeterminação, pois as macrocondições socioeconómicas determinantes da ação e da vida não podem ser controladas pelos indivíduos enquanto tal. Se estas são mais do que um coincidente resultado da interação entre forças sobre as quais não há controlo, então deverão ser orientadas por um processo deliberativo político e coletivo. A promessa da Modernidade decorre, com efeito, do desejo de superar as restrições impostas à autodeterminação pela pobreza e a escassez, a doença e a deficiência, a ignorância e todas as possíveis circunstâncias naturais adversas. A este respeito, assim escreve Hartmut Rosa:

O projeto da modernidade faz-se numa força de persuasão e de atração com aquilo a que se poderia chamar a “energia cinética” da sociedade, também com a introdução de uma acelerada mudança social. De forma semelhante, o desenvolvimento de uma economia capitalista voltada para o crescimento, forte e produtiva, bem como o progresso simultaneamente científico e tecnológico produziram os recursos que credibilizaram a promessa de transformação política da sociedade (por meio de redistribuição) e de liberdade de escolha. Em suma, o processo da aceleração moderna (social e competitiva) e o projeto (ético) de autonomia e autodeterminação têm-se, pelo menos em princípio, apoiado mutuamente. Mas a Modernidade, em determinados aspetos, nunca cumpriu esta promessa... Hoje, num século XXI “globalizado”, a promessa quase perdeu todo o seu potencial, e a pressão ganhou tal magnitude, que a ideia (democrática) de autonomia individual e coletiva se tornou quase anacrónica.<sup>228</sup>

224 Beck, U.: *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt a.M., 1986, p.206.

225 Bolz, N.: *Die Sinngesellschaft*. Berlin, 1997, p.10.

226 Dahrendorf, R.: *Das Zerschneiden der Ligaturen und die Utopie der Weltbürgergesellschaft*. Frankfurt a.M., 1994, p.424.

227 Rosa, H.: *Beschleunigung. Die Veränderungen der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a. M., 2005, p.113.

228 Rosa, H.: *Beschleunigung. Die Veränderungen der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a. M., 2005, p.115.

Segundo Hartmut Rosa, a promessa de autonomia política para organizar a sociedade para além das necessidades económicas é, “dentro de um quadro referente à Modernidade tardia, uma lembrança ténue”<sup>229</sup>, pois a lógica da competição, do “incremento” (*Steigerung*), do crescimento e da aceleração não possui limites no seu interior. Isto seria, segundo Rosa, “um equivalente da heterodeterminação absoluta, da heteronomia completa, e, portanto, também uma negação total da promessa da Modernidade”<sup>230</sup>. Os princípios imperativos da aceleração, inovação e do “incremento” (*Steigerung*) ameaçam erodir o campo de manobra da política e o potencial de liberdade nos modos individuais de viver<sup>231</sup>, assunto este com o qual, não só Hartmut Rosa, mas também Zygmunt Bauman se ocupou.

Zygmunt Bauman e Hartmut Rosa, em particular, têm-se envolvido intensamente, ao longo dos últimos anos, nos seus respetivos trabalhos, com o problema do incremento da mobilização, da dinamização progressiva e da aceleração das circunstâncias sociais, que ambos conceptualizam como características capitais da Modernidade<sup>232</sup>. Ambos afirmam que, em parte, o projeto da aceleração perpétua se emancipou e atingiu os seus limites naturais no presente, tal como constatam que, uma

---

“Um grande número de pessoas, provavelmente até a maioria, nunca desfrutou da possibilidade de determinar autonomamente as suas próprias vidas, devido às pressões das condições de trabalho heterónomas. Este argumento aplica-se, na minha opinião, não apenas aos trabalhadores assalariados, mas também aos empregadores e gerentes: jamais conseguiram controlar as regras do jogo, apenas aprenderam a jogá-lo com êxito. E o “grande compromisso” de aceitar heteronomia no local de trabalho para garantir autonomia na vida familiar nunca funcionou bem, conforme nos apontou Charles Taylor (1988). No entanto, o “sistema moderno” de privatização ética, capitalismo económico e política democrática conseguiu “manter o sonho vivo” até às últimas três décadas do século XX: a promessa de uma “existência pacífica”, para usar a formulação de Marcuse, parecia credível pois esperava-se um crescimento económico consistente, progresso tecnológico, emprego para todos, redução do horário de trabalho e um Estado social em crescimento. A história poderia ainda ser entendida como evolutiva, se a luta económica (diária), a luta pela sobrevivência e a competição social perdessem o seu poder decisivo sobre a forma individual e coletiva de viver. No entanto, o capitalismo somente valeria como um sistema económico aceitável culturalmente ao abrigo da firme convicção - propagada e compartilhada pelos seus defensores, de Adam Smith a Milton Friedman - de que o sistema se poderia tornar tão produtivo e inquebrantável que o indivíduo acabaria por se ver em liberdade para pôr em prática os seus planos de vida, os seus sonhos, valores e objetivos sem a ameaça ominosa de pobreza, de declínio e de fracasso. A aceleração e a competitividade poderiam então ser interpretadas como meios para alcançar o fim da autodeterminação. Como já se deveria ter tornado evidente na argumentação desenvolvida nos capítulos anteriores, sou da opinião de que, na “sociedade da aceleração” da Modernidade tardia, esta promessa perdeu toda a credibilidade. A aceleração já não é experienciada como uma força de libertação, mas como uma força que exerce pressão e opressão.” Rosa, H.: *Beschleunigung. Die Veränderungen der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a. M., 2005, pp.115 sgts.

229 Rosa, H.: *Beschleunigung. Die Veränderungen der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a. M., 2005, p.118.

230 Rosa, H.: *Beschleunigung. Die Veränderungen der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a. M., 2005, p.115.

231 Dörre, K., Lessenich, S., Rosa, H.: *Soziologie, Kapitalismus, Kritik*. Frankfurt a.M., 2009.

232 Bauman, Z.: *Liquid Modernity*. Cambridge, 2000. Rosa, H.: *Beschleunigung. Die Veränderungen der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a. M., 2005.

vez ultrapassados esses limites, se poderá tornar mais difícil manter em ação a demanda pela sincronização e integração sociais. Relativamente a este aspeto, os autores reportam a “transição” para outra fase da Modernidade<sup>233</sup>.

Numa das suas obras, Bauman descreve metaforicamente o estado desta época atual: “Liquid Modernity”<sup>234</sup> é uma das suas obras principais, que reúne os seus pensamentos sobre a nova orientação da Modernidade<sup>235</sup>. Bauman recorre à metáfora da *liquidez* para compreender as especificidades do presente e da nova fase da história da nossa era<sup>236</sup>. Em contraste com uma precedente Modernidade *sólida*, esta reorientação associa-se à crescente volatilização “de tudo que era dos estados (ou ordens sociais) e estável”<sup>237</sup> e às dinâmicas contínuas de aceleração<sup>238</sup>. Neste sentido, Bauman afirma que a ordem atual se apresenta determinada, essencialmente, pela sua volatilidade, pela inadequação das estruturas sistémicas, pela liquefação do quotidiano e pela flexibilização, especialmente no domínio do trabalho. De acordo com o filósofo, os processos de trabalho e de vida temporalmente rotineiros (e espacialmente vinculados) foram substituídos por padrões temporais e espacialmente muito mais flexíveis. Estas condições de vida em mudança, tornam-se, portanto, o centro da investigação de Bauman. Influenciada pelo pensamento marxista, a sua análise da economia como “base” da sociedade constitui um ponto de partida fundamental para o estudo que o filósofo realiza dos processos sociais modernos<sup>239</sup>. A partir dos mecanismos principais de integração social, Bauman descreve a transição da Modernidade sólida para a Modernidade líquida, desenvolvendo um diagnóstico crítico do tempo atual, cujo tópico principal consiste na avaliação das condições atuais de vida. No que se segue de tais

---

233 Rosa utiliza o termo Modernidade tardia, para descrever esta “outra fase da Modernidade”, concordando com aos representantes da Escola de Frankfurt, ao passo que Bauman, nas suas primeiras obras, emprega o de pós-Modernidade, termo que é substituído posteriormente pelo conceito de Modernidade líquida. Tendo em vista uma simplificação, será utilizado no presente trabalho a terminologia estabelecida referente à “Modernidade tardia”.

234 Bauman, Z.: *Liquid Modernity*. Cambridge, 2000.

235 O livro “Liquid Modernity” é uma das suas obras mais significativas para a dinamização da sociedade e, por isso, uma obra-alicerce para a seguinte análise das suas teses. Com esta terminologia, desliga-se do *pós-modernismo*, que ele próprio utilizou em trabalhos anteriores, e apoia-se em publicações posteriores nas suas reflexões sobre a *Modernidade líquida*. Portanto, neste debruçar sobre as teses de Bauman, será usado apenas o conceito de Modernidade líquida.

236 “These are reasons to consider “fluidity” or “liquidity” as fitting metaphors when we wish to grasp the nature of the present.” Bauman, Z.: *Liquid Modernity*. Cambridge, 2000, p.2.

237 “Tudo o que era dos estados [ou ordens sociais — ständisch] e estável se volatiliza,...” (Marx, K. /Engels, F.: *Manifesto do Partido Comunista*. Ed. Instituto José Luis e Rosa Sunderman, 2003, p.13.)

238 Bauman, Z.: *Liquid Modernity*. Cambridge, 2000, p.3.

239 Varcoe, I./Kilminster, R.: *Zygmunt Baumanns Sozialkritik*. Wiesbaden, 2007, p.28.

considerações, Bauman enfatiza o tema da liberdade *versus* a libertação/autonomia<sup>240</sup> (verdadeiras) do sujeito<sup>241</sup>, que o filósofo nomeia como objetivo primeiro do processo de “modernização”<sup>242</sup>. Em oposição à abordagem associativa e fenomenológica de Bauman, Hartmut Rosa desenvolve, por seu turno, a análise da Modernidade através de uma posição marcadamente estruturalista. Rosa ocupa-se, igualmente, com as estruturas temporais das sociedades modernas, bem como com os correlativos desenvolvimentos e problemáticas sociais, num plano tanto individual como coletivo. Para Rosa, a categoria

---

240 Geralmente, a autonomia pode ser conceptualizada como autodeterminação, livre de influências extrínsecas e rastros de dependência (Junge, M.: *Ambivalente Autonomie*. Münster, 2004, p.143; Pauen, M.: *Autonomie*. München, 2011. p. 254). Frequentemente em equiparação com termos como liberdade e autodeterminação, a autonomia caracteriza-se pela capacidade de "estabelecer regras para si, isto é, agir conforme as regras para si estabelecidas" (Pauen, M.: *Autonomie*. München, 2011. pp. 254.) Em sua contraposição está heteronomia e anomia, heterodeterminação, submissão e também alienação. Na filosofia moral de Kant, o termo foi cunhado até aos dias de hoje (consultar: Shell, S.: *Kant and the limits of autonomy*. Cambridge, 2009, p.2) e não significa, neste entendimento, uma liberdade sem regras ou arbitrariedade, mas uma "vinculação do sujeito autónomo por si mesmo" (Pauen, M.: *Autonomie*. München, 2011, p.255). A autonomia não se refere a ações individuais, mas a uma qualidade que pertence a corporações, pessoas ou objetos como um todo e confere-lhes, assim, uma capacidade para agir independentemente de influências extrínsecas ou da aleatoriedade. Uma pessoa pode, neste contexto, ser considerada autónoma quando age nem em pura arbitrariedade, nem por indução ou imposição extrínsecas, mas guiada nas suas decisões e ações por princípios próprios (cf: *Ibid*, p.257). As concetualizações do sujeito moderno são comumente caracterizadas pela reclamação por parte do Iluminismo para que o ser humano se liberte da sua menoridade " por culpa própria" (Kant) e que persiga uma vida autónoma e autodeterminada (Keupp, H./Hohl, J.: *Subjektdiskurse im gesellschaftlichen Wandel. Zur Theorie des Subjekts in der Spätmoderne*. Bielefeld, 2006, p.7). A autonomia, vista como um conceito relativo, aponta, contudo, também para a ambiguidade da autonomia individual e, deste modo, também para o conceito de sujeito. Consequentemente, o sujeito moderno não deve ser pensado como "puramente" autónomo, uma vez que ainda é dependente de estruturas e tradições sociais (*Ibid*, p.9). Subjectividade e capacidade de agir são aplicadas socialmente; as estruturas e relações sociais moldam o sujeito moderno (Meißner, H.: *Jenseits des autonomen Subjekts*. Bielefeld, 2010, p.10). Assim, as diferentes concepções de sujeito implicam, por um lado, uma relação ativa e formativa com o mundo, elas colocam-no em relação com a realidade social e formulam-no não apenas como um produto do seu meio (Keupp, H./Hohl, J.: *Subjektdiskurse im gesellschaftlichen Wandel. Zur Theorie des Subjekts in der Spätmoderne*. Bielefeld, 2006, p.9). Por outro lado, já a semântica do termo (subiectum) implica uma reivindicação absoluta de soberania. O sujeito está ancorado nas estruturas sociais e tem que incorporar num " mundo dado, estruturado pelo poder" (*ibid*, p.15), o que necessariamente conduz à limitação da autonomia (cf. *Ibid*.). Reckwitz define esta estrutura dupla do sujeito moderno como se segue: "subiectum, o sujeito tem um duplo sentido: é o elevado às alturas e o subjugado. É o centro da ação autónoma e do pensamento [...]. E é aquilo que subjaz ao que se sobrepõe [...]. Na sua ambiguidade, o sujeito apresenta-se como dominador subordinado, um sujeitado sujeitando" (Reckwitz, A.: *Das hybride Subjekt*. Göttingen, 2010, p.9.)

241 O conceito de sujeito representa uma categoria básica no desenvolver de teoria dentro das ciências sociais, especialmente no que diz respeito às abordagens modernas e pós-moderna/ da Modernidade tardia (Keupp, H./Hohl, J.: *Subjektdiskurse im gesellschaftlichen Wandel. Zur Theorie des Subjekts in der Spätmoderne*. Bielefeld, 2006, p.7); pode ser visto como o "conceito-chave heurístico das ciências sociais e da cultura, no início do século XXI" (Reckwitz, A.: *Das hybride Subjekt*. Göttingen, 2010, p.10) A ideia do sujeito moderno e reflexivo da teoria do conhecimento de Descartes formava um começo, e foi através de Hobbes e Kant que se manifestou como um fator decisivo no processo de entendimento (Beer, R./Sievi, Y.: *Subjekt oder Subjektivation?* Wien, 2010, p.4). No entanto, dada a mudança social atualmente sobre rodas, que faz parte da criação teórica na Modernidade tardia ou no pós-modernismo, o conceito é posto à prova não sem controvérsia: desde a morte do sujeito, que "resultara do término pós-moderno das „grandes narrativas“ sobre o sujeito“ (Keupp, H./Hohl, J.: *Subjektdiskurse im gesellschaftlichen Wandel. Zur Theorie des Subjekts in der Spätmoderne*. Bielefeld, 2006, p.7), até à adesão ao conceito de sujeito como base para qualquer perceção e crítica de condições sociais, o tema

de análise “tempo” constitui o fundamento essencial para a sua teoria sobre a Modernidade, uma vez que, na sua argumentação, a compreensão das dinâmicas modernas de aceleração deve integrar um conhecimento significativo sobre os processos atuais de mudança<sup>243</sup>. O facto de que o tempo e a aceleração estão diretamente ligados aos desenvolvimentos sociais da Modernidade configura, também, um elemento basilar para Bauman e tornou-se, entretanto – e não apenas nas ciências sociais – um tema amplamente debatido. Assim, valida-se, em grande parte, como indiscutível a afirmação de que o tempo é uma categoria-chave para uma análise sociocientífica da Modernidade<sup>244</sup>. Desde Durkheim e da sua questão acerca da estabilidade e da ordem sociais no contexto de uma aceleração crescente, o problema tem vindo a destacar-se nas teorias modernas da sociedade<sup>245</sup>. Também Anthony Giddens sublinhou, em 1984, a importância do tempo e da sua relação com o espaço:

It [time and space, DS] is not a specific type or “area” of social science which can be pursued or discarded at will. It is at the very heart of social theory, as interpreted through the notion of structuration.<sup>246</sup>

---

está discutido numa maneira controversa. Esta discussão prefigura uma fragmentação, que implica que não existe uma única conceção abrangente do sujeito pós-moderno/da modernidade tardia dentro das ciências sociais. Capital no decorrer deste trabalho, no entanto, são as suposições, fundamentais na definição geral de termos, de que o sujeito moderno é objetivo e interface das práticas do “discurso”, de que surge do dualismo entre o interior mental e o exterior material e de que, deste modo, não está simplesmente disponível, mas sempre resulta num “processo de produção cultural permanente.” Reckwitz, A.: *Das hybride Subjekt*. Göttingen, 2010, p.10). No sujeito estão retratadas não só as especificidades individuais como também as de foro social, cultural, político, cultural e histórico da sua respetiva época. Os sujeitos configuram-se sobretudo através das diferentes práticas sociais e ordens de conhecimento, que o moldam na compreensão de si mesmo, nas suas perceções e até mesmo nos seus próprios movimentos corporais (Ibid, p.7). Assim evoluem a compreensão de si mesmo e a sua identidade, à luz da respetiva „cultura do sujeito“ (Keupp, H./Hohl, J.: *Subjektdiskurse im gesellschaftlichen Wandel. Zur Theorie des Subjekts in der Spätmoderne*. Bielefeld, 2006, p.45). Segundo Reckwitz em contraste com o conceito de indivíduo, o conceito de sujeito trata mais a questão em que medida a ação do ser singular é determinada socialmente e qual é a forma que os indivíduos assumem em determinados contextos sociais e históricos (Reckwitz, A.: *Das hybride Subjekt*. Göttingen, 2010, p.9). O termo sujeito pode, por conseguinte, ser entendido como aquilo que “denota toda a forma cultural [...], na qual o indivíduo, enquanto entidade corpóreo-mental-afetiva em determinadas práticas e discursos, se torna um ser social” (Reckwitz, A.: *Das hybride Subjekt*. Göttingen, 2010, p.17). No cerne das análises do sujeito edificam-se, portanto, estruturas específicas respetivas que compõem determinadas formas de subjetividade (Meißner, H.: *Jenseits des autonomen Subjekts*. Bielefeld, 201, p.11).

242 Bauman, Z.: *Liquid Modernity*. Cambridge, 2000, p.18.

243 Rosa, H.: *Beschleunigung. Die Veränderungen der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a. M., 2005, p.24.

244 Elias, N.: *Über die Zeit*. Frankfurt a.M, 1984; Giddens, A.: *The Constitution of Society*. Cambridge, 1984, pp.34, 110; Rosa, H.: *Beschleunigung. Die Veränderungen der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a. M., 2005, p.20; Scheuerman, W.: *Social Theory of Speed*. In: *European Journal of Sociology*, 47 (2006) 443.

245 Scheuerman, W.: *Social Theory of Speed*. In: *European Journal of Sociology*, 47 (2006) 443.

246 Giddens, A.: *The Constitution of Society*. Cambridge, 1984, p.110.



Tanto a pesquisa existente e as investigações detalhadas, como os estudos sobre o tempo teoricamente orientados carecem, aos olhos de Rosa, de um vínculo metódico relativamente a uma teoria de base empírica, descurando, por conseguinte, a identificação dos aspetos cruciais do tempo e dos atuais desenvolvimentos sociais<sup>247</sup>. Rosa tenta preencher esta lacuna, existente na literatura das ciências sociais, delineando a sua teoria da aceleração social e do “incremento” (*Steigerung*). Ao contrário de Bauman, cujas observações sobre os processos de aceleração influenciam fortemente as suas reflexões sobre a Modernidade líquida, conquanto não formem sistematicamente o seu centro de atenção, Rosa parte para a investigação da análise das estruturas temporais modernas. Ao analisar a interação automotora da aceleração social e ao integrá-la numa teoria da Modernidade, Rosa pretende apresentar uma obra que revele o paradoxo do tempo e a crescente dinamização das condições sociais e das suas consequências<sup>248</sup>. O objetivo é que o trabalho compreenda<sup>249</sup> os “atuais desenvolvimentos e problemas sociais no contexto da Modernidade tardia<sup>250</sup>”, procurando representar o entrelaçamento sistemático entre as perspetivas do agente e as do sistema<sup>251</sup>. De acordo com Rosa, os processos sociais podem ser, geralmente, vistos como micro ou macrossociológicos. Nos primeiros, o foco está no sujeito, na sua relação consigo mesmo, nas relações sociais entre pessoas e grupos e entre o sujeito e o mundo; o plano do agente é o ponto de partida para análises microsociológicas. Por outro lado, os ensaios macrossociológicos tratam os processos sociais como alterações de estruturas sistémicas<sup>252</sup>, nos quais a grande criação social e a sua estrutura são o âmago da investigação. Rosa propõe-se a desenvolver, em conformidade com a teoria crítica/escola de Frankfurt, um vínculo entre as duas perspetivas (análises sociais

---

247 Rosa, H.: *Beschleunigung. Die Veränderungen der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a. M., 2005, p.22.

248 Rosa, H.: *Beschleunigung. Die Veränderungen der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a. M., 2005, p.23.

249 Rosa, H.: *Beschleunigung. Die Veränderungen der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a. M., 2005, p. 24, 47.

250 Rosa opta pelo termo Modernidade tórdia para poder escrever sobre a mudança social dos tempos presentes através de uma perspectiva estrutural. (Rosa, H.: *Beschleunigung. Die Veränderungen der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a. M., 2005, p.49). O termo pós-modernismo, a seu ver, pressupõe uma perspetiva cultural (cf. Busch, M.: *Solidarität im beschleunigten Wandel*. Berlin, 2012, p.53). A designação “Modernidade tardia” também se poderá referir mais àquilo que é processual, ao desenvolvimento *per se* da Modernidade (Para uma elaboração mais aprofundada sobre a diferenciação histórica entre o modernismo clássico e a Modernidade tardia, entre outros, cf. Rosa, H./Strecker, D. /Streckmann, A.: *Soziologische Theorien*. Konstanz, 2007..

251 Rosa, H.: *Beschleunigung. Die Veränderungen der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a. M., 2005, p.24.

252 Turner, B. (ed.): *The Cambridge Dictionary of Sociology*. Cambridge, 2006, pp.346,383.

sistémico-estruturais e abordagens centradas no sujeito)<sup>253</sup>. Para além de tal propósito, a teoria de Rosa tem, ainda, em vista investigar os equivalentes dos processos socioculturais na construção de autorrelações subjetivas, ou seja, analisar a “assimilação das lógicas dos sistemas e das ações pessoais”<sup>254</sup>.

Apesar da enunciação de tais aspetos negativos da modernidade, Hartmut Rosa considera a “expansão do alcance do mundo”<sup>255</sup> (*Weltreichweitenvergrößerung*) como um elemento moderno que merece enaltecimento filosófico e cultural. A lógica da dinamização, da aceleração e do incremento (“*Steigerung*”) da modernidade tem consequências, segundo Rosa, no modo como o sujeito é colocado no mundo e no tipo de relações que este pode formar. Como resultado a relação entre sujeito e mundo torna-se mais dinâmica<sup>256</sup>. A “posição no mundo”, o lugar na ordem que um ser humano ocupa ou pode ocupar, não é mais predeterminada, mas é estabelecida segundo uma competição dinâmica e, muitas vezes, contingente. Na modernidade tardia, tal significa que esta posição pode, nova e constantemente, mudar, não se encontrando, como acontecia no âmbito da modernidade clássica, determinada antes da vida adulta e consolidada mediante uma carreira ou um percurso profissionais; na modernidade tardia, a posição do indivíduo no mundo caracteriza-se bem mais pela insegurança dinâmica e tem de ser disputada, defendida ou trocada repetidas vezes ao longo do tempo de vida. Tal pressupõe que o sujeito não “se conecte e cresça numa maneira ressonante”<sup>257</sup>, quando tem de se reposicionar dinâmica e repetidamente, sendo obrigado a acertar contínuas tomadas de posição. Ao mesmo tempo, contudo, o indivíduo alarga o seu horizonte de alcance relativamente ao mundo, torna-o mais previsível, disponível e dominável. É, neste sentido, que a história da modernidade pode ser contada como uma história não restrita de progresso:

Através do crescimento da riqueza económica e da potência produtiva, através do domínio cada vez mais abrangente da natureza, através do incremento das possibilidades e disponibilidades científicas e tecnológicas, mas também como resultado dos processos sociais de liberalização, pluralização e individuação, bem como em muitos lugares de democratização, aumentam as “possibilidades do mundo” dos indivíduos desde o século

---

253Rosa, H.: *Beschleunigung. Die Veränderungen der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a. M., 2005, p.24.

254 Rosa, H.: *Beschleunigung. Die Veränderungen der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a. M., 2005, p.25.

255 Rosa, H.: *Ressonanz*. Berlin, 2016, p.704; H. Rosa, H.: *Unverfügbarkeit*. Wien, 2018.

256Rosa, H.: *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung*. Frankfurt a. M., 2012.

257 Rosa, H.: *Ressonanz*. Berlin, 2016, p.312.

Segundo Rosa, a tecnologia dos transportes coloca quase toda a superfície terrestre ao alcance de um sempre crescente número de pessoas, em termos de turismo e da migração; a digitalização e a mediatização permitem a novas pessoas um mais elevado alcance comunicativo; a comercialização, por sua vez, torna disponível, diariamente, um número cada vez maior de possibilidades; e tudo isto acontece no momento em que a ciência permite que aspetos do mundo e do corpo se tornem tecnologicamente manipuláveis e maleáveis. Colocar o mundo ao alcance do indivíduo constitui o motivo da modernidade, em geral. Com a expressão “expansão do alcance do

---

258 Rosa, H.: *Ressonanz*. Berlin, 2016, p.520.

mundo”<sup>259</sup> resumem-se, segundo Rosa, o programa estrutural e o projeto cultural da modernidade.

### 2.3. Zygmunt Bauman e o conceito de modernidade líquida

*O ritmo de mudança rápido e continuamente acelerado torna verdadeiro seguinte:*

*que o futuro não será como o presente.*

---

259 De acordo com Rosa, uma característica determinante da sociedade moderna – que nos permite compreender o conceito de “expansão do alcance do mundo” (*Weltreichweitenvergrößerung*) – consiste no facto de esta apenas poder manter a estrutura através de formas de incremento e de mobilização, isto é, através de crescimento (económico), de aceleração (tecnológica), e/ou de sequências de inovações cada vez mais rápidas (Rosa, H.: *Escalation: the crisis of dynamic stabilization and the prospect of resonance*. In: Dörre, K. (Ed.), *Sociology, capitalism, critique*. London/New York, 2015, pp. 280–305; Rosa, H.: *Resonanz*. Berlin, 2016, pp. 671–706; Rosa, H. et al.: *Appropriation, activation and acceleration. The escalatory logics of capitalist modernity and the crisis of dynamic stabilization*. In: *Theory, Culture and Society*, 34, 2017, pp. 53–74.). Quando Rosa fala de estabilização e de preservação, o filósofo pretende referir-se, em primeiro lugar, à estabilização da ordem institucional básica, nomeadamente a economia de mercado orientada para a concorrência, o sistema científico, educativo e social, o sistema de saúde e a ordem básica geral política e jurídica, e, em segundo lugar, à lógica operacional de acumulação e distribuição propriamente dita, que define, por seu turno, o *status quo*: por outras palavras, trata-se da lógica de incremento da acumulação de capital, ativação mobilizada, crescimento, aceleração e inovação (Rosa, H.: *Unverfügbarkeit*. Wien, 2018., p. 29) Mesmo que as instituições políticas, económicas ou educativas possam mudar ao longo do tempo no que concerne à sua aparência ou composição, os seus imperativos sistémicos e compulsões internas de incremento e crescimento permanecem (Rosa, H.: *Unfügbarkeit*. Wien, 2018., p. 63). O círculo de incremento resultante da aceleração tecnológica, social e da vida faz da “estabilização dinâmica” um processo que se impulsiona a si próprio (ver Rosa, H.: *Beschleunigung. Die Veränderungen der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a. M., 2005, p. 243). Através do incremento contínuo da capacidade da produção e da eficiência, este processo mantém o *status quo* socioeconómico, e com ele as instituições da economia de mercado e do estado social, bem como as da ciência e da educação. Como resultado, a lógica do incremento permanente, e com ela a necessidade de crescimento, velocidade e aperfeiçoamento, inscreve-se na subjetividade moderna e na sua estrutura habitual. De facto, esta lógica está, segundo Rosa, duplamente enraizada no carácter moderno: por um lado, como o desejo de expandir os nossos recursos e possibilidades; por outro lado, como o medo de perder esses mesmos recursos em competição (e, portanto, as condições para uma vida boa). É inegável que o crescimento (económico), a aceleração (tecnológica) e a inovação (sociocultural) trazem uma promessa genuína: estão diretamente relacionados com as nossas ideias de liberdade e felicidade (Rosa, H.: *Unfügbarkeit*. Wien, 2018., pp. 46). Mas porque é que este modo surge como atraente para a maioria dos sujeitos modernos? A resposta que Rosa oferece é seguinte: porque a lógica de incremento da “estabilização dinâmica” anda de mãos dadas com a promessa de alargar cada vez mais o alcance e o âmbito de ação, tanto individual quanto coletivamente. Tal conduz àquilo que o filósofo chama o “projeto de expansão mundial” (Rosa, H.: *Ressonanz*. Berlin, 2016, p.704; Rosa, H.: *Unverfügbarkeit*. Wien, 2018., p. 40): Uma vez que, segundo Rosa, as sociedades modernas só conseguem estabilizar-se no modo de incremento (ou seja: dinamicamente), elas são, estrutural e institucionalmente, forçadas a disponibilizar cada vez mais do “mundo”, para o colocar técnica, económica e politicamente ao seu alcance: tornar as matérias-primas utilizáveis, abrir mercados, ativar potenciais sociais e psicológicos, aumentar as possibilidades técnicas, aprofundar a base de conhecimentos, melhorar as possibilidades de controlo e monitorização, etc. (Rosa, H.: *Unverfügbarkeit*. Wien, 2018., p. 12). Tal também inclui, certamente, muitos aspetos positivos, mas Rosa não se concentra neles. Segundo Rosa, o estar-no-mundo e o agir-no-mundo modernos estão, assim, orientados para tornar o mundo quantitativa e qualitativamente mais e mais disponível, controlável e acessível (claro que este argumento está intelectualmente muito próximo das ideias da primeira geração da Teoria Crítica, especialmente do conceito de Adorno e Horkheimer da razão instrumental (Horkheimer, M. / Adorno, T. W.: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt a. M., 1984) e da mentalidade prometeica do homem moderno (Marcuse, H.: *Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud*) Frankfurt

Antes de entrarmos na exposição e no comentário do pensamento de Hartmut Rosa, importaria aqui delinear, ainda que de modo breve, as principais concepções que estruturam as reflexões críticas de Zygmunt Bauman relativas à modernidade. Com efeito, no âmbito do quadro semântico que os termos evocam, Zygmunt Bauman recorre aos termos liquidez<sup>260</sup> e volatilidade como metáforas para descrever o novo decorrer da Modernidade e para separar este tardio estágio líquido dos estágios iniciais dominados por uma maior solidez. Ao contrário do que é sólido, o que é líquido altera continuamente a sua forma, *não é permitido o repouso* e, por isso, é sensível à passagem do tempo<sup>261</sup>. Aquilo que é líquido é extraordinariamente móvel, e está, portanto, associado à mobilidade, flexibilidade, liberdade e à ligeireza – traços que Bauman atribui à nossa era presente. A ordem social atual caracteriza-se pelo desconjuntar dos vínculos sociais, daqueles que, com ou sem razão, se assumiam como modos de restrição da liberdade de escolha e da liberdade de ação<sup>262</sup>. Para Bauman, as características imperativas das mudanças radicais atuais consistem na dissociação do poder da política, na progressiva individualização e na renegação da comunidade<sup>263</sup>, bem como no fim do planear, pensar e agir a longo prazo e na crescente responsabilidade do indivíduo pelo seu próprio modo de viver, influenciado pelas circunstâncias voláteis e em constante mutação<sup>264</sup>. De acordo com o filósofo, esta nova forma de Modernidade é, igualmente, marcada pela efemeridade das formas sociais na sua estrutura – estas encontram-se, usando os termos de Bauman, *derretidas*<sup>265</sup>. Neste

---

a. M., 1977)). Tal aplica-se à ciência (tornando o mundo reconhecível, previsível e disponível), bem como à prosperidade económica (quanto mais ricos formos – individualmente e/ou coletivamente – mais disponível, controlável e acessível é o mundo). De facto, segundo Rosa, a “expansão do alcance do mundo” (*Weltreichweitenvergrößerung*) também explica a atratividade da tecnologia, especialmente na área da mobilidade e da comunicação. (Rosa, H.: *Unverfügbarkeit*. Wien, 2018., p. 48). Neste sentido, a “expansão do alcance do mundo” (*Weltreichweitenvergrößerung*) pode referir -se, por um lado, a uma acessibilidade ou disponibilidade (física ou comunicativa), e, por outro lado, a uma controlabilidade ou domínio (político e técnico) e, ainda, a uma “utilização do mundo” (Rosa, H.: *Unverfügbarkeit*. Wien, 2018, p.21.).

260 „...liquids, unlike solids, cannot easily hold their shape. Fluids, so to speak, neither fix space nor bind time. While solids have clear spatial dimensions but neutralize the impact, and thus downgrade the significance, of time..., fluids do not keep to any shape for long and are constantly ready (and prone) to change it.“ Bauman, Z.: *Liquid Modernity*. Cambridge, 2000, p.2.

261 Ibid. pp. 2 Bauman, Z.: *Liquid Modernity*. Cambridge, 2000, p.2.

262 Bauman, Z.: *Liquid Modernity*. Cambridge, 2000, p.7.

263 Bauman, Z.: *Liquid Modernity*. Cambridge, 2000, p.71.

264 Bauman, Z.: *Liquid Times: Living in an Age of Uncertainty*. Cambridge, 2007. Bauman, Z.: *Liquid Fear*. Cambridge, 2006.

265 Bauman define formas sociais como estruturas que limitam a margem de manobra para tomadas de decisão e também como instituições que monitorizam a repetência de processos rotineiros e padrões de

contexto, Bauman questiona quais os efeitos que estas mudanças radicais exercem sobre as condições de vida do sujeito na Modernidade líquida.

Os profundos processos de transformação socioeconómica, a abdicação de sistemas de ordens centrais, que asseguravam a sua coesão e regularidade, e a inconsistência a eles associada, têm um efeito decisivo no modo de vida do indivíduo. Que no mundo da Modernidade tardia ainda nem *tudo* se tenha liquefeito e que existam forças poderosas, que intentem limitar um fluxo livre, é amplamente ignorado por Bauman. Ritzer e Murphy<sup>266</sup> argumentam que a observação – não exclusiva de Bauman – de que a Modernidade tardia é marcada por uma liquefação crescente, é, de facto, certa, mas que diversos bloqueios e limitações têm de ser tidos em conta.

Como característica saliente do conceito multifacetado e complexo de Modernidade, Bauman invoca a relação modificada entre espaço e tempo<sup>267</sup>. O espaço e o tempo evadem-se da Modernidade. O tempo, pela sua função em expansão, torna-se histórico e emancipa-se do espaço<sup>268</sup>. A era da Modernidade é, no fundo, aquela em que o tempo está no centro de tudo. Em contraste com o elemento estável (o espaço), o tempo afigura-se superior devido à sua natureza ativa e dinâmica, permitindo-se manipular e alterar<sup>269</sup>. Através das novas tecnologias, torna-se possível atravessar o espaço de uma forma cada vez mais rápida e acelerada, em muito menos tempo do que anteriormente. Tendo presente a nova flexibilidade e o desejo de expansão, Bauman concebe a Modernidade como sendo originalmente um empreendimento de “submissão do espaço”<sup>270</sup>. Mas a submissão do espaço constituiu, com efeito, um dos principais objetivos da “Modernidade pesada”; progresso que, neste contexto, significava crescimento e extensão espacial. Assim, o tempo teria de permanecer maleável e, pela sua natureza, encolher continuamente<sup>271</sup>. Tal processo provocou o desenvolvimento de um novo *immediatismo*, que marcaria o fim da designada Modernidade sólida. O início e o fim dos intervalos de tempo aproximar-se-iam cada vez mais, e disso resultariam apenas momentos, e não desenvolvimentos temporais abrangentes. A rapidez de movimento tornou-se um valor essencial – ou, segundo Bauman, um meio fundamental

---

comportamento geralmente aceites (Bauman, Z.: *Liquid Times: Living in na Age of Uncertainty*. Cambridge, 2007, p.42.)

266 Ritzer, G./Murphy, J.: *Festigkeit in einer Welt der Flüssigkeit*. Wiesbaden, 2007, p.53.

267 Bauman, Z.: *Liquid Modernity*. Cambridge, 2000, p.8.

268 Bauman, Z.: *Liquid Modernity*. Cambridge, 2000, p.134.

269 Bauman, Z.: *Liquid Modernity*. Cambridge, 2000, p.132.

270 Bauman, Z.: *Liquid Modernity*. Cambridge, 2000, p.132.

271 Bauman, Z.: *Liquid Modernity*. Cambridge, 2000, p.136.

ao serviço do poder e da dominação. O poder tornou-se extraterritorial, devido à velocidade dos sinais eletrônicos, tornando o espaço insignificante<sup>272</sup>. O novo desafio é, portanto, ser-se capaz de um deslocamento suficientemente rápido para se alcançar, de modo mais célere possível, a instantaneidade – só assim se obterá poder; movendo-se lentamente, é-se dominado. Somente aquele que é célere a adaptar-se a novas situações e a renunciar ao longo prazo, pode, na “era do imediatismo”, assumir uma posição de topo<sup>273</sup>:

the collapse of long-term thinking, planning and acting, and the disappearance or weakening of social structures in which thinking, planning and acting could be inscribed for a long time to come, leads to a splicing of both political history and individual lives into a series of short-term projects and episodes which are in principle infinite, and do not combine into the kinds of sequences to which concepts like ‘development’, ‘maturation’, ‘career’ or ‘progress’ (all suggesting a preordained order of succession) could be meaningfully applied. A life so fragmented stimulates ‘lateral’ rather than ‘vertical’ orientations. Each next step needs to be a response to a different set of opportunities and a different distribution of odds, and so it calls for a different set of skills and a different arrangement of assets. Past successes do not necessarily increase the probability of future victories, let alone guarantee them; while means successfully tested in the past need to be constantly inspected and revised since they may prove useless or downright counterproductive once circumstances change. A swift and thorough forgetting of outdated information and fast ageing habits can be more important for the next success than the memorization of past moves and the building of strategies on a foundation laid by previous learning.<sup>274</sup>

A durabilidade, assim como tudo o que impede o movimento, constitui um fardo, podendo, eventualmente, conduzir a uma derrota na próxima jogada da aceleração<sup>275</sup>.

As forças de liquefação descritas por Bauman não afetam apenas o nível macro, mas também a liquefação da realidade da vida, da imagem de si mesmo e da interação ao nível micro<sup>276</sup>. Os processos profundos de mudança da Modernidade encontram também equivalências ao nível do sujeito, numa forma de viver igualmente definida

---

272 Bauman, Z.: *Liquid Modernity*. Cambridge, 2000, p.136.

273 Bauman, Z.: *Liquid Modernity*. Cambridge, 2000, p.150.

274 Bauman, Z.: *Liquid Times: Living in an Age of Uncertainty*. Cambridge, 2007, p.3.

Sobre o problema “verticalidade” versus “horizontalidade” na modernidade tardia, consultar: Sloterdijk, P.: *Die schrecklichen Kinder der Neuzeit*. Frankfurt a.M., 2014.

275 Bauman, Z.: *Liquid Modernity*. Cambridge, 2000, p.152.

276 Ritzer, G./Murphy, J.: *Festigkeit in einer Welt der Flüssigkeit*. Wiesbaden, 2007, p.57.

pelas forças da liquefação. Bauman observa que, ao abdicar dos comités centrais de organização, o mundo apresenta-se, hoje, como uma aglomeração ilimitada de possibilidades, e tudo se resume ao nível do indivíduo, que sozinho pode – e deve – decidir que opções escolher<sup>277</sup>:

the responsibility for resolving the quandaries generated by vexingly volatile and constantly changing circumstances is shifted onto the shoulders of individuals – who are now expected to be ‘free choosers’ and to bear in full the consequences of their choices. The risks involved in every choice may be produced by forces which transcend the comprehension and capacity to act of the individual, but it is the individual’s lot and duty to pay their price, because there are no authoritatively endorsed recipes which would allow errors to be avoided if they were properly learned and dutifully followed, or which could be blamed in the case of failure.<sup>278</sup>

A privatização e a individuação são, para Bauman, elementos distintivos da Modernidade líquida. A “evaporação” das várias determinantes, que antes ofereciam diretrizes de ação relativamente bem ancoradas, “desamarrou” personalidades, colocando-as perante a “agonia da escolha”<sup>279</sup>. Mediante a liquefação de formas sociais, as quais, na Modernidade sólida, ainda ofereciam um quadro referencial para estratégias de vida pensadas a longo prazo, e que, no entanto, hoje ainda preservam passageiramente a sua forma, torna-se mais difícil desenvolver um plano de vida consistente e coerente. É neste contexto que Bauman enquadra a sua análise das forças de subjetivação e as suas reflexões sobre os estilos de vida na Modernidade tardia<sup>280</sup>.

Como supramencionado, Bauman considera os fenómenos da Modernidade líquida como intimamente relacionados com a transformação da sociedade do tipo capitalista. Bauman baseia, por conseguinte, o seu conceito de sujeito na ideia de partida de “uma transformação epocal” da sociedade do tipo capitalista: desde o capitalismo da produção ao capitalismo do consumo, os quais influem e determinam, perpetuamente, toda a sociedade e os seus indivíduos<sup>281</sup>. Bauman concebe o “trabalho” como o mecanismo central, na Modernidade sólida, da inclusão social, como elemento que une a sociedade, relacionando, entre si, os diferentes mundos de vida (*Lebenswelt*) individuais à racionalidade do sistema. Na Modernidade líquida, tal situação afigura-se

---

277 Bauman, Z.: *Liquid Modernity*. Cambridge, 2000, p.76.

278 Bauman, Z.: *Liquid Times: Living in an Age of Uncertainty*. Cambridge, 2007, p.4.

279 Bauman, Z.: *Flaneure, Spieler und Touristen. Essays zu postmodernen Lebensformen*. Hamburg, 2007, p.15.

280 Bauman, Z.: *Liquid Times: Living in an Age of Uncertainty*. Cambridge, 2007, p.7.

281 Eickelpasch, R./Rademacher, C.: *Identität*. Bielefeld, 2004, p.41.



transposta para a realidade do “consumo” – o que determinou significativamente a ruptura epocal entre a Modernidade sólida e a líquida, tal como entre os novos projetos de identidade e os estilos de vida<sup>282</sup>. Bauman propõe que os membros da Modernidade líquida diferem dos da Modernidade sólida, no sentido em que já não são mais produtores, mas, sim, consumidores<sup>283</sup>. A vida no papel do produtor, em tempos da Modernidade sólida e do capitalismo austero, no qual o homem é procurado como força de trabalho<sup>284</sup>, ainda estava claramente definida por normas. Segundo tal quadro, limites socialmente aceites estabeleciam uma margem de manobra para a avidez e o desejo, bem como um mínimo para as condições de vida; a palavra de ordem consistia em aderir a uma vida numa posição segura entre o mínimo para subsistência, por um lado, e o limite do luxo, pelo outro<sup>285</sup>. No capitalismo clássico de produção, assim entendido por Bauman, os indivíduos detinham uma posição mais ou menos clara, e as condições de trabalho e de vida encontravam-se definidas de forma clara. Disciplina ascética de trabalho e constância, bem como uma ligação a um lugar e a um tempo, delineam os contornos desta fase. Com a liquefação das estruturas sociais e o concomitante desmantelamento desenfreado e sempre progressivo do abarcador sistema de regulação normativa, a vida do produtor encaminhou-se, crescentemente, na direção da do consumidor. Com a desregulamentação, a liberalização e a privatização, as estruturas fixas do capitalismo da produção *liquefizeram-se*, e o indivíduo, nas suas demandas e interesses, tornou-se progressivamente o centro de toda a realidade. O formar-se-a-si-mesmo e a resultante responsabilização pessoal tornaram-se preceito; as condições de vida já não são definidas por meios coletivos e sociais, pois encontram-se desinstitucionalizadas, tornando-se viável que não advenham senão de esforços individuais. Bauman refere-se, assim, aos pensamentos de Pierre Bourdieu, argumentando que a coerção social fora substituída por incentivos; no lugar dos modelos de comportamento violentos e obrigatórios, encontramos-nos perante a sedução da criação de novas necessidades e desejos<sup>286</sup>. O princípio do desejo tomou o lugar da necessidade, sendo rapidamente substituído pelo querer oscilante, pelo “ultimato do

---

282 Bauman, Z.: *Liquid Modernity*. Cambridge, 2000, p.90.

283 Bauman, Z.: *Liquid Modernity*. Cambridge, 2000, p.89. Bauman, Z.: *Liquid life*. Cambridge, 2005, p.28.

284 Bauman, Z.: *Flaneure, Spieler und Touristen. Essays zu postmodernen Lebensformen*. Hamburg, 2007, p. 182.

285 Bauman, Z.: *Liquid Modernity*. Cambridge, 2000, p.93.

286 Bauman, Z.: *Flaneure, Spieler und Touristen. Essays zu postmodernen Lebensformen*. Hamburg, 2007, p.182.

princípio de prazer”<sup>287</sup>. Os meios de comunicação de massas obtêm, neste caso, um novo e tremendo poder para gerar imaginações e fantasias individuais e coletivas<sup>288</sup>. Devido à falta de padrões normativos de orientação, carece-se de diretrizes para uma “conformidade”, substituída pela “adequação situacional”<sup>289</sup>. É importante estar-se preparado, a todo o momento, para aproveitar novas oportunidades e, em particular, desenvolver novos desejos que façam manter o movimento.

No ato de consumir é tentada uma evasão da insegurança geral, no mínimo pelo momento<sup>290</sup>. O valor capital, o movimento em si, é aqui expresso – estar sempre um passo à frente, sempre em corrida (dada a inexistência de destinos reais, a corrida em si preenche essa lacuna) – no “arquétipo” do passeio para compras, do *shopping*, no qual todos os membros da sociedade de consumo participam. Bauman considera que o comportamento do consumidor que olha, observa, toca, pesa, compra para de imediato devolver, é representativo do comportamento do sujeito na era atual.<sup>291</sup> Para Bauman, a eterna busca de novas e melhores ofertas concretiza-se no símbolo da Modernidade líquida, com a sua igualmente eterna ponderação de opções e desejo de possibilidades alternativas. No ato de consumo, no ato de apropriação, poder-se-ia escapar, pelo menos por breves momentos, à incerteza, à insegurança e ao vazio que surgiram com o desmantelamento de todas as estruturas sólidas durante a Modernidade líquida. No entanto, tanto produtos como estruturas sociais têm um prazo de validade: o ato da compra tem de ser repetido constantemente. Mesmo que o consumo fizesse parte da sociedade moderna desde sempre, ele terá evoluído, através dos processos de transformação da Modernidade líquida, de uma *componente* para um *modo de viver* e, através disto, também para um imperativo do presente<sup>292</sup>.

Para Bauman, a individualização caracteriza, de modo indelével, a Modernidade. Com a substituição da determinação heterónoma da ordem “estamental” por uma (“obrigatória”) autodeterminação, o indivíduo da Modernidade líquida encontra-se

---

287 Bauman, Z.: *Flaneure, Spieler und Touristen. Essays zu postmodernen Lebensformen*. Hamburg, 2007, p.92.

288 Bauman, Z.: *Flaneure, Spieler und Touristen. Essays zu postmodernen Lebensformen*. Hamburg, 2007, p.102.

289 Bauman, Z.: *Flaneure, Spieler und Touristen. Essays zu postmodernen Lebensformen*. Hamburg, 2007, p.93.

290 Bauman, Z.: *Flaneure, Spieler und Touristen. Essays zu postmodernen Lebensformen*. Hamburg, 2007, p.98

291 Bauman, Z.: *Flaneure, Spieler und Touristen. Essays zu postmodernen Lebensformen*. Hamburg, 2007, p.88.

292 Blackshaw, T.: *Zygmunt Baumann*. Routledge, London & New York, 2005, p.114.

numa certa forma de liberdade, apresentando-se, igualmente, como o responsável pela configuração da sua vida e da sua identidade. Neste ponto, Bauman sustenta a tese de que a individuação significa *de jure* uma garantia da autonomia – dado que o ser singular na Modernidade líquida, pela libertação das estruturas sociais sólidas, se torna *de jure* num indivíduo –, mas coloca em causa o facto de esta autonomia existir *de facto*<sup>293</sup>. Bauman acrescenta o seu entendimento de autonomia (no que diz respeito ao debate sobre a autonomia individual) à possibilidade de uma autodeterminação, à margem de manobra dada à escolha e ação, em estreita relação com a constituição de si mesmo e da sua vida em geral. Esta foi concedida de modo gradual ou, no mínimo, superficialmente aos indivíduos “libertados” através dos processos acelerados de liquefação. Com base nas suas reflexões, presentes em “*Freedom*”, livro publicado em 1988, Bauman aponta para que, através da libertação de estruturas sociais sólidas, os indivíduos tenham mais liberdade e autonomia na formação da sua identidade e do seu modo de viver do que alguma vez tiveram. Como já foi referido, o sujeito da Modernidade líquida tem à sua disposição vários estilos de vida. A figura do consumidor é o autónomo ator de consumo, pois tem liberdade de escolha. Porém, ao incremento da liberdade opõe-se simultaneamente o facto de que não existe a opção de não participar no “jogo” da liberdade de escolha individual – tendo em conta a influência de mecanismos sobre os quais o ser singular não possui controlo. A individuação enquanto destino não constitui uma escolha livre; e assim, concomitantemente à aquisição de liberdade, advém uma tendência à imposição e à orientação independentes num mundo sem marcos de referência fixos<sup>294</sup>. É nestes moldes que Bauman desenvolve as suas reflexões sobre a ambivalência da autonomia do sujeito na Modernidade líquida.

Segundo Bauman, a libertação está no topo da hierarquia dos valores da humanidade moderna. O objetivo central da Modernidade consiste em desenvolver uma vida autónoma e autodeterminada<sup>295</sup>. Bauman, partindo das posições de Émile Durkheim, observa que não é possível obter liberdade lutando continuamente contra a sociedade, mas, sim, e de uma certa forma, submetendo-se a ela<sup>296</sup>. Neste sentido,

293 Bauman, Z.: *Freedom*. Milton Keynes, 2003, p.43.

294 Bauman, Z.: *Freedom*. Milton Keynes, 2003, p.45.

295 Libertar-se com o objetivo de se autodeterminar, em combinação com a possibilidade de poder escolher uma identidade livremente, ter a liberdade de agir e ser capaz de definir o próprio modo de viver é, neste contexto, posto em paralelo com a busca pela autonomia. (cf. Bauman, Z.: *Freedom*. Milton Keynes, 2003, p.25.)

296 Kron, T./Reddig, M.: *Der Zwang zur Moral und die Dimension moralischer Autonomie bei Durkheim*. Wiesbaden. 2003, p.180.

Bauman considera que o abrigo dado pela sociedade pode ajudar a encontrar a libertação nesta dependência, referindo-se a Durkheim<sup>297</sup>. Como já foi esclarecido antes, a autonomia consiste para se autoconceber sempre de forma relativa, pois o ser singular nunca poderá estar consumadamente livre do seu contexto histórico e social. A autonomia, neste ponto vista, só pode ser adquirida em toda a sua completude no quadro do contexto social, numa certa forma de “submissão” e ao abrigo da sociedade. Como resultado dos processos de liquefação e das consequentes individuações, privatizações e fragmentações, o ser humano separou-se da sociedade, constata Bauman<sup>298</sup>. O ser singular conquistou todas as liberdades concebíveis – no entanto, a tarefa de se libertar foi cumprida somente porque ocorrera no contexto do grande todo social<sup>299</sup>. A partir disto, formou-se um abismo entre a individualidade como destino e a individualidade prática e real como autoafirmação<sup>300</sup>. Bauman prossegue declarando que a capacidade de autoafirmação dos seres humanos individualizados raramente é suficiente para uma autoconstituição, o que, ao mesmo tempo, implica a liberdade ilimitada a par com uma “impotência” do ser singular perante ela<sup>301</sup>. Passou o tempo em que a esfera do público se submetia à do privado. O poder agora publicamente exposto e a liberdade condicionada do indivíduo ameaçam, com a presente dominação do privado sobre o público, a impotência prática da liberdade que se alcançou. Apesar de o poder público ter perdido muito das suas qualidades negativas, também desapareceram dele as suas “forças criadoras positivas”<sup>302</sup>. Assim, segundo Bauman, o “grande abismo entre o direito à autodeterminação e a possibilidade de controlar as condições sociais que permitem ou impedem essa autodeterminação” representa a “principal contradição da Modernidade líquida”<sup>303</sup>. Esta ambivalência da autonomia passou, como muitas outras coisas, da esfera pública para a esfera privada e deve ser digerida individualmente – todavia, assinala Bauman, os indivíduos não estão ainda à altura desta tarefa<sup>304</sup>:

there is a wide and growing gap between the condition of individuals de jure and their chances to become individuals de facto – that is, to gain control over their fate and make

---

297 Bauman, Z.: *Freedom*. Milton Keynes, 2003, p.29.

298 Neste contexto, Bauman também se refere à “única forma” remanescente de "comunitarização": a separação conjunta daquilo que é estranho, as inquietações e medos comuns, ou o ódio compartilhado. (Bauman, Z.: *Freedom*. Milton Keynes, 2003, p.49.)

299 Bauman, Z.: *Freedom*. Milton Keynes, 2003, p.32.

300 Bauman, Z.: *Freedom*. Milton Keynes, 2003, p.46.

301 Bauman, Z.: *Freedom*. Milton Keynes, 2003, p.46.

302 Bauman, Z.: *Freedom*. Milton Keynes, 2003, p.65.

303 Bauman, Z.: *Freedom*. Milton Keynes, 2003, p.50.

304 Bauman, Z.: *Freedom*. Milton Keynes, 2003, p.50.

the choices they truly desire.<sup>305</sup>

O sujeito da Modernidade líquida dispõe apenas de uma autonomia *de jure*. Como não possui “recursos suficientes” para se autoafirmar, a autonomia *de facto* permanece por atingir. Bauman classifica a autonomia individual nos tempos da Modernidade líquida como *ambivalente*. Esta ambivalência alimenta-se da diversidade de opções oferecidas pela Modernidade líquida: com o incremento excessivo de possibilidades também crescem as possibilidades de decisão, a clareza torna-se obsoleta e os pontos de referência fixos – os parâmetros que poderiam avaliar uma decisão como “boa” ou “certa” escasseiam. A consciência de que se poderia ter decidido e escolhido de um modo diferente torna-se mais aguda e faz com que se concretize o perigo de fragmentação<sup>306</sup>. A identificação de si mesmo, agora uma tarefa individual, abarca efeitos colaterais disruptivos, permanecendo, contudo, inevitável, pois o incremento na liberdade não a isenta da agonia da escolha e da responsabilidade<sup>307</sup>. O sujeito libertado da Modernidade líquida enfrenta, por um lado, um enorme incremento de autonomia através do ganho de liberdade de escolha individual; mas, por outro lado, o mesmo sujeito encontra-se exposto à inescapável compulsão dos mecanismos de volatilização social. A estes processos, o perder das certezas tradicionais e a emergência do medo e da desorientação, reagiu-se procurando incansável e coercivamente o consumo e o prazer<sup>308</sup>. Na busca de um novo sentido num mundo em que nada é mais predeterminado, o mercado do consumo é o novo “mercado de significado”. Face à sobrecarga do mundo desregulamentado, os indivíduos entregam-se ao mercado do consumo como poder heterónimo que mina permanentemente o exercício da autonomia e impede os seres humanos de controlarem as suas próprias vidas<sup>309</sup>. A liberdade reduz-se, por conseguinte, à liberdade de consumir; os indivíduos aparentemente libertados, estão sujeitos às restrições do consumo e do mercado. Relativamente a tal, Bauman escreve:

the mobility and the flexibility of identification which characterize the ‘shopping around’ type of life are not so much vehicles of emancipation as the instruments of the redistribution of freedoms. They are for that reason mixed blessings – enticing and desired as much as repelling and feared, and arousing most contradictory sentiments. They are

---

305 Bauman, Z.: *Liquid Modernity*. Cambridge, 2000, p.39.

306 Junge, M.: *Ambivalente Autonomie*. Münster, 2004, p.143.

307 Bauman, Z.: *Liquid Times: Living in an Age of Uncertainty*. Cambridge, 2007, p.185.

308 Bauman, Z.: *Liquid Times: Living in an Age of Uncertainty*. Cambridge, 2007, p.186.

309 Eickelpasch, R./Rademacher, C.: *Identität*. Bielefeld, 2004, p.44.

highly ambivalent values which tend to generate incoherent and quasi-neurotic reactions.<sup>310</sup>

O leque de possibilidades criado pela liquefação dos vínculos tradicionais é, assim, integrado diretamente em mecanismos de mercado e, deste modo, novamente empregue por um *poder estranho*<sup>311</sup>. Perante a autonomia ambivalente do sujeito da Modernidade líquida, Bauman sublinha o papel da *teoria crítica* para a real e, até então, inatingida libertação do indivíduo<sup>312</sup>. Como já foi mencionado, Bauman concebe o caminho para a libertação do homem mediante a imagem de uma “ponte sobre o abismo entre a realidade do indivíduo *de jure* e as perspectivas para uma individualidade *de facto*”<sup>313</sup>, o que pode ser alcançado pela ressuscitação da existência enquanto cidadão. Mostrar este abismo e revelar como se constrói sobre ele uma ponte, que garanta “a reapropriação coletiva de um projeto privatizado e utópico de ‘life-politics’ individualizadas”<sup>314</sup> constitui, para Bauman, a tarefa da teoria crítica. Através da demissão da política como instrumento regulador, controlador e de exercício de poder, os problemas, resultantes das tentativas de desenvolver indivíduos *de facto*, cresceram de um modo geral<sup>315</sup>.

If the old objective of critical theory – human emancipation – means anything today, it means to reconnect the two edges of the abyss which has opened between the reality of the individual *de jure* and the prospects of the individual *de facto*. And individuals who relearned forgotten citizen skills and reappropriated lost citizen tools are the only builders up to the task of this particular bridge building.<sup>316</sup>

---

310 Bauman, Z.: *Liquid Modernity*. Cambridge, 2000, p.90.

311 Eickelpasch, R./Rademacher, C.: *Identität*. Bielefeld, 2004, p.45.

312 Bauman, Z.: *Freedom*. Milton Keynes, 2003, pp.50, 248.

313 Bauman, Z.: *Freedom*. Milton Keynes, 2003, p.54.

314 Bauman, Z.: *Freedom*. Milton Keynes, 2003, p.65

315 Bauman, Z.: *Freedom*. Milton Keynes, 2003, pp.53, 64.

316 Bauman, Z.: *Liquid Modernity*. Cambridge, 2000, p.41.

„The need in thinking is what makes us think, said Adorno. His Negative Dialectics, that long and tortuous exploration of the ways of being human in a world inhospitable to humanity, ends with this biting, yet ultimately empty phrase: after hundreds of pages, nothing has been explained, no mystery cracked, no reassurance given. The secret of being human remains as impenetrable as it had been at the beginning of the journey. Thinking makes us human, but it is being human that makes us think. Thinking cannot be explained; but it needs no explanation. Thinking needs no justification; but it would not be justified even if one tried. This predicament is, Adorno would tell us again and again, neither a sign of the thought’s weakness nor the badge of the thinking person’s shame. If anything, the opposite is true. Under Adorno’s pen, the grim necessity turns into a privilege. The less a thought can be explained in terms familiar and making sense to the men and women immersed in their daily pursuit of survival, the nearer it comes to the standards of humanity; the less it can be justified in terms of tangible gains and uses or the price-tag attached to it in the superstore or at stock-exchange, the higher is its humanizing worth. It is the active search for market value, and the urge for immediate consumption, that threaten the genuine value of thought. ‘No thought is immune’, writes Adorno, against communication, and to utter it in the wrong place and in wrong agreement is enough to undermine its truth. ... For the intellectual, inviolable isolation is now the only way of showing some measure of solidarity.... The detached observer is as

---

much entangled as the active participant; the only advantage of the former is insight into his entanglement, and the infinitesimal freedom that lies in knowledge as such. It will become clear that the insight is the beginning of freedom once we remember that ‘to a subject that acts naïvely ... its own conditioning is nontransparent’, and that the non-transparency of conditioning is itself the warrant for perpetual naïvety. Just as the thought needs nothing but itself to self-perpetuate, so the naïvety is self-sufficient; as long as it is not disturbed by insight, it will keep its own conditioning intact. ‘Not disturbed’; indeed, the entry of insight is hardly ever welcomed by those who have grown used to living without it as the sweet prospect of liberation. The innocence of naïvety makes even the most turbulent and treacherous condition look familiar and therefore secure, and any insight into its precarious scaffolding is the portent of non-confidence, doubt and insecurity, which few people would greet with joyful anticipation. It seems that, for Adorno, that widespread resentment to insight is for the better, though it does not augur an easy ride. The unfreedom of the naïve is the freedom of the thinking person. It makes the ‘inviolable isolation’ that much easier.“ Bauman, Z.: *Liquid Modernity*. Cambridge, 2000, p.42.

## 2.4. | O pensamento filosófico-social de Hartmut Rosa: o conceito de *aceleração*

*A quem perguntar pelo movens da típica aceleração da Modernidade será chamado a atenção para o mecanismo do acoplamento por reação, que o sociólogo americano Robert Merton, apoiando-se numa passagem conhecida do Novo Testamento, propôs que se formulasse como “efeito Mateus”. Nas palavras de Jesus – “(...) a quem tem, mais será dado, e terá em grande quantidade. Mas a quem não tem, até o que tem lhe será tirado” (Mateus 25:29) – é antecipada, de uma maneira intuitiva, a lógica do campo de atividade do acoplamento por reação numa maneira auto-amplificada. Efeitos deste tipo imprimem nas típicas modernizações a forma do circulus virtuosus [...] Podem observar-se processos análogos no campo de ação dos acoplamentos por reação positivas, normalmente denominado “economia”. Também nele se ativou, a partir dos séculos XIV e XV, um circulus virtuosus poderoso. A este se deve que da união do crédito ao talento – este último entendido num sentido moderno – surgissem grandes fortunas e que a partir de modestos capitais iniciais crescessem empresas de alcance mundial. Certamente, também nesta parte do mundo, tal como na China clássica, a dinâmica autopotenciadora da arte económica da direção de empresas teria estagnado num nível de uma economia manufatureira desenvolvida, se não tivesse no virar do século XVII para o XVIII ligado com uma dimensão impulsionado adicional de processos autopotenciadores. Estamos habituados a designar esta esfera com nomes sumários como “construção de máquinas”, ou “engenharia”; e quem se quiser manter neste assunto irrefletidamente, pode chamar-lhe apenas “tecnologia”. A estreita aliança entre o segundo e o terceiro circulus virtuosus, isto é, entre a economia impelida pelos juro e a construção de máquinas impelida pela inovação, resultou no monstro dinâmico que, devido a uma preguiça de espírito praticada desde o século XIX, ainda se designa com o termo “capitalismo” - embora, se se tivesse tratado de nominalizações verdadeiras, deveria ter-se chamado desde o princípio “creditismo” ou “intervencionismo”. Schumpeter referiu este monstro que se gera a si mesmo ao escrever, em 1912, uma frase aparentemente inofensiva, mas, na verdade, abismal: “O desenvolvimento gera sempre mais desenvolvimento.*

Peter Sloterdijk, *O que aconteceu no séc. XX?*

*Prevê-se há muito tempo que a linha da frente das futuras lutas culturais nos Estados industrializados ocidentais se estenderá entre os aceleradores do capitalismo digital e os seus desaceleradores. Não é necessário ser-se profeta para ver que os aceleradores estão favorecidos. Eles aliam-se à dinâmica tecnológica e aos princípios básicos da vida económica; o Homo technicus e o Homo oeconomicus mantêm-se predominantes.*

Rüdiger Safranski, *Tempo*

O ponto de partida das reflexões de Hartmut Rosa consiste na experiência do tempo na Modernidade. Segundo Rosa, a aceleração, enquanto tal, não traduz propriamente algo de novo; tal realidade poderá ser apreciada como uma parte constituinte das sociedades modernas<sup>317</sup>. Com efeito, Rosa pretende debruçar-se sobre aquilo que é essencialmente novo na *modernidade tardia*: a saber, “a sensação; ou

317 Rosa, H.: *Beschleunigung. Die Veränderungen der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a. M., 2005, p.39.



melhor, a convicção (...) de que foi o próprio tempo que se desfez”<sup>318</sup>. Segundo Rosa, é distintivo da Modernidade que as estruturas temporais se alterem e que tal tenha consequências, de longo alcance, no âmbito de todo o “projeto da Modernidade” e do seu objetivo central de configuração de uma vida autónoma. Uma característica determinante da experiência básica da modernidade tardia consiste no facto de diversas realidades se encontrarem sob efeito da mobilização e da aceleração, o que, por conseguinte, conduz a que as experiências do passado e as experiências do presente já não sejam indicadores fiáveis de um futuro, que assim se torna cada vez mais imprevisível<sup>319</sup>. Segundo Rosa, torna-se como que impercetível, devido aos elevados níveis de aceleração e de mudança, o delineamento de uma direção, de um movimento orientado<sup>320</sup>. Além disso, a experiência contraditória do tempo moderno encontra expressão na vaga percepção de que o tempo se está a tornar cada vez mais escasso, apesar de nos encontrarmos, continuamente, a desenvolver cada vez mais técnicas de o economizar<sup>321</sup>.

Segundo Rosa, as sociedades modernas necessitam de mudança, crescimento, aceleração, “incremento”<sup>322</sup> (*Steigerung*), já que existem apenas dentro de um certo dinamismo<sup>323</sup>. De acordo com o filósofo, tais sociedades só se podem *estabilizar dinamicamente*, sofrendo, estruturalmente, um “incremento” (*Steigerung*) contínuo por meio de aceleração, do crescimento e de intensificação da inovação<sup>324</sup>. Tal situação

---

318 Rosa, H.: *Beschleunigung. Die Veränderungen der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a. M., 2005, p.39.

319 Segundo Koselleck: “O moderno é, por outro lado, a mudança que cria uma nova experiência do tempo, modificando tudo muito mais rapidamente do que até então teria sido vivido. Através de intervalos de tempo mais curtos entra no quotidiano dos afetados uma componente de estranheza, não dedutível de qualquer anterior vivência: isto distingue a experiência da aceleração...são articulados ritmos e andamentos de tempo que já não podem ser derivados de tempo natural ou ordem geracional.” Koselleck, R.: *Fortschritt und Beschleunigung: Zur Utopie der Aufklärung*. In: *Der Traum der Vernunft. Vom Elend der Aufklärung*. Darmstadt/ Neuwied, 1985, p.78.

320 Rosa, H.: *Beschleunigung. Die Veränderungen der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a. M., 2005, p.40.

321 Rosa, H.: *Beschleunigung. Die Veränderungen der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a. M., 2005, p.43.

322 *Steigerung*: “Incremento de quantidade”

323 Rosa, H.: *Beschleunigung. Die Veränderungen der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a. M., 2005, pp.44,71.

324 “No meu livro sobre a aceleração tentei mostrar que as tendências das mudanças identificadas e caracterizadas se reúnem sistematicamente e sem contestação sob um único conceito, o da aceleração social, sendo que o âmago da Modernidade, ou da “modernização”, pode consistir num processo prolongado de dinamização (ou de “movimentação cada vez mais veloz” (“*schneller-in-Bewegung-Setzens*”) das relações materiais, sociais e mentais (*geistig*). De importância crucial, no entanto, é que a lógica intrínseca da dinamização – diferente da fórmula proposta pelo projeto da Modernidade - se tornou ela própria uma compulsão estrutural. As sociedades modernas são caracterizadas por só ser capazes de estabilizar e reproduzir as suas partes integrantes e a sua estrutura social de forma dinâmica; ganham estabilidade no e através do movimento, e este pode ser, mais precisamente, encarado como um

produz, não apenas uma tendência galopante temporal, espacial, tecnológica e económica, mas também conduz a que a energia cinética<sup>325</sup> e ou a “energia de transformação” da sociedade se mantenha a um nível muito alto<sup>326</sup>. Não obstante, a aceleração e o “incremento” tornam-se problemáticos quando atingem um ritmo cujos efeitos são de natureza *dessincronica*. Se houver aceleração dentro das partes integrantes da sociedade, os correspondentes incrementos de ritmo também deverão ser aplicados noutras áreas – em caso contrário, ocorrerá uma dessincronização; deste modo, os processos, os sistemas ou os indivíduos não acompanham este passo acelerado<sup>327</sup>. É precisamente neste limiar do arrebatamento da capacidade de adaptação pelas taxas de aceleração e incremento da mobilização que Rosa encontra a rutura no desenvolvimento da Modernidade entre a Modernidade clássica e a tardia<sup>328</sup>. Também outros autores, entre os quais Zygmunt Bauman, reconhecem esta mudança social na Modernidade, que poderá promover, segundo Keupp, uma desconstrução do tipo ideal (*Idealtyp*) positivo do ser humano autónomo e moderno e do ambiente onde vive<sup>329</sup>. Rosa procura o cerne destes fenómenos da Modernidade tardia, encontrando-os na roda da aceleração desta era, na velocidade que o indivíduo e os Estados-nação já quase não conseguem acompanhar<sup>330</sup>. A conjectura de Rosa sobre a rutura epocal, postulada dentro

---

“incremento” (*Steigerung*). De um ponto de vista estrutural, uma sociedade pode chamar-se “moderna” se (e apenas) se deixar estabilizar de forma dinâmica, se ela depende portanto sistematicamente do crescimento, do intensificação da inovação e da aceleração para manter e reproduzir a sua estrutura. Compreende-se esta tríade constituída pela aceleração, pelo crescimento, e pela intensificação da inovação como um processo de dinamização único, que, por sua vez, se traduz em “incremento” (de quantidade) por unidade de tempo. Esta definição de aceleração é a base da minha teoria da aceleração.” (Rosa, H.: *Ressonanz*. Berlin, 2016, pp.673-674.)

325 Segundo Peter Sloterdijk, o “projeto da Modernidade” poderia fundar-se numa “utopia cinética”, cujo conceito básico é o “progresso”, diz respeito à extensão e dissolução do movimento humano. (cf. Sloterdijk, P.: *A Mobilização Infinita*. Trad. Paulo Osório de Castro. Lisboa, 2002.)

326 “Existe a crença de que a maneira como o sujeito moderno experiencia o mundo e se movimenta nele é ditada essencialmente pela lógica de “incremento” da sociedade moderna. A característica desta sociedade é o facto de que se deixa apenas estabilizar *de forma dinâmica*, o que significa que ela não só depende (em situações especiais) contingente, mas também estrutural e prolongadamente do crescimento, da intensificação da inovação e da aceleração para preservar e reproduzir as suas condições estruturais. Isto leva a uma dinâmica perpétua (e, portanto, ao mesmo tempo uma des-ontologização) das relações modernas com o mundo: a relação do sujeito moderno com o mundo das coisas, o mundo social e consigo mesmo é determinado por o facto que estes munos encontram se numa mudança constante e numa aceleração semore mais veloz. O sistema económico dominante da Modernidade é, sem qualquer dúvida, de importância elementar para as forças de dinamização e intensificação que penetram as formas e esferas dos relacionamentos modernos s com o mundo. Não só Karl Marx, mas também o seu antípoda sociológico Max Weber, chamou a atenção para este facto ...”. (Rosa, H.: *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung*. Frankfurt, 2012, pp.13-14.)

327 Rosa, H.: *Beschleunigung. Die Veränderungen der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a. M., 2005, p.44.

328 Rosa, H.: *Beschleunigung. Die Veränderungen der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a. M., 2005, p.44.

329 Keupp, H.: *Identitätskonstruktionen*. Reinbeck, 2006, p. 17.

330 Rosa, H.: *Beschleunigung. Die Veränderungen der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a. M., 2005, p.48. Rosa, H./Strecker, D. /Streckmann, A.: *Soziologische Theorien*. Konstanz, 2007, p.221.

de uma construção teoricamente fundamentada, empiricamente compatível e diacronicamente diferenciada, dita “que a aceleração social inerente à Modernidade supera, na Modernidade tardia, um ponto crítico, além do qual a reivindicação por sincronização e integração sociais já não se mantém”<sup>331</sup>.

Rosa define a aceleração, tal como modificada pela física newtoniana, como “um incremento de quantidade por unidade de tempo”<sup>332</sup> ou, noutras palavras, como a “redução do quantum de tempo por quantum fixo de quantidade”<sup>333</sup>. Para Rosa, o termo “quantidade” apresenta-se usado numa infinidade de áreas e processos diferentes; por exemplo, na distância percorrida, no número de caracteres comunicados, nos bens produzidos, e também na troca de parceiros, no número de locais de trabalho e nos “episódios da ação por unidade de tempo”<sup>334</sup>. Quanto mais se comunicar, produzir ou viver por unidade de tempo, tanto maior será, por consequência, a aceleração<sup>335</sup>. Segundo Rosa, a aceleração social, divide-se, por sua vez, em áreas analiticamente independentes; em dimensões que, na sua interação, justificam a progressiva dinamização da Modernidade. “A forma mais óbvia e importante da aceleração moderna” é a dimensão da aceleração tecnológica, que visa a aceleração de processos em vista de fins<sup>336</sup>.

A forma mais visível e consequente de aceleração moderna consiste na aceleração técnica intencional e, sobretudo, na aceleração tecnológica (i.e. mecânica) dos processos com vista a fins. Paradigmáticos são, então, os processos do transporte, da comunicação e da produção (de bens e serviços). Este tipo de aceleração é a mais fácil de medir e de demonstrar. A história da aceleração da velocidade do movimento – desde a sociedade pré-moderna e pré-industrial até ao presente; portanto, desde a jornada a pé, depois a cavalo, a barco a vapor, a comboio, a automóvel e finalmente de avião, e até à nave espacial – é a todos familiar e está bem documentada<sup>337</sup>, sendo já

---

331 Rosa, H.: *Beschleunigung. Die Veränderungen der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a. M., 2005, p.49.

332 Rosa, H.: *Beschleunigung. Die Veränderungen der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a. M., 2005, p.115.

333 Rosa, H.: *Dynamisierung und Erstarrung in der modernen Gesellschaft*. Berlin, 2010, p.285.

334 Rosa, H.: *Beschleunigung. Die Veränderungen der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a. M., 2005, p.115.

335 Rosa, H.: *Beschleunigung. Die Veränderungen der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a. M., 2005, p.115.

336 Rosa, H.: *Beschleunigung. Die Veränderungen der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a. M., 2005, p.11.

337 Sobre a história da aceleração tecnológica, consultar: Virilio, P.: *Geschwindigkeit und Politik*. Berlin, 1980; Virilio, P.: *Military Space*. In: Derian, J. D. (ed.), *The Virilio Reader*, Oxford, 1998.

tratada por Virilio. Contudo, Rosa critica a abordagem de Virilio pelo facto de esta conceber a aceleração como uma aceleração de pendur predominantemente tecnológico<sup>338</sup>, não considerando outros aspetos analiticamente independentes, tais como o da “aceleração da mudança social” e da “aceleração do ritmo individual de vida”, para além de não explorar suficientemente a base económica (capitalista) da temática da aceleração<sup>339</sup>.

O sistema da economia capitalista une a aceleração e o incremento quantitativo (ou a aceleração ao serviço do “incremento”) e combina-os, segundo Rosa, numa lógica de ação conjunta<sup>340</sup>. Ao dissolver o vínculo clássico e “natural”, entre a produção e a satisfação de necessidades (ou da procura), reconfigurando a economia numa lógica de utilização de capital, ou, então, na produção de mais-valias – isto é, ao libertar a produção da procura (tradicionalmente determinada) –, é colocada em movimento uma dinâmica que supera todas as barreiras e obstáculos de uma economia, focando a satisfação de necessidades (ou da procura). Esta dinâmica faz com que o aumento de produção e de produtividade, bem como a demanda de vantagens e eficiência temporais, se tornem princípios imperativos inevitáveis de uma produção autonomizada que fabrica “necessidades” respetivas em simultâneo<sup>341</sup>. O conceito de tempo utilizado na sociedade moderna é, segundo Rosa, formulado e moldado decisivamente pela “coisificação” do tempo (caracterizada pelo processo de produção capitalista), isto é, pela sua transformação num bem racionável e escasso no que concerne à sua eficiência, o que

---

338 Como Virilio, também Maurizio Ferraris vê uma conexão entre a guerra e a tecnologização mobilizada moderna na área dos meios de comunicação: “Para realizar a mobilização total não é necessário (como até é tecnicamente possível) dispor de apps que digam onde estás, basta simplesmente a combinação de um sistema de trabalhos flexíveis com um aparato de responsabilização que te alcança em toda a parte atribuindo-te as tarefas. E de um sistema de obrigações que se tornam perentórias apenas pelo facto de serem tecnicamente possíveis. O imperativo técnico vira assim ao contrário o moral: “se podes, deves”. A radicalização militar dos tempos do trabalho (em particular a solicitação de disponibilidade a qualquer hora, que faz desaparecer o carácter próprio da vida civil) pode ser pensada somente à luz da nova responsabilidade da chamada. Estamos todos em movimento, seguimos todos as ordens, não há distinção entre vida privada e vida pública, entre vida civil e vida militar. Aquilo que queria sugerir é que (geralmente) não estamos em guerra, mas estamos militarizados, e que isto é o carácter original introduzido pela chamada.” Ferraris, M.: *Mobilização Total*. Trad. Alberto Romele / João Rebalde. Lisboa, 2018, p.55.

339 Rosa, H.: *Beschleunigung. Die Veränderungen der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a. M., 2005, p.103.

340 Rosa, H.: *Beschleunigung. Die Veränderungen der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a. M., 2005, p.257.

341 Rosa, H.: *Beschleunigung. Die Veränderungen der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a. M., 2005, p.262.

origina que o tempo seja experienciado como uma entidade linear, sem qualidade e abstrata<sup>342</sup>.

Segundo Rosa, a economia capitalista baseia-se, constitutivamente, entre outras coisas, na aquisição e na exploração da vantagem temporal<sup>343</sup>, de tal modo que, no interior deste sistema económico, o dito de Marx de que “toda a economia é uma economia de tempo”<sup>344</sup> se afigura concretizado de uma maneira muito específica. Seguindo a análise sugerida por Marx, o *tempo de trabalho*, em primeiro lugar, constitui imediatamente um fator de produção decisivo, isto é, um fator de produção de valor, pois transforma tempo em valor através do trabalho<sup>345</sup>. Na medida em que o valor de troca de mercadorias é estipulado pelo tempo de trabalho, o tempo que se poupa a produzir pode ser diretamente traduzido em lucro (relativo): aqueles que são capazes de produzir em menos tempo, ou seja, permanecer abaixo do tempo médio de trabalho necessário para a produção de uma mercadoria, geram lucros potencialmente maiores e aumentam, assim, a “mais-valia” do trabalho (ou seja, a proporção entre trabalho “necessário” – e, assim, trabalho pago – e “trabalho mais-valioso”, tomados no âmbito de um dia de trabalho, muda em favor do último)<sup>346</sup>. O incremento da *produtividade*, diretamente definível por *aumento de produção de output por unidade de tempo* (por hora de trabalho), ou por *aceleração*, cria vantagens competitivas – contudo, apenas até a concorrência copiar o processo e reduzir as horas de trabalho necessárias para um novo nível, iniciando assim uma espiral de aceleração potencialmente infinita<sup>347</sup>. A aceleração da produção – por exemplo, através da intensificação ou “condensação” do trabalho – torna-se, assim, enquanto consequência do princípio da competição, um elemento fundamental da economia capitalista. Tal também significa que o desenvolvimento e a exploração de vantagens temporais na introdução de novas tecnologias de produção, ou de novos produtos, são de importância fundamental na luta competitiva (de sobrevivência no mercado) do fabrico de “lucros-extra”, ou seja, na possibilidade de vender produtos, num curto espaço de tempo, a um preço

---

342 Rosa, H.: *Beschleunigung. Die Veränderungen der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a. M., 2005, p.263.

343 Rosa, H.: *Beschleunigung. Die Veränderungen der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a. M., 2005, p.259.

344 Marx, K.: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. In Marx, K./Engels, F. *Werke*, vol.42, Berlin, 1983, p.105 *apud* Rosa, H.: *Beschleunigung. Die Veränderungen der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a. M., 2005, p.265.

345 Schlote, A.: *Widerspruch sozialer Zeit*. Opladen, 1996, p.66.

346 Rosa, H.: *Beschleunigung. Die Veränderungen der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a. M., 2005, p.260.

347 Schlote, A.: *Widerspruch sozialer Zeit*. Opladen, 1996, p.66.

significativamente mais alto do que os custos de produção, ou de os produzir abaixo do valor de mercado *antes que a concorrência ganhe terreno novamente*. A aceleração dos “*ciclos de inovação*” e do progresso tecnológico, bem como o encurtamento dos “*ciclos de vida dos produtos*”, estão, de acordo com Rosa, enraizadas no sistema<sup>348</sup>.

Significativo para o vínculo entre a economia capitalista e a dinâmica de aceleração da Modernidade é a circunstância de que a aceleração da produção resultante da economia do tempo capitalista exige uma aceleração simultânea da *distribuição* (pelo menos, se a possibilidade de abrir novos mercados está esgotada) e *do ato de consumo*. De facto, o ritmo do processo da utilização de capital depende, decisivamente, da velocidade da sua circulação, isto é, especialmente do transporte, do armazenamento, da distribuição e venda de bens e da aquisição de matérias-primas; como neste caso não se cria qualquer valor, atrasa-se a concretização de mais-valias, e o tempo de circulação traduz-se, de acordo com Marx, num “tempo de desvalorização”<sup>349</sup> – a compulsão para acelerar constitui-se como uma nova premência. De particular interesse para a evolução da dinâmica moderna de aceleração é o facto de que, do ponto de vista histórico, a aceleração impulsionada pela lógica da utilização de capital não começou no setor da produção, mas no setor da distribuição ou no da circulação: a partir do século XVII, o transporte e a comunicação aceleraram-se notavelmente, muito antes das grandes inovações tecnológicas que culminaram na aceleração dos processos de produção. A principal razão para tal situação deve-se ao facto de que, nos séculos XVI e XVII, o capital se acumulara primeiro nas áreas do comércio e nas da circulação, supondo um aumento na rotatividade dos produtos, pois a subsistência e o corporativismo no setor de produção impediam inicialmente tal desenvolvimento<sup>350</sup>. A aceleração do comércio e do transporte foi, portanto, historicamente precedida pela aceleração da produção, que atingiu um clímax dramático na Revolução Industrial<sup>351</sup>.

O incremento da aceleração de capital e de mercadorias por unidade de tempo tem como correlativo economicamente irrefutável um aumento na taxa de consumo por unidade de tempo, correspondente a um aumento na taxa de produção, pois é somente no ato de consumo que a mais-valia é *concretizada*. A economia capitalista do tempo

---

348 Garhammer, M.: *Wie Europäer ihre Zeit nutzen*. Berlin, 1999, p.79.

349 Marx, K.: *Das Kapital*, Stuttgart, 1957, p.458 *apud* Rosa, H.: *Beschleunigung*. Frankfurt a.M., 2005, p. 262; Schlote, A.: *Widerspruch sozialer Zeit*. Opladen, 1996, p.72.

350 Richter, G.: *Die lineare Zeit*. Hamburg, 1991, p.27.

351 Rosa, H.: *Beschleunigung. Die Veränderungen der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a. M., 2005, p.260.

*impõe* um aumento na intensidade de consumo, correspondente ao processo de produção, e, segundo Rosa, pode “desmascarar” o aumento do ritmo de vida definido por um aumento do número de episódios de ação ou de experiência por unidade de tempo como uma “*necessidade económica*”<sup>352</sup>. É significativo, do ponto de vista económico, que um dos problemas de base de uma economia capitalista não seja apenas um problema de distribuição, mas antes da manutenção da circulação acelerada e dinamizada<sup>353</sup>. Naturalmente, esta necessidade sistémica não pode explicar a intensificação correspondente do ritmo de vida na esfera do consumo: ninguém é forçado, por razões económicas, a aumentar o “número de ações de satisfação de necessidades por unidade de tempo”<sup>354</sup> e, com isto, a “averiguar qual o valor do tempo próprio nos escalões do incremento”. Que o sujeito na sociedade moderna tenda a valorizar assim o tempo, não é nem antropologicamente predeterminado, como Linder assume<sup>355</sup>, nem tão simplesmente proveniente da necessidade económica, como Scharf sugere<sup>356</sup>; torna-se necessária uma outra explicação, segundo Rosa, acerca de uma reconstrução dos fundamentos culturais das orientações das ações individuais, características da Modernidade.

No curso da industrialização, a compulsão de usar os recursos do tempo – resultantes de uma economia capitalista *do tempo* – teve um impacto maciço e generalizado na forma e na substância das práticas, perceções e orientações do tempo predominantes entre a população trabalhadora. Essa mudança foi acompanhada por duras lutas sociais e, muitas das vezes, levadas a cabo por todos os meios de pressão externa<sup>357</sup>.

O tempo usado no trabalho assalariado passou a medir-se pelo trabalhar do relógio mecânico e desligou-se dos *ritmos da natureza* estruturais da vida social dos anteriores séculos, senão dos milénios anteriores. Os dias, as estações ou as condições climáticas já não desempenham praticamente nenhum papel na produção industrial. De uma maneira particularmente drástica, esta dissociação manifesta-se no trabalho por turnos. É, sublinha Marx, uma consequência natural do facto de o tempo linear, no

---

352 Rosa, H.: *Beschleunigung. Die Veränderungen der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a. M., 2005, p.262.

353 Rosa, H.: *Beschleunigung. Die Veränderungen der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a. M., 2005, p.263.

354 Scharf, G.: *Zeit und Kapitalismus*. Frankfurt a.M., 1988, p.157.

355 Linder, S.: *The Harried Leisure Class*. New York, 1970, p.77.

356 Scharf, G.: *Zeit und Kapitalismus*. Frankfurt a.M., 1988, p.168.

357Thompson, E.: *Zeit, Arbeitsdisziplin und Industriekapitalismus*. Frankfurt a.M., 1980.

âmbito da economia capitalista moderna, permanecer *sem qualidade*, progredindo dia e noite, no verão e no inverno, de forma linear e na mesma proporção – segundo tal conceção, poder-se-ia afirmar que uma hora durante qual as máquinas estão paradas e não se trabalha, nem se transporta, nem se vende equivale a “uma hora economicamente perdida”<sup>358</sup>. O processo, até hoje em progressão, da dissolução dos primeiros *ritmos naturais* e, mais tarde, dos novos *ritmos sociais coletivos* adquiridos, tanto de produção, como de circulação e consumo em prol de um tempo simultâneo sem qualidade e indiscriminado, possui, também, um cerne económico, segundo Hartmut Rosa<sup>359</sup>.

Ao mesmo tempo, com a industrialização desenvolveu-se uma separação temporal e espacial, estrita e quase completa, entre trabalho e tempo livre, com largas consequências na experiência e no planeamento do tempo por parte do indivíduo e nas estruturas temporais da sociedade moderna. Foi somente através desta separação que emergiram as instituições, características da Modernidade, de “tempo livre” e das “horas de trabalho”, que estruturam fundamentalmente os modos de viver do sujeito e também as formas com as quais este tenta conciliar as horas do quotidiano com o tempo da vida e o tempo da história. A separação espacial e temporal entre trabalho e a vida privada produziu consequências políticas, que se manifestam na Modernidade, especialmente na demarcação específica entre o público e o privado<sup>360</sup>. Finalmente, o tempo de trabalho separou-se do seu objeto, ou seja, foi estipulado de acordo com uma duração abstrata, de calendário e relógio, não dependendo mais de tarefas ou eventos (que estruturam ou estruturavam as atividades de sociedades tradicionais, particularmente as agrárias). A partir deste momento, o início e o fim do horário de trabalho passaram a ser marcados por uma sirene de fábrica, por um relógio de ponto ou pelo computador, menos pelos requisitos relativos ao conteúdo das tarefas do trabalho. O “tempo de evento” tradicional, que estipulava a duração e o ritmo das atividades e dos eventos através do seu caráter natural e histórico – ou seja através do seu “tempo próprio”<sup>361</sup> do ócio, sujeito a flutuações – foi substituído por uma rede de tempo linear e abstrata,

por meio da qual o quadro temporal de atividades e eventos é determinado

---

358 Marx, K.: *Das Kapital*, Stuttgart, 1957, p.271. *apud* Rosa, H.: *Beschleunigung. Die Veränderungen der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a. M., 2005, p.263.

359 Rosa, H.: *Beschleunigung. Die Veränderungen der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a. M., 2005, p.204.

360 Cf. Giddens, A.: *Time and social organisation*. Stanford. 1987, p.151.

361 Nowotny, H.: *Eigenzeit. Entstehung und Strukturierung eines Zeitgefühls*. Frankfurt a.M., 1995, p.46.



precedentemente, estabelece pré-requisitos de previsibilidade, de manipulação de tempo e, conseqüentemente, de aceleração de processos sociais. Com ela, o foco de atenção temporal mudou-se das tarefas ou eventos para uma orientação de tempo abstrata. A era do capitalismo industrial, que é marcada, por um lado, pela economia do capitalismo e, por outro, pela lógica tecnológica e específica da produção industrial, apresenta-se como um tempo abstrato, linear e, simultaneamente, como as lutas em torno das horas de trabalho tornam claro, polarizado.<sup>362</sup>

Para a interiorização do novo conceito de tempo (como uma compulsão imediata) revelam-se de importante eficácia todas aquelas instituições da sociedade moderna nas quais as respectivas orientações e práticas são habitualmente exercidas, por exemplo (para além das fábricas e empresas) hospitais, prisões, quartéis, jardins de infância e escolas<sup>363</sup>. A observação da rigorosa disciplina do tempo desempenha um papel preponderante em todas as instituições cujos padrões de atividade assentam num esquema temporal geralmente muito rígido e abstrato (poder-se-á pensar nos intervalos de tempo dos horários, das sentenças de prisão, etc.), delineado como um objetivo disciplinador central. Os relógios representam, assim, por excelência, instrumentos de vigilância, porque quebram os “ritmos” e os “tempos próprios”<sup>364</sup> dos seres humanos, definidos pela natureza ou pelo hábito:

A disciplina no uso do tempo que se regista no corpo consiste principalmente na capacidade de orientar as próprias ações conforme um esquema temporal abstrato, isto é, consiste em ser pontual, em adiar a satisfação de necessidades (por exemplo, as do sono, da fome ou da vontade de ir à casa de banho) em prol do que está estipulado no dito esquema temporal, reprimir os impulsos, confinar picos de desempenho e fases de recuperação a momentos específicos, etc.<sup>365</sup>

Segundo Rosa somente o desenvolvimento de tal *disciplina do tempo*, juntamente com as revoluções tecnológicas da Modernidade, se afiguram capaz de provocar uma aceleração (temporal e economicamente eficiente) e um incremento tão dinâmicos<sup>366</sup>. Tal revela-se especialmente na área do trabalho.

---

362 Rosa, H.: *Beschleunigung. Die Veränderungen der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a. M., 2005, p.309.

363 O tempo poderia, assim, ser um dos instrumentos da *sociedade disciplinar*, analisada por Michel Foucault.

364 Nowotny, H.: *Eigenzeit. Entstehung und Strukturierung eines Zeitgefühls*. Frankfurt a.M., 1995.

365 Rosa, H.: *Beschleunigung. Die Veränderungen der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a. M., 2005, p.267.

366 Rosa, H.: *Beschleunigung. Die Veränderungen der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a. M., 2005, p.269.

O filósofo contrasta, pois, o conceito de *alienação* – tomado como uma "patologia da modernidade", criada, entre outros, pela aceleração – com o conceito de *ressonância*, aqui apresentado como o epítome de uma "vida não-alienada"<sup>367</sup> (Rosa utiliza, aqui, o conceito de alienação não somente no sentido de trabalho, mas também no âmbito de outros contextos da vida na modernidade tardia). Tal como Rahel Jaeggi em *Alienação - Sobre a actualidade de um problema da filosófico-social (Entfremdung – Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems)*<sup>368</sup>, Rosa delineia uma redefinição do conceito de alienação. Para Rosa, a alienação é uma forma específica de relação com o mundo, na qual sujeito e mundo se enfrentam de uma forma indiferente ou hostil-repulsiva (relação de não-relação). A alienação define, assim, um estado no qual o mundo aparece "frio, rígido, mudo e que não oferece resposta"<sup>369</sup>. Por contraste, a ressonância é um modo de *relação* (tríade do corpo, mente e mundo)<sup>370</sup>. As experiências de ressonância poderão ser, por exemplo, experiências de reconhecimento. Não obstante, existem experiências de ressonância que vão além das relações intersubjectivas; os sujeitos modernos também procuram e podem "entrar numa relação de ressonância" na natureza, na religião, na arte, no trabalho:

Entre plantas e jardineiros, entre livros e estudiosos, entre tábuas e carpinteiros, massas e padeiros, violinos e violinistas, podem surgir verdadeiras relações de resposta no sentido característico das relações ressonantes (Sennett). De facto, qualquer pessoa que já tenha aprendido ou, melhor, adquirido uma certa técnica de 'processamento de material', uma habilidade manual, conhece o sentimento específico que surge quando o material parece encontrar-se ou responder ao trabalhador, quando se estabelece uma relação entre material, ferramenta e mão; e esta relação, concorda Sennett, pode também desenvolver-se entre homem e máquina, por exemplo entre condutor e motocicleta, e também num "triângulo de ressonância" entre homem, máquina e o material a ser trabalhado - ou entre homem e texto, por exemplo, quando começamos a compreender uma língua estrangeira. [...] Segundo o conceito de ressonância, a ideia do "material que responde" implica sempre a possibilidade e a ocorrência de resistência, de imprevisto e de surpresas. A massa, a moto, mas também o texto que tento escrever, todos eles "falam com a sua própria voz"; por vezes revelam-se materiais resistentes e talvez nunca possam ser completamente controlados, calculados e

---

367 Rosa, H.: Resonanz. Berlin, 2016, p.147.

368 Jaeggi, R.: Entfremdung – Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems. Frankfurt am Main, 2005.

369 Rosa, H.: Resonanz. Berlin, 2016, p.316.

370 Rosa, H.: Resonanz. Berlin, 2016, p.298.

previstos Se o fizerem, a relação deixa de ser uma relação ressonante: torna-se então puramente rotineira.<sup>371</sup>

E mais:

a oferta de trabalho no sentido de trabalho assalariado pode transformar a relação de ressonância numa relação alienada. A intuição básica por detrás desta suposição, que está impregnada de tradição e crítica do capitalismo, é tão simples quanto plausível: ao oferecer o seu trabalho, o trabalhador assalariado é obrigado a assumir uma relação instrumental com ele, com o material e com meios de trabalho processados. Além disso, o trabalhador não experimenta qualquer auto-eficácia própria, porque realiza as especificações da fábrica (ou da bolsa de valores); produto e material não lhe respondem a si, mas, em última instância, ao capital que se tornou o objecto do processo de produção. Deste ponto de vista, o problema, na verdade, a patologia do capitalismo acelerado, consiste no facto de destruir um terreno de ressonância central da vida humana com esta coisificação na area do trabalho.<sup>372</sup>

Rosa defende, assim, que a esfera de ressonância do trabalho, tal como a esfera de ressonância da família, deve ser concebida como um "oásis de ressonância"<sup>373</sup>.

Como já dissemos anteriormente, a teoria da ressonância de Rosa foi recebida e discutida de forma controversa<sup>374</sup>. Com efeito, a derivação abrangente do conceito de ressonância a partir de uma variedade de perspectivas e contextos foi alvo de profunda condenação por parte de diversos leitores, que invocaram, por seu turno, o facto de o conceito de "ressonância" supostamente parecer arbitrário, como que carecendo de precisão e de realidade, e, em última análise, afigurar-se inadequado enquanto conceito sócio-filosófico básico<sup>375</sup>, tal como Rosa o pretendia inicialmente sustentar. Rosa inicia a sua definição de ressonância através da elucidação do significado físico-musical da ressonância, que o filósofo procurar diferenciar metaforicamente em diferentes direcções. A determinação da ressonância por Rosa é, assim, concebida de tal forma que lhe seja possível integrar a antítese absoluta do significado físico: autonomia, diferença e contradição reflectida devem ser constitutivas nas relações de ressonância. Nas

---

371 Ibid

372 Ibid

373 Ibid

374 Brumlik, M.: *Resonanz oder: Das Ende der kritischen Theorie*. In: *Blätter für deutsche und internationale Politik*. Mai 2016. Berlin, 2016, p. 120–123; Peters, C.-H-, Schulz, P.: *Resonanzen und Dissonanzen. Hartmut Rosas kritische Theorie in der Diskussion*. Bielefeld, 2017. Wils, J-P.: *Resonanz: Im interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa*. Baden-Baden, 2018.

375 Hartmann, M.: *Im Resonanzhafen bekommt die Welt ein anderes Gesicht*. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. 5. April, Frankfurt, 2016.

leituras de Rosa, o conceito de ressonância funciona de acordo com a lógica de um equivalente geral para o qual os conceitos teóricos mais heterogêneos podem ser transferidos. A mimese de Adorno<sup>376</sup> (53), a aura de Benjamin<sup>377</sup> (555), a comunicação de Habermas<sup>378</sup> (587), a antropologia simétrica de Latour<sup>379</sup> (384), a intensidade de Masumi<sup>380</sup> (288), a assimilação de Simmel<sup>381</sup> (561), o carisma de Weber<sup>382</sup> (554), entre outros, são todos reformulados em termos de teoria da ressonância. Neste sentido, Rosa procura combinar distintas teorias e autores, aqui evocados para sustentar a sua teoria da ressonância.

A abrangência, quase ilimitada, que envolve a definição de ressonância, tal como Rosa a elabora, e que se estende a vários níveis de análise e de determinações funcionais teóricas, provocara a possibilidade de perspetivações relativas a diversos equívocos e contradições. Na fronteira entre a antropologia e a filosofia social, por exemplo, surge a objeção de que Rosa, no seu recurso à neurologia e à pesquisa infantil, define a ressonância como uma relação global primária, pré-reflexiva<sup>383</sup>; todavia, e por outro lado, o filósofo acaba por postular a autonomia como uma condição prévia da ressonância<sup>384</sup>. Na transição do nível social para o nível das relações entre objectos, coloca-se a questão de saber em que sentido os objectos podem "falar com a sua própria voz" e iniciar relações que integrem a possibilidade de resposta ao humano e que se estabeleçam como efetivamente transformadoras. Na interface entre as dimensões descritiva e normativa, é questionável se não deveria haver algo como uma ressonância negativa. Rosa nega-o e vota a favor de uma disposição positiva<sup>385</sup>, que se revela incompatível com a sua reivindicação de crítica às relações de ressonância. Rosa ignora, pois, as contradições do seu conceito. O que os indivíduos experimentam ou descrevem *subjectivamente* como uma relação ressonante com o mundo pode aparecer *ao nível da análise* como emoção sentimental, relação de eco puro ou como uma reacção

---

376 Rosa, H.: Resonanz. Berlin, 2016, p.53.

377 Rosa, H.: Resonanz. Berlin, 2016, p.555.

378 Rosa, H.: Resonanz. Berlin, 2016, p.587.

379 Rosa, H.: Resonanz. Berlin, 2016, p.384.

380 Rosa, H.: Resonanz. Berlin, 2016, p.288.

381 Rosa, H.: Resonanz. Berlin, 2016, p.561.

382 Rosa, H.: Resonanz. Berlin, 2016, p.554.

383 Rosa, H.: Resonanz. Berlin, 2016, p.110.

384 Rosa, H.: Resonanz. Berlin, 2016, p.650.

385 Rosa, H.: Resonanz. Berlin, 2016, p.744.

compensatória. Um outro ponto de crítica diz respeito ao suposto recurso de Rosa ao universo intelectual do Romantismo (condenação essa apontada por Charles Taylor)<sup>386</sup>.

---

386 Taylor, C.: *Resonanz und die Romantik*. In.: Peters, C.-H-, Schulz, P.: *Resonanzen und Dissonanzen. Hartmut Rosas kritische Theorie in der Diskussion*. Bielefeld, 2017. pp.249-270. Taylor considera relevante fazer inscrever o conceito de ressonância no Romantismo pois, segundo o filósofo, é neste período filosófico-cultural que o conceito desenvolvido por Rosa tem a sua origem (Taylor, C.: *Resonanz und die Romantik*. In.: Peters, C.-H-, Schulz, P.: *Resonanzen und Dissonanzen. Hartmut Rosas kritische Theorie in der Diskussion*. Bielefeld, 2017. pp.249). Taylor concorda com Rosa que uma boa vida seria impossível sem relações de ressonância entre o eu e o mundo; no entanto, Taylor considera difícil que a origem romântica que envolve o conceito de ressonância, tal como tratado por Rosa, possa parecer aceitável para muitos leitores modernos, pois a perspectiva romântica inclui uma metafísica e uma visão da natureza que não se compatibiliza com a visão das ciências naturais modernas (Taylor, C.: *Resonanz und die Romantik*. In.: Peters, C.-H-, Schulz, P.: *Resonanzen und Dissonanzen. Hartmut Rosas kritische Theorie in der Diskussion*. Bielefeld, 2017. pp.253).

## PARTE II



**Para uma proposta de apreciação de *ócio* enquanto  
conceito eminentemente crítico**

## **Capítulo 1.**

### **O ócio.**

#### **Delimitação de um conceito filosófico**

## 1.1. | Primeiros delineamentos

*Se a técnica é o completo domínio do movimento,  
tudo o que nos resta agora é uma função progressiva: travagem.*

Peter Sloterdijk, *Exageros selecionados*

No ensaio *A Sociedade do Cansaço*, Byun Chul Han<sup>387</sup> diagnostica aquilo que designa, convocando o pensamento hegeliano, de *perda de negatividade* no âmbito da atual sociedade, definida, por seu turno, à luz de um incessante incremento do *desempenho*. A possibilidade de negação dialética, que, em última análise, traduz movimento, dinamismo, desenvolvimento, afigura-se, no contexto da nossa sociedade atual – *a sociedade do desempenho* –, suspensa. De acordo com Han, a sociedade atual perdera os seus mecanismos de *paragem*; o excesso de positividade – e a anulação da emergência de quaisquer modos de negatividade – conduz a uma situação que poderia ser descrita em analogia com um complexo mecânico: a incessante e múltipla positividade, em contínuo e ininterrupto movimento, provoca o sobreaquecimento do mecanismo e, em última instância, a sua gripagem e conseqüente inutilização. O trabalho e o desempenho constituem, pois, os imperativos que determinam a sociedade na modernidade tardia, ilustrada por Han como um ser humano que, sem constrangimentos externos e na pretensa consciência da sua liberdade, apenas trabalha, trabalha e trabalha, não sendo mais capaz de desenvolver uma experiência de ócio ou de imersão contemplativa – até ao seu colapso físico e psicológico. Neste sentido, segundo a perspetivação de Han, a sociedade da modernidade tardia conhece, somente – como se tais se constituíssem como as suas únicas realidades constitutivas – a produtividade incrementada e o crescimento acelerado permanente:

As políticas neoliberais têm destruído todas as formas de tempo que não estão no caminho da lógica da eficiência e do capital. Isto adocece e destrói a alma. Portanto, precisamos de um outro tipo de tempo: o tempo como um presente. A aceleração nomeia a crise do tempo presente. Tudo se torna mais rápido sem ser capaz de travar. A crise em tempo real, porém, é que perdemos aqueles tempos que não permitem a aceleração, tempos que permitem uma experiência de duração em presença. Hoje, o tempo de trabalho foi totalizado para o único "tempo" por excelência nessa época. É o tempo que pode ser

---

387 Han, B.-C.: *A Sociedade do Cansaço*. Trad. Gilda Lopes Encarnação. Lisboa, 2014.



acelerado e explorado.<sup>388</sup>

Todavia, importaria recordar que tudo tinha começado de forma muito diferente no berço da nossa civilização europeia. Tenhamos presente a seguinte passagem de *Ética a Nicómaco* de Aristóteles: "nós ocupamos o tempo a trabalhar para podermos gozar de tempo livre, do mesmo modo que fazemos a guerra para poder viver em paz"<sup>389</sup>. Segundo Josef Pieper, esta última passagem deveria ser lida como: "Estamos no não-ócio para ter ócio"<sup>390</sup>, pois, no grego antigo, não existia conceito linguístico que traduzisse a realidade do trabalho para o cidadão (como sabemos, o trabalho enquanto satisfação de necessidades fora reservado para contexto do ambiente doméstico, a casa, o *oikos*, cumprido por escravos e mulheres). Com efeito, no início da reflexão sobre o ócio na antiguidade grega impunha-se a questão acerca de uma *vida boa* (e feliz)<sup>391</sup>. Na *Ética a Nicómaco*, Aristóteles apresenta as suas considerações sobre o ócio (*scholé*) à luz da consideração de um ideal relativo a um estilo de *vida boa*, conducente à "felicidade perfeita" (*eudaimonia*) do ser humano. Importaria, a este propósito, compreender a derivação argumentativa de tal afirmação, pois, em verdade, Aristóteles integra, nas suas posições, determinados atributos ou singularidades do ócio que ainda persistem no contexto da modernidade. Primeiramente, o filósofo assinala, repetidamente, que a *eudaimonia* só pode consistir na *theoria*, isto é, na atividade de uma natureza teórica ou "contemplativa"<sup>392</sup>: o modo teórico de vida permite ao ser humano dedicar-se inteiramente à reflexão do mundo e aumentar o seu conhecimento a respeito deste. Recorde-se, pois, que a ação prática, inclusivamente na sua determinação moral e virtuosa (Aristóteles cita como exemplo o serviço em função do estado e o serviço militar), apresenta-se subordinada à teoria<sup>393</sup>. Aristóteles justifica a primazia da teoria com o facto de tal constituir a atividade "mais poderosa", "mais contínua no tempo" e "mais agradável"<sup>394</sup>. Trata-se, pois, da atividade "que não carece de nada;

---

388 Han, B.-C.: Die Zeit, 13. Juni 2013 Nr. 25/2013. Hamburg, 2013.

389 Aristóteles: *Ética a Nicómaco*. Trad. António de Castro Caeiro. Lisboa, 2009, 1177b5.

390 Pieper, J.: *Muße und Kult. Werke in acht Bänden*, vol.6. Hamburg, 1999, p.49.

391 Uma visão mais detalhada do antigo ideal de um estilo de vida "teórico" e das suas implicações até os dias atuais poderá ser consultada em: Jürgasch, T./Keiling, T. (ed.): *Anthropologie der Theorie*. Tübingen, 2017.

392 Aristóteles: *Ética a Nicómaco*. Trad. António de Castro Caeiro. Lisboa, 2009, 1177a15.

393 Sobre a hierarquização de *bios theoretikos* e *bios praktikos*, consultar: Huber, G.: *Bios theoretikos und bios praktikos bei Aristoteles und Platon*. In: Vickers, B. (ed.), *Arbeit, Muße, Meditation. Betrachtungen zur Vita activa und Vita contemplativa*. Zürich, 1985, pp. 21-33.

394 Aristóteles: *Ética a Nicómaco*. Trad. António de Castro Caeiro. Lisboa, 2009, 1177a.

basta-se a si própria"<sup>395</sup>. A contemplação teórica, em contraste com a ação prática, não persegue nenhum outro propósito que lhe seja externo:

Demais, esta actividade parece ser a única que é querida por si própria, porque dela não se produz mais nenhuma consequência para além do próprio olhar contemplativo, enquanto a partir das actividades práticas ainda conseguimos obter um resultado melhor ou pior para além da própria acção.<sup>396</sup>

Somente após a apresentação de tais reflexões sobre a *teoria* é que Aristóteles introduz o *scholé* enquanto condição de bem-aventurança. O calmo e imperturbável *scholé* designa o estado propiciador à emergência da atividade contemplativa, liberta de restrições de objetos externos: o *scholé* é, em verdade, a condição prévia da teoria<sup>397</sup>. Platão já estabelecera tal conexão anteriormente<sup>398</sup>. Platão designa, no *Teeteto*, os filósofos como aqueles que não se importam "se os outros falam muito ou pouco, pois eles, os filósofos, cumprem apenas certo"<sup>399</sup>, e que, como tal, se apresentam como aqueles homens que foram "verdadeiramente criados em liberdade e ócio"<sup>400</sup>. A caracterização elitista de Platão acerca do filósofo que debate e discute numa situação privilegiada de ócio revela-se particularmente aguda ou incisiva tendo em conta o modo como o estatuto do filósofo se distingue do estatuto das ditas pessoas pragmaticamente atuantes (como, por exemplo, os "falantes do tribunal") que foram "educadas como servas"<sup>401</sup>. Importaria, ainda, sublinhar que tanto Aristóteles quanto Platão atribuem ao ócio não apenas uma função epistémica, pois, em verdade, as posições sobre o ócio sustentadas por ambos os filósofos integram a consideração da possibilidade de conhecimento do mundo, desenvolvida de acordo com a fruição de uma atividade que conduz à felicidade. Segundo Aristóteles, é o prazer da teoria que intensifica a atividade, libertando forças particularmente produtivas<sup>402</sup>. Especialmente no âmbito da definição aristotélica de teoria, encontramos-nos perante a combinação de diversos conceitos que se revelam afins, tais como: contemplação, felicidade, atividade e

---

395 Aristóteles: *Ética a Nicómaco*. Trad. António de Castro Caeiro. Lisboa, 2009, 1176b6-7.

396 Aristóteles: *Ética a Nicómaco*. Trad. António de Castro Caeiro. Lisboa, 2009, 1177b1.

397 Riedl, P.P.: *Die Kunst der Muße. Über ein Ideal in der Literatur um 1800*. In: *Publications of the English Goethe Society* 80,1 (2011) 19–37.

398 Huber, G.: *Bios theoretikos und bios praktikos bei Aristoteles und Platon*. In: Vickers, B. (ed.), *Arbeit, Muße, Meditation. Betrachtungen zur Vita activa und Vita contemplativa*. Zürich, 1985, pp.26–30. Telo, H.: „*The freedom of θεωρία and σχολή in Plato*“. In: Jürgasch, T./ Keiling, T. (ed.): *Anthropologie der Theorie*. Tübingen, 2017, pp. 11–27.

399 Platão: *Teeteto*. Trad. Adriana Manuela Nogueira. Lisboa, 2008, p.168.

400 Platão: *Teeteto*. Trad. Adriana Manuela Nogueira. Lisboa, 2008, p.172.

401 Platão: *Teeteto*. Trad. Adriana Manuela Nogueira. Lisboa, 2008, p.168.

402 Aristóteles: *Ética a Nicómaco*. Trad. António de Castro Caeiro. Lisboa, 2009, 1177b.

autossuficiência. Inclusivamente a relação entre ócio e reclusão ou solidão individuais, que se tornará relevante no contexto cultural moderna, já constitui uma condição perspectivada por Aristóteles, que constata: "O sábio é capaz de criar uma situação contemplativa sozinho a partir de si próprio e em si próprio, e quanto mais sábio for mais facilmente o consegue fazer"<sup>403</sup>.

Embora Aristóteles caracterize a atividade teórica de modo enaltecido em contraste com trabalho prático, não se afigura suficiente compreender, de um modo definitivo, os dois conceitos somente à luz de uma oposição ou contraposição. Na visão de Aristóteles, a teoria e a prática encontram-se numa relação complexa, que se expressa, de um modo mais manifesto, nas suas teses políticas: numa sociedade em que a liberdade pessoal se determina como uma condição necessária para a participação política, o privilégio final de tal liberdade – o ócio – adquire uma função política imediata. Como Soeffner observa, "em Aristóteles, o ócio foi considerado um requisito para uma ação política bem-sucedida: a esfera do ócio, conscientemente separada da prática no tempo e no espaço, mas, no entanto, orientada para esta, serviu para desenhar cenários e estratégias opcionais antes da ação"<sup>404</sup>. Esta figura de pensamento apresenta-se amplamente reconhecida nos tempos modernos: a ação prática deve ser precedida de uma reflexão teórica para que seja bem-sucedida. Cumpriria, a este propósito, chamar a atenção para o notável facto de, tanto na cultura grega como na romana, as definições de ócio apresentarem uma certa "prioridade e positividade" conceptual sobre os seus opostos<sup>405</sup>; assim assinala Riedl: "Trabalho é apenas a definição negativa de ócio, tanto em grego como em latim: *scholē* é o termo que a *ascholia* nega. Em latim, o *negotium* é o contra-conceito do *otium*<sup>406</sup>. Se, em latim, o par de opostos *otium/negotium* toma o lugar da distinção aristotélica entre teoria e prática, tal já parece traduzir, etimologicamente, a avaliação contrastante entre o ócio livre e privilegiado e a – nas palavras de Platão – laboriosa atividade do "servo"<sup>407</sup>. Manfred Fuhrmann esclareceu tal conexão:

As palavras *otium* e *negotium* pertencem aos pares de opostos cujo negativo é formado

---

403 Aristóteles: *Ética a Nicómaco*. Trad. António de Castro Caeiro. Lisboa, 2009, 1177a35.

404 Soeffner, H.-G.: *Muße – Absichtsvolle Absichtslosigkeit*. In: Hasebrink, B./Riedl, P.P. (ed.). *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbesetzungen*. Berlin, 2014, p. 37.

405 Fuest, L.: *Poetik des Nicht(s)tuns. Verweigerungsstrategien in der Literatur seit 1800*. Paderborn, 2008, p.18.

406 Riedl, P.P.: *Die Kunst der Muße. Über ein Ideal in der Literatur um 1800*. In: *Publications of the English Goethe Society* 80,1 (2011) 22.

407 Burke, P.: *The invention of leisure in early modern Europe*. In: *Past & Present*, 146. (1995) 139.

pelo *nec*: com *negatium* se designou todas as atividades empreendidas para a autopreservação, para aumentar a riqueza ou para aumentar o prestígio social. Abrangia, assim, tudo o que sempre tinha constituído o conteúdo da vida romana. Qualquer ocupação, por outro lado, que não atendesse diretamente a um dos objetivos acima mencionados, era o *otium*. Isto incluía, em particular, o que foi transmitido aos romanos pelos gregos: Estudo e educação, arte, ciência e literatura, teoria e filosofia.<sup>408</sup>

É significativo que inclusivamente o filólogo clássico Fuhrmann, no seu esclarecimento do termo, não pudera evitar começar por invocar o *ne-gotium* ativo de modo a – e ao contrário da explicação etimológica que o mesmo Fuhrmann expusera anteriormente – delimitar o *otium* como um conceito negativo. Repare-se que, no âmbito de tais explicitações, Fuhrmann revela, porventura de um modo não intencional, o facto de a prioridade original do *otium* não se encontrar preservada no atual, ou moderno, conceito de ócio – pois, à luz deste moderno sentido, o ócio constitui-se como um conceito derivado, porque negativo, do trabalho, conceptualizado como, digamos, “um estado normal”. Apesar das sobreposições entre as tradições grega e romana, a transição para a cultura latina constitui uma mudança significativa no discurso acerca do ócio<sup>409</sup>. Mesmo nos tempos pré-cicerónicos, o conceito de ócio já havia perdido o elemento da reflexão teórica e do bem viver que tinha sido central em Aristóteles, como podemos constatar nas observações de Fuhrmann:

Para a aristocracia romana, cujo propósito na vida era a eficácia política, o *otium* significava a esfera privada. Não fazia diferença quais as atividades ou ocupações em que esta se encontrava envolvida, ou se, por exemplo, Scipio reunira conchas no litoral ou conversara com os seus amigos sobre as fundações do estado romano – não fazia diferença. Além disso, não importava o tempo ou as ocasiões em que alguém se afastava do Fórum e da Cúria: as horas de ócio, as férias e a reforma constituíam, de igual maneira, *otium*.<sup>410</sup>

Assim "esvaziado" e dissociado do conceito grego de *scholé*, o conceito de ócio poderia assumir novos significados e ser adaptado às condições da cultura romana. Na época de Cícero, o uso do ócio já havia se estendido muito além da dimensão privada,

---

408 Fuhrmann, M.: *Cum dignitate otium. Politisches Programm und Staatstheorie bei Cicero*. In: *Gymnasium*, 67 (1960) 488.

409 Uma história conceptual detalhada e abrangente do ócio desde as suas origens na Antiguidade Antiga poderá ser lida em: André, J.-M.: *L'otium dans la vie morale et intellectuelle romaine des origines à l'époque augustéenne*. Paris, 1966.

410 Fuhrmann, M.: *Cum dignitate otium. Politisches Programm und Staatstheorie bei Cicero*. In: *Gymnasium*, 67 (1960) 488.

inscrevendo-se, progressivamente, no âmbito da esfera política<sup>411</sup>. Nos textos romanos do século I a.C., o discurso político-moral sobre o ócio ganhara cada vez mais predominância; a importância do ócio para a comunidade e para o Estado passara a ser reconhecida e, com efeito, exigida.

A fórmula de *cum dignitate otium* de Cícero apresenta-se, porventura, como a manifestação mais reconhecida deste novo ideal político de ócio<sup>412</sup>. Em *Sestiana*, Cícero afirma que *cum dignitate otium* constitui a meta máxima da *res publica*. Neste sentido, e tal como elucida Fuhrmann, o ócio é, doravante, "usado na linguagem política como um termo para um estado de relações públicas [...] e significava o funcionamento sem perturbações de uma certa constituição constituinte-política"<sup>413</sup>. A *dignitas* como segunda parte da fórmula refere-se à distinção e à soberania do Estado romano, bem como dos seus representantes políticos em relação a outros Estados, e, igualmente, em relação aos cidadãos romanos comuns; a *dignitas* "tinha um carácter estático e designava uma categoria social que ia além do mérito individual, para além da liberdade condicional do cargo anual individual"<sup>414</sup>. Cícero assinala expressamente que os dois componentes da fórmula devem manter-se numa relação equilibrada, "porque na política não se deve deixar levar pela *dignitas* a ponto de não se preocupar com o *otium*, nem se agarrar a um *otium* que contradiz a *dignitas*"<sup>415</sup>.

Importaria, pois, assinalar que o conceito político original de *cum dignitate otium* não pode ser prontamente identificado com um conceito moderno de ócio, imensamente distante, em termos conceptuais e culturais, da fórmula cicerónica, nomeadamente no que concerne à sua definição de ócio digno, considerado em afinidade com a possibilidade de expressão da situação biográfica e das realizações pessoais de um ser humano. Para se aproximar de uma possível conceção moderna do termo, o ócio teve de regressar da esfera política à esfera privada. Mais uma vez foi Cícero quem lançou as bases para esta mudança de sentido. Fuhrmann esclarece "que

---

411 Sobre o conceito e a prática do ócio na época ciceroniana, consultar: André, J.-M.: *L'otium dans la vie morale et intellectuelle romaine des origines à l'époque augustéenne*. Paris, 1966, p.205.

412 Sobre a crítica do termo *otium cum dignitate*, consultar : André, J.-M.: *L'otium dans la vie morale et intellectuelle romaine des origines à l'époque augustéenne*. Paris, 1966, p.295.

413 Fuhrmann, M.: *Cum dignitate otium. Politisches Programm und Staatstheorie bei Cicero*. In: *Gymnasium*, 67 (1960) 489.

414 Fuhrmann, M.: *Cum dignitate otium. Politisches Programm und Staatstheorie bei Cicero*. In: *Gymnasium*, 67 (1960) 488.

415 No original: [...] neque enim rerum gerendarum dignitate homines efferri ita convenit ut otio non prospiciant, neque ullum amplexari otium quod abhorreat a dignitate“. Cicero, M.T.: *Rede für P. Sestius [Pro P. Sestio]*. In: *Die politischen Reden*. Fuhrmann, M.(ed.). Vol2. Darmstadt, 1993, p.18.

Cícero aplica a sua fórmula *cum dignitate otium* num duplo sentido, tanto para o Estado como para os líderes políticos"; a razão poderá ser prontamente compreendida, pois, comenta Fuhrmann, "Cícero identificou constantemente as duas esferas"<sup>416</sup>. Consequentemente, um nível pessoal já se encontrava implicado no conceito de *cum dignitate otium*. Quando Cícero, no final de sua vida, transferiu completamente o *otium* para o âmbito da vida individual, tal deveu-se à experiência autobiográfica de uma situação de emergência concreta. Após a morte de César e no decurso da luta pelo poder daí resultante, o nome de Cícero integrava a lista de proscrição de Antonius, sendo, então, forçado a fugir de Roma para a sua propriedade rural em Tusculum. Assim, o *rhetor*, livre dos seus ofícios, teve que renunciar ao seu ideal de atividade política, não mais podendo continuar a "ver num *negatium* realizado a justificação de um *otium* igualmente cumprido"<sup>417</sup>.

Impossibilitado de cumprir a sua própria exigência de *cum dignitate otium*, Cícero sentiu-se envolvido num confronto completamente novo com as formas positivas e negativas do *otium*. Esta mudança de terminologia manifesta-se, em particular, na introdução ao terceiro livro de *De officiis*, que constitui uma doutrina de virtudes dedicada ao seu filho, que Cícero escrevera no seu exílio rural. O facto de Cícero ter inicialmente aderido à ideia de um *otium* político desejável torna-se evidente a partir do momento em que declara Scipio Africanus como modelo, perspetivando o político romano que, segundo as palavras de Cícero, utilizara as suas horas de ócio privado para o bem da *res publica*<sup>418</sup>. Para Cícero, tal ócio cumprido ao serviço do cargo público e da comunidade representa o caso ideal, que, no entanto, de modo algum toda a forma possível de *otium* redime: "Assim, sob circunstâncias que conduziriam outras pessoas ao enfraquecimento, mantiveram o espírito [de Scipio Africanus] despertas: inatividade e solidão"<sup>419</sup>. No mesmo tom, Cícero distingue, de modo claro, o ócio positivo e legítimo do estadista público do ócio não realizado, improdutivo e privado, que para ele mesmo constitui uma ameaça no seu exílio rural:

Porque desde que fomos impedidos de fazer trabalho político e negócios no Fórum pela

---

416 Fuhrmann, M.: *Cum dignitate otium. Politisches Programm und Staatstheorie bei Cicero*. In: *Gymnasium*, 67 (1960) 483.

417 Lefèvre, E.: *Otium Catullianum und Otium Horatianum*. In: Sigot, E. (ed.). *Otium – Negotium. Beiträge des interdisziplinären Symposions der Sodalitas zum Thema Zeit*. Wien, 2000, p.211.

418 Cicero, M.T.: *De officiis*. Nickel, R. (ed.) Düsseldorf, 2008, III, 1, p.211. No original: "numquam se minus otio sum esse, quam cum otiosus, nec minus solum, quam cum solus esset".

419 Cicero, M.T.: *De officiis*. Nickel, R. (ed.) Düsseldorf, 2008, III, 1, p.21. No original. „Ita duae res, quae languorem adferunt ceteris, illum acuebant, otium et solitudo“.

violência armada sem Deus, nos entregamos à inatividade, e desde que deixamos a cidade por esse motivo, temos vivido apenas no campo e muitas vezes estamos sozinhos. Mas esta inatividade não pode ser comparada à inatividade de Africanus, nem esta solidão pode ser comparada à sua solidão. Ele descansava das mais belas conquistas para o Estado e, de vez em quando, tirava férias e, de vez em quando, retirava-se da agitação das pessoas para a solidão como num porto; mas a nossa inatividade tem a sua razão de ser na falta de campo de atividade e não no desejo de descanso.<sup>420</sup>

Confrontado com a sua própria inatividade, Cícero desenvolve uma estratégia para preencher o seu *otium* "vazio" segundo uma forma autodeterminada, procurando torná-lo produtivo. Em vez de ficar entediado, Cícero recorre à escrita de textos literários e filosóficos. Assim, entre outras obras, surge o *De officiis*, cuja gênese é explicada como consequência do retiro político e do ócio forçado:

Mas porque assim ouvimos dos filósofos que é preciso não só escolher o menor dos males, mas também escolher o que há de bom neles, eu gosto da inatividade, [...] e também não me deixo afrouxar no isolamento que a coerção e não o livre arbítrio me impôs. [...] Mas nós, que não temos tanta força que nos distraímos da solidão pelo pensamento sem palavras, pusemos todo o nosso zelo e cuidado nesta atividade literária. É por isso que escrevemos mais no pouco tempo que decorre após a queda da República do que nos muitos anos em que a revelação ainda existia.<sup>421</sup>

Como observou Lefèvre, "[Cícero] sente-se repellido e volta-se para a filosofia como um substituto"<sup>422</sup>. Nos escritos deste período torna-se claro que, para Cícero, a atividade literária tivera como propósito "enfrentar a vida". Uma consequência notável de tal desenvolvimento é a (re)privatização do conceito de ócio: repare-se, pois, que Cícero não perspetivara, no *De officiis*, o *otium* enquanto um estado desenvolvido no âmbito das esferas públicas, referindo-se, por contraste, e como que exclusivamente, à

---

420 Cicero, M.T.: *De officiis*. Nickel, R. (ed.) Düsseldorf, 2008, III, 1-2, p.211. No original: "Nam et a re publica forensibusque negotiis armis impi is vique prohibiti otium persequimur et ob eam causam urbe relicta rura peragrantes saepe soli sumus. Sed nec hoc otium cum Africani otio nec haec solitudo cum illa comparanda est. Ille enim requiescens a rei publicae pulcherrimis muneribus otium sibi sumebat aliquando et coetu hominum frequentiaque interdum tamquam in portum se in solitudinem recipiebat, nostrum autem otium negotii inopia, non requiescendi studio constitutum est".

421 Cicero, M.T.: *De officiis*. Nickel, R. (ed.) Düsseldorf, 2008, III, 3-4, pp.211-213. No original: "Sed quia sic ab hominibus doctis accepimus, non solum ex malis eligere minima oportere, sed etiam excerpere ex his ipsis, si quid inesset boni, propterea et otio fruor, [...] nec eam solitudinem languere patior, quam mihi adfert necessitas, non voluntas. [...] nos autem, qui non tantum roboris habemus, ut cogitatione tacita a solitu dine abstrahamur, ad hanc scribendi operam omne studium curamque convertimus. Itaque plura brevi tempore eversa quam multis annis stante re publica scripsimus".

422 Lefèvre, E.: *Otium Catullianum und Otium Horatianum*. In: Sigot, E. (ed.). *Otium – Negotium. Beiträge des interdisziplinären Symposiums der Sodalitas zum Thema Zeit*. Wien, 2000, p.198.

esfera privada”<sup>423</sup>. O pensamento de Cícero pode, portanto, ser apreciado, à luz de vários aspetos, como um discurso precursor de um novo paradigma no discurso acerca do ócio. A sua distinção entre um ócio realizado e legítimo, por um lado, e um ócio não realizado e repreensível, por outro, assume a possibilidade de o indivíduo se tornar responsável pela apropriação e utilização dos tempos livres destinados ao ócio. Para Cícero, o *otium* requer uma legitimação moral que se entrecruza com a sua dimensão política – e quanto mais a atividade desenvolvida no âmbito do ócio se afigurar orientada para o bem comum, mais eminente e elevada tal atividade deverá ser considerada no âmbito político-moral. Uma atividade filosófica e literária também poderá satisfazer tal critério. Na decorrência da sua retirada solitária (ainda que involuntária) da esfera pública, Cícero estabelece um *topos* particularmente poderoso sobre os quais os autores posteriores se orientaram. Nos *Essais*, Montaigne referiu-se assim ao modelo de Cícero: « que dit vouloir employer sa solitude et séjour des affaires publiques à s'en acquerir par ses escrits une vie immortelle »<sup>424</sup>.

No contexto de tais posições, Aristóteles e Cícero merecem amplas referências e citações – a convocação dos seus pensamentos permite-nos responder a diversas interrogações aqui delineadas, tais como: que tipo de atividade poderá ser desenvolvida no âmbito do ócio? Cumpriria ter presente que o termo “ócio” não significa necessariamente não-fazer-nada. Em alemão, a palavra significa originalmente "oportunidade ou possibilidade de fazer algo ou não fazer nada". Com efeito, o ócio, no sentido platónico, apresenta-se como uma atividade intelectual da mais alta prontidão para possibilidade de ocorrência da *theoria*. A *teoria*, no seu sentido original de contemplação da *verdade*, constitui-se como uma atividade intensamente intelectual que, não obstante, se desenvolve segundo uma imobilidade externa<sup>425</sup>.

Uma "filosofia moderna do ócio" não se caracteriza pela pretensão de descrever uma forma programática de ócio. Se apreciarmos os distintos autores que, em determinado momento, e ainda que de modo parco, contribuíram para uma filosofia do ócio, seremos levados a questionar a possibilidade de identificar ou delimitar quebras epocais que correspondam a diferentes discursos acerca da matéria. Com efeito, as teses e os padrões de argumentação elaborados pela filosofia antiga são prolongados e,

---

423 Lefèvre, E.: *Otium Catullianum und Otium Horatianum*. In: Sigot, E. (ed.). *Otium – Negotium. Beiträge des interdisziplinären Symposions der Sodalitas zum Thema Zeit*. Wien, 2000, p.198.

424 de Montaigne, M.E.: *De la solitude*. In: *Essais*, Rat, M. (ed.). Paris, 1962, p.275.

425 Arendt, H.: *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*. München, 1981, p.283.



porventura, ligeiramente modificados, mas, em princípio, mantidos como referência primordial.

Poder-se-ia, com certa pertinência, afirmar que o motivo de alteração mais visível consiste, em verdade, na motivação da reflexão filosófica sobre o ócio. Neste sentido, cumpriria atentar que, no âmbito da modernidade, o quadro de pensamento cultural que envolve o ócio poderá ser descrito à luz de uma nova postura que procura definir tal termo à luz de um outro conceito, o conceito de trabalho: o ócio devém, portanto, uma realidade conceptualmente secundária, decorrente, derivada; o ócio é, assim avaliado, o contraconceito do conceito de trabalho, segundo as novas formas da organização social da modernidade.

Esta mudança de perspetivação do ócio deverá ser apreciada menos como uma mudança de pontos de vista estritamente filosóficos que se proporiam refutar ou superar programaticamente os discursos da antiguidade do que como uma reação aos fenómenos da mobilização e da aceleração que caracterizam a modernidade tardia. Como tal, as novas filosóficas do ócio deverão ser compreendidas como filosofias preponderantemente críticas relativamente às novas realidades sociais desenvolvidas no âmbito da modernidade tardia – o conceito de ócio, ele mesmo, constitui-se como um conceito crítico, envolto num quadro de reflexão social e de crítica cultural.

Poder-se-ia, a este respeito, mencionar Nietzsche e Schopenhauer, que, contribuíram, de certa forma, para uma filosofia de ócio nos tempos modernos: se, em Schopenhauer, o ócio se constitui como possibilidade de autorrealização do ser humano, as observações de Nietzsche sobre o ócio entrecruzam-se, de modo intenso, com a sua crítica cultural acerca dos tempos modernos<sup>426</sup>. Especialmente no caso de Nietzsche, não

---

426 No pensamento de Nietzsche, encontramos um elogio ao ócio e, correlativamente, uma crítica ao trabalho – ambos os conceitos afiguram-se, com efeito, tratados de um modo íntimo. Tal poderá ser perspetivado como uma crítica à Modernidade no seu todo, uma vez que Nietzsche a concebera, assim o avança Heidegger, como uma "revalorização de todos os valores" (Heidegger, M.: *Nietzsche I. Gesamtausgabe*, vol.6.1. Schillbach, B. (ed.). Frankfurt a. M., 1996, pp. 66–91). Dispersas ao longo da obra de Nietzsche, surgem diversas polémicas contra aquilo que designa como "a era do trabalho" (Nietzsche, F.: *Götzendämmerung. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, vol.6. Colli, G./Montinari, M. (ed.). München, 1988, p.130). Em *Humano, demasiado humano*, existem alguns fragmentos que celebram o ócio antigo como uma prática alternativa à hegemonia da ética do trabalho na sociedade burguesa. Tais afirmações são – especialmente no âmbito do pensamento tardio de Nietzsche – apresentadas de modo particularmente enfático. A este respeito, Nietzsche debruça-se sobre a tradicional distinção entre *bom* e *mau* trabalho. Este último, o trabalho *mau*, é concebido como o tormento da maldição bíblica que nunca encontra termo e que exige constantemente a labuta (*labor*) – trata-se, pois, de um trabalho "mau" que, em última análise, permanece improdutivo. Ao contrário, o trabalho dito *bom* corresponde ao trabalho que produz, ao trabalho de criação (*opus*); esta forma de trabalho tem sido, desde o século XVII, crescentemente elevada ao estatuto de ideal nos discursos e nas práticas correspondentes. Leiaamos Arendt a tal respeito: „O trabalho liberto é pensado de acordo com o princípio da arte: é pessoal

se afigura óbvio, todavia, que as suas observações filosóficas ofereçam uma posição sistemática própria no discurso da filosofia do ócio<sup>427</sup>.

Uma das constantes na reflexão teórica sobre o ócio consiste na consideração da sua demarcação relativa a todos os modos de "trabalho", especialmente de uma "atividade funcional". Em alguns textos programáticos e científicos, explica-se que o ócio permite um "distanciamento das preocupações da vida quotidiana", em particular

---

e criativo. Constitutivamente, continua a não ser claro se a obra deve ser libertada para si própria ou de si própria" (Arendt, H.: *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*. München, 1981, p.125). No final do século XIX, Nietzsche radicalizou tal discurso, dotando-o de uma tonalidade polémica. Os pontos históricos de referência para Nietzsche são, por um lado, o trabalho fabril e, por outro, a "tremenda aceleração da vida" (Nietzsche, F.: *Menschliches, Allzumenschliches. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, vol.2. Colli, G./ Montinari, M. (ed.). München, 1988, p.231), subjacente ao trabalho do mundo industrializado, perspectivado por Nietzsche à luz a omnipresente "pressa das pessoas sem descanso" (*Ibid*, p.231.) Perante a "nova barbárie" (*Ibid*, p.232), na qual Nietzsche vislumbrara a "falta de descanso" (*Ibid*, p.232), não se trataria somente de elaborar um diagnóstico pessimista dos tempos: o foco de atenção de Nietzsche consiste, com efeito, em problematizar a diferença tradicional entre o trabalho mau e interminável como labuta (*labor*) e a actividade boa e produtiva. Importaria, a este respeito, ter presente que Nietzsche não somente nega a individualidade àqueles que são "activos" nas suas profissões, como também (ao estilo de Schlegel) a despreza: „Aos que são activos falta geralmente a actividade superior: refiro-me à actividade individual. São [...] activos [...] mas não como indivíduos específicos e únicos seres humanos; a este respeito, são preguiçosos“ (*Ibid*, p.231). Numa palavra: "o trabalhador é preguiçoso" (*Ibid*, p.232), pois, segundo Nietzsche, nada produz, limitando-se a repetir os processos de trabalho ditados pela sua especialização. O trabalho fabril torna-se, portanto, uma forma metafórica de escravatura, como todas as outras profissões. Segundo Nietzsche, a *escravatura* reside nas estruturas e dinâmicas de uma formação cultural que se tornou omnipresente, que se estendeu para além da fábrica, alcançando a cultura dos trabalhadores desenvolvida após a industrialização, bem como o trabalho dos que procuram conhecimento e a constituição do sujeito em geral. De acordo com o filósofo, aqui se encontra configurada a "moralidade escrava" (Nietzsche, F.: *Zur Genealogie der Moral. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, vol.2. Colli, G./ Montinari, M. (ed.). München, 1988, p.270), que deve ser combatida, e que se ancorou no mais íntimo dos seus súbditos. Ao invés de trabalhar para si próprio, cada ser humano trabalho por dinheiro, ou para o dono da fábrica ou, inclusivamente, para Deus. Sob o termo *trabalho*, Nietzsche concebe práticas de alienação, e não práticas de autodeterminação. A elaboração, por Nietzsche, de um contraconceito de trabalho decorre da cultura antiga, do não-trabalho dos cidadãos livres (ou proprietários de escravos) de Atenas, bem como do não-trabalho das desistências românticas. A "coisa nobre do ócio" de que o filósofo tratar em *Humano, demasiado humano*, deve, portanto, distinguir-se da preguiça num sentido regressivo e heterónomo. Não obstante, a *arte* constitui-se como um modelo para Nietzsche – já não a tão admirada arte de Wagner, que se situa agora do lado da inércia, da preguiça e da improdutividade. Assim, numa das polémicas posteriores contra Wagner, Nietzsche afirma: „O trabalhador cansado e de respiração lenta, que olha bondosamente, que deixa as coisas andar como estão: esta figura típica, que se encontra agora, na era do trabalho [...] em todas as classes da sociedade, hoje encontra-se na arte, [...] Wagner compreendeu isto“ (Nietzsche, F.: *Götzendämmerung. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, vol.6. Colli, G./ Montinari, M. (ed.). München, 1988, p.130). Em contraste, Nietzsche, em *A Gaia Ciência*, estabelece uma "arte diferente", nomeadamente uma *arte de viver*, que não se refere a obras de arte, mas à própria vida como uma obra de arte: „Nós, no entanto, queremos tornar-nos naquilo que somos – os novos, os únicos, os incomparáveis, os autolegislativos, os autocriadores“. (Nietzsche, F.: *Die fröhliche Wissenschaft. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, vol.3. Colli, G./ Montinari, M. (ed.). München, 1988, p.422). „Apenas como criadores" (*Ibid* p.422), e também "apenas para os artistas" (*Ibid*, p.351), o trabalho pode, conseqüentemente, ser libertado de si mesmo e realizado como arte. Tal realização já não se refere à produção de obras de arte, mas à própria formação do sujeito: „Queremos ser os poetas da nossa vida, e nas coisas mais pequenas e quotidianas primeiro“ (*Ibid*, p.538).

427 Gerhardt, V.: "Der freie Geist und die Muße. Zur Anthropologie der Theorie bei Nietzsche". In: Jürgasch, T./Keiling, T. (ed.): *Anthropologie der Theorie*. Tübingen, 2017, pp.225-246. Schäfer, M.J.:

das atividades de aquisição e de negócio (*negotium*) regularmente praticadas<sup>428</sup>. Ao contrário dessas atividades, as práticas de ócio poderiam permitir "um gozo particularmente puro e determinado, sem perseguir qualquer objetivo"<sup>429</sup>. Tais práticas caracterizam-se, sobretudo, pelo facto de não possuírem uma finalidade exterior a si mesmas: "o ócio não é uma ação intencional e racional"<sup>430</sup>, e não pode "sob nenhuma circunstância ser integrado na conveniência de uma orientação futura"<sup>431</sup>. No entanto, segundo vários autores, tal não significa que a ócio seja um fenómeno infundado ou supérfluo. Pelo contrário, a sua característica mais importante consiste no facto de o ócio se constituir como uma realidade que encontra a sua finalidade em si mesma: «Le temps de l'otium a sa finalité en soi même»<sup>432</sup>.

Com efeito, também estas caracterizações modernas de ócio podem ser traçadas desde Aristóteles. Nesta tradição, o conceito de ócio (e os seus correlatos em outras línguas) apresenta-se utilizado, à luz de um intenso sentido de continuidade histórica, de modo a traduzir uma atitude e um modo de vida que se desviam do "modo de funcionamento" dominante do trabalho organizado no interior de uma sociedade. O ócio encontra-se, assim, em oposição ao trabalho e a atividades quotidianas que devem ser desenvolvidos tendo em vista a sobrevivência e a continuidade da comunidade – assim perspectivado, o ócio poderá ser perspectivado como uma realidade que integra uma função determinada no interior da respetiva sociedade, a saber, a função de relaxamento e de recuperação das forças e das energias dos trabalhadores. A avaliação de que a legitimação do ócio decorre do processo de atribuição e de estabelecimento da sua função no interior de uma sociedade e da sua forma de organização do trabalho constitui objeto de estudo por vários autores, que procuraram, justamente, num sentido teórico e socialmente crítico, libertá-lo de tais processos – como é o caso de Gert Mattenklott, por exemplo:

O ócio não se afasta realmente deste princípio [de uso racional] quando é obrigado a

---

*Die Gewalt der Muße. Wechselverhältnisse von Arbeit, Nichtarbeit, Ästhetik.* Zürich/Berlin, 2013.  
Schäfer, MJ.: *Müssiggang eines Gottes. Schreibarbeit nach Nietzsche.* In: Karschnia, A./ Kohns, O./ Kreuzer, S./ Spies, C. (ed.): *Zum Zeitvertreib. Strategien – Institutionen – Lektüren – Bilder.* Bielefeld, 2005, pp.175-186.

428 Wulf, C. / Zirfas, J. (ed.): *Muße.* Berlin, 2007, p.9.

429 Hessel, F.: *Von der schwierigen Kunst spazieren zu gehen.* [1932]. In: *In Ermunterung zum Genuss: Kleine Prosa.* Berlin, 1981, p.46

430 Wulf, C. / Zirfas, J. (ed.): *Muße.* Berlin, 2007, p.11.

431 Brühweiler, H.: *Musse (scholé): ein Beitrag zur Klärung eines ursprünglich pädagogischen Begriffs.* Köln, 1971, p.10.

432 Renouard, M.: *L'otium entre politique et rêverie.* In: Fumaroli, M./ Simon, D./ Jean Charles Darmon, J.-C. (Eds.): *L'otium dans la République des lettres.* Paris, 2011, p.73.

prestar contas do “tempo vazio”; quando permanece subordinado à pretensão de provar o seu significado no quadro da racionalidade interior-cultural.<sup>433</sup>

Uma revisão histórica pode revelar que as funções do ócio podem variar de acordo com o contexto histórico-social<sup>434</sup>: seja como condição para a contemplação filosófica do mundo (Aristóteles), da dignidade política (Cícero), da transferência didática do conhecimento (Sêneca), da contemplação cristã de Deus (Agostinho), da autoria criativa (Montaigne), da formação do caráter individual (Goethe, Schopenhauer) ou como ponto de crítica contra uma modernidade acelerada (Nietzsche). No mundo moderno e contemporâneo, a funcionalização do ócio poderia, para além de constituir uma possibilidade de travagem e de equilíbrio da mobilização e da aceleração do trabalho, ser dirigida, entre outras coisas, para a autorreflexão e autorrealização do ser humano. Em vez de contemplar Deus ou a natureza do mundo, o indivíduo moderno coloca-se no centro da sua perceção: o ócio poderia, assim, traduzir aquele estado extraordinário em que o indivíduo reflete sobre si mesmo e está "consigo mesmo" - "le temps où l'on est auprès de soi"<sup>435</sup>. Portanto, de acordo com Schopenhauer, “o *ócio livre* de cada um, dando-lhe o livre gozo da sua consciência e da sua individualidade, é o fruto e o rendimento de toda a sua existência”<sup>436</sup>. A metáfora do "fruto e rendimento" integra a esperança associada à emergência de um determinado resultado do ócio, de uma vantagem produtiva – trata-se, pois, de uma expectativa que se sustenta na discriminação moral entre ócio "cumprido" e ócio "não cumprido", entre *otium* e *otiositas*, entre ócio e ociosidade. Schopenhauer formula tal critério de benefício nos seus *Aforismos para a sabedoria de vida*:

Mas o que rende o ócio livre para a maioria das pessoas? Aborrecimento e tédio, se não houver prazeres sensuais, ou tolices, para preenchê-lo. Como o ócio é completamente inútil mostra-se pela forma como as pessoas o usam; é, quase sempre, apenas: o entediante ócio dos tolos. As pessoas comuns só pensam em *gastar* este tempo; quem tem algum talento - para *usá-lo*.<sup>437</sup>

---

433 Mattenklott, G.: *Faulheit*. In: *Blindgänger. Physiognomische Essays*. Frankfurt a. M., 1986, p.69.

434 Sobre a possibilidade de relação entre o ócio e o respetivo contexto social, consultar: Dobler, G./ Riedl, P.P.: „*Einleitung*“. In: Dobler, G./Riedl, P.P. (ed.). *Muße und Gesellschaft*. Tübingen, 2017, pp.1-17.

435 Renouard, M.: *L’otium entre politique et rêverie*. In: Fumaroli, M./ Simon, D./JeanCharles Darmon, J.-C. (Eds.): *L’otium dans la République des lettres*. Paris, 2011, p.74.

436 Schopenhauer, A.: *Aphorismen zur Lebensweisheit*. Frankfurt a. M., 1976 [1851], p 29.

437 Schopenhauer, A.: *Aphorismen zur Lebensweisheit*. Frankfurt a. M., 1976 [1851], p 29.

A distinção de Schopenhauer – entre um ócio "usado" de uma maneira razoável por alguns indivíduos excelsos e o “ócio entediante” “gastado” pelos tolos” – ilustra, revelando, o facto de o discurso público da época apenas reconhecer certas funcionalizações do ócio. Para Schopenhauer, tais funções são, sobretudo, a realização do próprio "talento" – em outras palavras: a autorrealização autónoma. No contexto do século XIX, se um indivíduo pode fazer uso do ócio e alcançar um "resultado que valha a pena", tal determina-se como um critério de distinção da elite económica, intelectual e artística – que, de acordo com Thorstein Veblen, pode ser descrita como a *leisure class*<sup>438</sup>, por contraste com o proletariado<sup>439</sup>. Schopenhauer assim o confirma, de forma exemplar: segundo o filósofo, uma bem-sucedida autoconstituição cumprida no ócio não constitui uma capacidade humana geral, mas o privilégio de uma *pequena elite*<sup>440</sup>:

Como já se disse, o ócio livre é a flor, ou melhor, o fruto da existência de cada indivíduo, na medida em que só ele o coloca na posse do seu próprio eu; aqueles que então também

---

438 Veblen, T.: *The Theory of the leisure class. An economic study of institutions*. New York, 1934.

439 Sobre exemplos relevantes no mundo anglo-americano, consultar: Fludernik, M.: *Muße als soziale Distinktion*. In: Dobler, G./ Riedl, P.P. (ed.): *Muße und Gesellschaft*. Tübingen, 2017, pp.163-177.

440 O ócio da *leisure class*, segundo Veblen (1899/1934) (Veblen, T.: *The Theory of the leisure class. An economic study of institutions*. New York, 1934), possui uma função de demarcação social: a *leisure class* distingue-se da população trabalhadora por exhibir, ostensivamente, as suas atividades nos tempos livres. Neste aspeto, os membros da *leisure class* imitam o conceito elitista de ócio da sociedade grega, embora o próprio ócio experimentado seja provavelmente diferente do de Atenas. Enquanto o antigo σχολή enfatizava a autocontemplação filosófica e a troca intelectual (o banquete constitui-se, com efeito, como um cenário do ócio, concebido como um assunto puramente masculino), uma mudança dos bens intelectuais para a concentração da riqueza pode ser observada entre os ricos, por exemplo, na sociedade americana no final do século XIX. Como Rashmi Jain observa no seu estudo sociológico, uma cultura de consumo do ócio está a desenvolver-se no Ocidente (o conceito de *leisure* afigura-se como ócio somente em casos excecionais, ou seja, *otiose leisure*). Tal significa que o tempo livre se encontra preenchido com atividades de consumo, que conduzem a uma exibição cada vez mais enfática dos altos custos deste consumo: “Veblen predicted that conspicuous consumption would eventually replace conspicuous leisure as the primary means of displaying pecuniary strength. In modern societies it is difficult to display a conspicuous waste of time. The leisure class resorts to conspicuous consumption of consumer goods” (Jain, R.: *Access to Leisure: Impact of Forces of Liberalisation, Privatisation and Globalisation on Socially Disadvantaged Groups in India*. In: *World Leisure Journal*, 49.1. (2007) 15-23). Quando falamos de *lazer* como distinção social, só podemos falar de características de lazer que se referem a dois aspetos, nomeadamente a disponibilidade de tempo livre (o tempo livre como condição básica do ócio) e várias práticas de ócio, que podem ser de natureza elitista ou socialmente distinta. Assim, para considerar o primeiro aspeto, é razoavelmente claro que o tempo livre só se torna mais amplamente disponível com maior prosperidade; porque a pobreza não só restringe severamente o orçamento de tempo (as classes sociais mais baixas têm frequentemente vários empregos mal pagos ao mesmo tempo e, portanto, praticamente nenhum tempo livre), mas também os receios existenciais dos pobres dificultam-lhes o pleno aproveitamento do tempo que têm disponível (por exemplo, no tempo de desemprego). No entanto, o tempo livre disponível também parece diminuir na outra ponta da escala social, entre os ricos, de modo que o alto volume de trabalho não pode ser compensado pelo tempo de ócio, mas apenas financeiramente e, de facto, segundo Veblen, tal situação conduz a uma orientação intensiva do consumo; com o reconhecido resultado de que aquele que tem um jardim grande e bonito, por exemplo, quase nunca pode desfrutar dele por falta de tempo. Até ao século XIX, a definição de *gentleman* consistia na ausência da necessidade de trabalhar, ou seja, na posse de bens ou rendimentos correspondentes. Apesar do Puritanismo, o ideal do proprietário de terras ou rendas permaneceu o mesmo até o século XIX. O ócio das classes altas era constitutivo para o seu estatuto.

recebem algo de bom por si mesmos, devem ser elogiados alegremente; enquanto o ócio livre não dá nada à grande maioria das pessoas, como acontece com no sentimento de um indivíduo que está terrivelmente aborrecido, que se vê como um fardo para si mesmo.<sup>441</sup>

As notas de Schopenhauer apresentadas nos *Aforismos da sabedoria de vida* confirmam, com efeito, a reorientação moderna do ócio para o âmbito do sujeito individual. A autoconstituição do indivíduo revela-se a função mais importante do ócio moderno – e a narração afigura-se, progressivamente, como uma das suas técnicas mais importantes<sup>442</sup>. Mediante a narração, o ser humano pode dar sentido à sua existência, construindo uma *identité narrative* para si mesmo<sup>443</sup>. Tal ideia manifesta-se, de modo concreto, no género literário da autobiografia, emergente a partir dos finais do século XVIII. O 'clássico' autobiógrafo é caracterizado pela sua capacidade de integrar os acontecimentos heterogéneos da sua vida numa narrativa holística. Na narração, o narrador cria-se a si mesmo; de facto, tal propósito da narração autobiográfica já era conhecido dos primeiros teóricos da autobiografia, como demonstram as observações de Wilhelm Dilthey:

Olhando para trás na memória, compreendemos a conexão dos elementos decorrentes do curso de vida sob a categoria do seu significado. Quando vivemos no presente, repleto de diferentes realidades, sentimos o seu valor positivo ou negativo, e à medida que avançamos em direção ao futuro, a categoria de propósito surge deste comportamento.<sup>444</sup>

Assim, o ócio poderá, igualmente, constituir-se como condição prévia da reflexão e da narração autobiográfica e, portanto, como condição da autoconstituição bem-sucedida do indivíduo. Com efeito tal perspetivação integra o ideário da cultura quotidiana, entrecruzando-se com a nova exigência de que o ser humano necessita de mais ócio "para poder encontrar-se a si mesmo"<sup>445</sup>. No contexto moderno, a nova função do ócio parece decorrer da nova filosofia da subjetividade: se o ócio não se determina como realidade externamente configurada, poder-se-ia, num sentido contrário, concebê-lo como uma realidade que se desenvolve à luz da interioridade subjetiva que aspira ao delineamento da sua autoidentidade. Com efeito, não seria supérfluo afirmar que o discurso moderno acerca do ócio permite, sobretudo, desenvolver perspetivações e

---

441 Schopenhauer, A.: *Aphorismen zur Lebensweisheit*. Frankfurt a. M., 1976 [1851], p.31.

442 Klinkert, T.: *Muße und Erzählen. ein poetologischer Zusammenhang: Vom 'Roman de la Rose' bis zu Jorge Semprún (Otium)*. Tübingen, 2016.

443 Ricoeur, P.: *L'identité narrative*. In: *Esprit*, 12 (1988) 295–304.

444 Dilthey, W.: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Gesammelte Schriften*, vol.7. Groethuysen, B. (ed.). Leipzig/Berlin, 1942, p.201.

445 Wulf, C. / Zirfas, J. (ed.): *Muße*. Berlin, 2007, p.12.

conclusões sobre o conceito moderno de sujeito. Pois o paradigma individualista implica a existência de um lugar e de um tempo que permitam ao indivíduo ser completamente ele mesmo e, assim, "realizar-se". O conceito de ócio poderia, assim, servir, para nomear aquela estrutura espaço-temporal utópica na qual que as concepções modernas de individualidade autónoma e o anseio de autorrealização se tornam possíveis. Mattenklott, assim esclarece:

o ócio é parte de um programa de vida, e é [...] cercado pelas mais altas exigências: um tempo de reflexão sobre o sentido metafísico da vida para uns, um tempo de autêntico desenvolvimento da personalidade para outros [...].<sup>446</sup>

A ideia de Mattenklott de que o ócio como "parte de um programa de vida" poderia ter duas funções essenciais, nomeadamente dar sentido e "desenvolvimento autêntico da personalidade", é, com efeito, uma ideia assaz moderna. No trabalho, tal como Mattenklott o afirma, esta funcionalização surge como uma constante antropológica, embora pressuponha um conceito moderno do indivíduo. O indivíduo moderno necessita do ócio para refletir e desenvolver-se – neste ponto, a definição aristotélica acerca do ócio enquanto realidade pautada pela autorreferencialidade adquire uma tonalidade nova, moderna. Mas como tal desenvolvimento do ócio poderá cumprir-se no âmbito da modernidade tardia? – tal parece constituir a interrogação mais premente. A este respeito, poder-se-ia convocar Marx e a sua concepção acerca de uma sociedade não capitalista, no contexto da qual a autorrealização do ser humano poderia ter lugar no seio do desenvolvimento de um trabalho não alienado; em verdade, segundo Marx, poder-se-ia perspetivar, inclusivamente, uma continuidade entre trabalho, diversão e ócio:

Pois assim que o trabalho começa a ser distribuído, todos têm um certo círculo exclusivo de atividade que lhe é imposto, do qual não pode sair; ele é um caçador, pescador ou pastor ou crítico, e deve permanecer assim se não quiser perder os meios de vida – enquanto que na sociedade comunista, onde ninguém têm um círculo exclusivo de atividade, mas pode ser formado em qualquer área, a sociedade regula a produção geral e assim me permite fazer isso hoje, amanhã uma coisa diferente, caçar de manhã, pescar à tarde, criar gado à noite e criticar depois do jantar como eu quiser...<sup>447</sup>

---

446 Mattenklott, G.: *Faulheit*. In: *Blindgänger. Physiognomische Essays*. Frankfurt a. M., 1986, p.44.

447 Marx, K./Engels, F.: *Die deutsche Ideologie*. [1846]. *Die Marx-Engels-Werke*, vol.3. Berlin, 1969, p.33.

Distintamente de autores anteriores, tanto Pieper<sup>448</sup> quanto Russel<sup>449</sup> escreveram textos que expõem o conceito de ócio nos seus títulos, permitindo-se, assim, ser tomados como contribuições programáticas com reivindicações sociopolíticas; Pieper concebe a sua filosofia do ócio explicitamente como um caso exemplar de uma atualização do 'paradigma aristotélico' na modernidade. Ao contrário de Aristóteles, não obstante, Pieper e Russell procurar compreender o ócio a partir do seu oposto conceptual – o trabalho. O contraste entre ócio e “não ócio” (*ascholia*), segundo a contraposição moderna entre ócio e “trabalho”, não substitui a descrição acerca daquilo que se faz no ócio. A observação de que as línguas antigas concebem o “trabalho” como *a-scholia* ou *neg-otium* – isto é, como negação do ócio (*scholé, otium*) –, enquanto que na modernidade, é o oposto que se verifica, pois é o ócio que é concebido como uma negação do trabalho, revela-se verdadeira. Mas tal observação não justifica a consequência de que a determinação de uma atividade de ócio seja irrelevante na lógica das descrições e legalizações modernas do ócio, sendo substituída pela justaposição com o trabalho. O delineamento de uma definição positiva de ócio a partir de uma concepção dominante de trabalho poderá, pois, ser avaliada como problemática, como constata Pieper e Russel; com efeito, segundo uma perspetivação mais aprofundada, ambos, Pieper e Russel, rejeitam como insuficiente a ideia de que a definição de ócio deverá ser simplesmente desenvolvida à luz da predominância do conceito de trabalho.

Segundo as elucidações de Pieper, a *ascolia* foi concebida pelos gregos como uma "escola de formação da alma"; deste modo, tal como Pieper o avança, o ócio deveria ser traduzido preferencialmente à luz do conceito de educação, no sentido de Humboldt enquanto desenvolvimento integral de todas as habilidades humanas. Esta *vita contemplativa* não se trata necessariamente de um solipsismo retirado do indivíduo isolado que tem de recuperar do seu trabalho extenuante, mas, segundo Pieper, da perfeição do indivíduo, que é necessária para a perfeição da comunidade humana.

Pieper inicia o ensaio *Muße und Kult* com a objeção de que o período imediato do pós-guerra "não é o momento certo... para falar de ócio"<sup>450</sup>. Esta objeção é refutada pela consideração de que "é precisamente o novo fundamento da cultura que torna necessária uma defesa do ócio". Se a "nova construção" da cultura alemã foi "planeada segundo o espírito ocidental" deveria "ser decidida hoje". E, segundo Pieper, a

---

448 Pieper, J.: *Muße und Kult. Werke in acht Bänden*, vol.6. Hamburg, 1999.

449 Russel, B.: *In Praise of Idleness and Other Essays*. London, 2004 [1935].

450 Pieper, J.: *Muße und Kult. Werke in acht Bänden*, vol.6. Hamburg, 1999, p.2.



premência da discussão acerca do ócio decorre, justamente do conhecimento de tal fenómeno como "um dos fundamentos da cultura ocidental"<sup>451</sup>.

Afigura-se característico do ensaio de Pieper o salto abrupto para a filosofia aristotélica, que integra a ideia de que o ócio determina todas as conquistas culturais. A palavra grega que poderá ser traduzida como "escola", no original *scholé*, deveria ser, assim sustenta Pieper, a primeira indicação da validade geral desta consideração<sup>452</sup>. Para Pieper, tal consideração não só fornece uma primeira orientação, mas forma, igualmente, a base da sua própria reflexão. Tal postura teórica de Pieper manifesta-se, cumprira salientar, no facto de a tradução inglesa de *Muße und Kult*, surgida em 1952, apresentar como título *Leisure, the base of culture*<sup>453</sup>. A combinação entre teoria cultural sistemática e diagnóstico de crise define a perspectiva de Pieper sobre a situação histórica após a Segunda Guerra Mundial: Pieper aborda a recente rutura com a civilização tal como ocorrida no fascismo como um momento de total irrupção do contrafenómeno do ócio – a saber, o trabalho. Pieper não considera tal rutura com a civilização como uma narrativa alternativa de continuidade histórica, mas, sim, como uma visão original e inalteradamente válida, em relação à qual Aristóteles também se posicionara num outro contexto histórico<sup>454</sup>.

Segundo Pieper, a justaposição de entre ócio e trabalho não se constitui como uma realização histórica recente, mas traduz, sim, uma característica da modernidade enquanto um todo, no âmbito da qual a posição hierárquica dos conceitos de ócio e de trabalho fora profundamente invertida. Sem se referir à Segunda Guerra Mundial, que terminara três anos antes, Pieper escreve que o "conceito original de ócio" "tornou-se completamente irreconhecível no cansaço programático do *mundo total do trabalho*"<sup>455</sup>. Este diagnóstico é seguido por uma proposta terapêutica dirigida a uma comunidade, mas que exige, igualmente, consideração individual. Segundo Pieper, é imperioso

---

451 Pieper, J.: *Muße und Kult. Werke in acht Bänden*, vol.6. Hamburg, 1999, p.2.

452 Pieper, J.: *Muße und Kult. Werke in acht Bänden*, vol.6. Hamburg, 1999, p.3.

453 Pieper, J.: *Leisure, the basis of culture*. London, 1952. Esta tradução foi iniciada por T. S. Eliot, que também escreveu uma introdução. Eliot concebe a filosofia de Pieper como uma resposta ao entendimento filosófico do positivismo lógico. Em contraste com esta última, Pieper combinou filosofia e teologia, combinação essa que Eliot considera essencial para uma compreensão adequada da própria filosofia. Segundo Eliot, também Pieper se opõe à „*illusion of a progress of philosophy*“ (Pieper, J.: *Leisure, the basis of culture*. London, 1952, p.72).

454 Este pressuposto de continuidade corresponde à filosofia da história de Pieper. Consultar: Pieper, J.: *Hoffnung und Geschichte. Werke in acht Bänden*, vol.6. Hamburg, 1999, pp.375–440; Godfrey, J.: *The Future of Pieper's Hope and History*. In: Schumacher, B. (ed.): *The Cosmopolitan Hermit*. Washington, DC, 2009, pp. 141–170.

455 Pieper, J.: *Muße und Kult. Werke in acht Bänden*, vol.6. Hamburg, 1999, p.3.

"vencer a nossa própria resistência que decorre da *sobrevalorização do mundo do trabalho*"<sup>456</sup>. Pieper concebe a "sobrevalorização" do trabalho como um dos principais motes culturais do seu tempo. Convocando diversas concepções, tais como "espírito do capitalismo" segundo Max Weber, a "terceira figura imperial" segundo Ernst Niekisch e o "trabalhador" formulada por Ernst Jünger<sup>457</sup>, Pieper conclui que a ideia relativa de que autoimagem que o mundo do trabalho oferece ao indivíduo se afigura como profundamente decisiva no âmbito do pensamento moderno. Tal autoconcepção está presente no conceito de "trabalhador", por exemplo, o qual não significa uma posição social, ou ambiente ou uma afiliação de classe, mas, traduz, um "sentido antropológico", uma "imagem humana geral". A crise da sociedade moderna é, portanto, segundo Pieper uma crise antropológica, caracterizada por:

uma opinião alterada sobre a natureza do homem *em geral* e uma interpretação alterada da existência humana (*menschlichen Dasein*) *em geral*, que se manifesta na nova reivindicação do conceito de trabalho e de trabalhador.<sup>458</sup>

O objetivo de Pieper não é de natureza historiográfica, mas terapêutica: não se trata de traçar o "caminho histórico" de tal mudança na autocompreensão humana, mas investigar "a causa raiz de uma doutrina filosófica do homem"<sup>459</sup>. Nesse sentido, Pieper perspectiva o ócio como um contraconceito descritivo e normativo de trabalho, indo além dos teóricos já mencionados. Ao definir o "trabalhador" como sintoma de uma crise antropológica, o diagnóstico de modernidade de Pieper começa no domínio do paradigma aristotélico, com a questão da realização da vida humana. Com efeito, no primeiro capítulo do ensaio *Muße und Kult*, Pieper avança a tese de que o "trabalho" não se constitui como a realidade promotora da realização humana, sustentando, já no contexto do segundo capítulo da sua obra, a preocupação em reabilitar a *theoria* como atividade antropológicamente privilegiada. Em verdade, Pieper condena a concepção acerca da filosofia enquanto "trabalho intelectual"<sup>460</sup>, enquanto atividade também ela caracterizada à luz do conceito de trabalho.

---

456 Pieper, J.: *Muße und Kult. Werke in acht Bänden*, vol.6. Hamburg, 1999, p.3.

457 Pieper, J.: *Muße und Kult. Werke in acht Bänden*, vol.6. Hamburg, 1999, pp.3-5. Chad Lakies propõe a atualização deste diagnóstico de Pieper através do pensamento de Charles Taylor, perspectivando o trabalho como *social imaginary*. Consultar: Lakies, C.: *Challenging the Cultural Imaginary. Pieper on How Life might live*. In: New Blackfriars, 91 (2010) 499-510.

458 Pieper, J.: *Muße und Kult. Werke in acht Bänden*, vol.6. Hamburg, 1999, p.5.

459 Pieper, J.: *Muße und Kult. Werke in acht Bänden*, vol.6. Hamburg, 1999, p.6.

460 Pieper, J.: *Muße und Kult. Werke in acht Bänden*, vol.6. Hamburg, 1999, p.6.

Segundo Pieper, Kant afigura-se como o responsável por tal mal-entendido relativamente a si mesmo enquanto filósofo e relativamente à sua própria atividade filosófica. Recorde-se que, no ensaio intitulado *Sobre um recentemente enaltecido tom de distinção na Filosofia*, Kant descreve o pensar filosófico à luz de uma "lei da razão para adquirir posses através do trabalho"<sup>461</sup>. Pieper aponta as condições históricas deste comentário de Kant dirigido contra os filósofos românticos, mas avalia-o como parte de um autoengano eficaz, conquanto assaz compreensível. A conceção de Kant, tal como Pieper a comenta, descreve o esforço desenvolvido tendo em vista a aquisição do conhecimento como condição suficiente da sua realização, mas, segundo as elucidações de Pieper, tal esforço traduz, inexoravelmente, uma característica do trabalho, dando origem à postulação da elevação do "esforço de conhecer" a critério de verdade. Neste sentido, concluir-se-ia: o trabalho parece ser a forma decisiva de desenvolvimento da filosofia<sup>462</sup>.

Tal posição kantiana apresenta-se acompanhada, como prontamente podemos compreender, pelo facto de o conhecimento filosófico ser entendido como discursivo, não intuitivo, o que Pieper identifica como a primeira característica da "obra intelectual". Esta compreensão limitada da cognição mental, sublinha Pieper, conduz ao facto de a "forma mais elevada de cognição – a ideia que surge com a "rapidez do relâmpago", a "contemplação real" – se assumir excluída enquanto possibilidade de cognição, não porque se apresente vazia de conteúdo, mas porque é cumprida "sem esforço"<sup>463</sup>. A rejeição de uma compreensão do conhecimento como acontecimento passivo ao invés de ação ativa determina-se como a segunda característica do "trabalho mental"<sup>464</sup>. A conceção de filosofia enquanto trabalho apresenta consequências no âmbito da organização social, sublinha Pieper: os processos de organização social, tal como os processos cognitivos, devem estar sujeitas a um forte controlo social e a uma profunda racionalização.

No seguimento do que se enuncia, a perspetivação da filosofia como uma arte livre (*ars libera*) apresenta-se ameaçada, encontrando-se, pois, sujeita ou subordinada

---

461 Pieper, J.: *Muße und Kult. Werke in acht Bänden*, vol.6. Hamburg, 1999, p.7.

462 Pieper, J.: *Muße und Kult. Werke in acht Bänden*, vol.6. Hamburg, 1999, p.15.

463 Pieper, J.: *Muße und Kult. Werke in acht Bänden*, vol.6. Hamburg, 1999, p.14.

464 Neste contexto, Pieper cita as palavras de Adolf Hitler, as quais, embora não se refiram à atividade de reconhecimento, descrevem, aos olhos de Pieper, "em extrema radicalidade" o autoentendimento do trabalho que Pieper rejeita: "Toda a ação é significativa, até mesmo um crime; toda a passividade ... não tem sentido". (Pieper, J.: *Muße und Kult. Werke in acht Bänden*, vol.6. Hamburg, 1999, p.11) Pieper avalia esta afirmação como uma "frase terrível" (*Ibid*, p.14.)

ao “dever do cumprimento da função”, de tal modo que o reconhecimento filosófico se afigura, neste contexto, como um “serviço social”<sup>465</sup>. De acordo com as posições de Pieper, seremos conduzidos à seguinte conclusão: se o desempenho crítico da filosofia se relaciona, de algum modo possível, com a liberdade humana, então poder-se-ia argumentar que a definição kantiana de filosofia enquanto de trabalho entra em conflito com sua própria ênfase no valor da liberdade. A definição kantiana de filosofia, assim apreciada, parece contrariar a reivindicação – também profundamente kantiana – da autonomia dos sujeitos livres que agem de modo autodeterminado. Rejeitando o quadro filosófico kantiano, Pieper recupera o paradigma aristotélico de liberdade para perspetivar uma possível definição de filosofia: “A “liberdade” das “artes liberais” reside... no fato de que elas não precisam se legitimar a partir de sua função social”<sup>466</sup>.

O quarto capítulo de *Muße und Kult* manifesta a recusa de Pieper em perspetivar modos de estruturação social e de distribuição do privilégio do ócio entre grupos sociais no contexto de uma alternativa organização social do trabalho. Com efeito, a argumentação de Pieper concentra-se nas consequências antropológicas que o “mundo totalitário do trabalho” produz. O *Excursus sobre o proletarianismo e a desproletarização*, que constitui a maior parte do quarto capítulo, é significativo a este respeito, pois o mencionado excursus visa transpor o conceito de proletariado de uma descrição de diferenciação social para uma avaliação do mal-entendido antropológico já analisado sob a palavra-chave “trabalhador”. De acordo com a tese de Pieper, “proletariado” significa “basicamente nada mais que estar preso ao processo de trabalho”. Uma “verdadeira desproletarização” poderia ser alcançada “tornando acessível ao trabalhador uma área de atividade significativa que não é ‘trabalho’ – em outras palavras, possibilitando-lhe a abertura do domínio do verdadeiro ócio”<sup>467</sup>. Pieper modifica, assim, a distinção entre trabalho e ócio relativamente ao já proposto ao longo das suas observações anteriores. A partir da descrição e da avaliação da organização social, tal distinção constitui um contraste de formas de vida entre as quais os indivíduos aparentemente mudam. Pieper descreve-o como algo “inevitável” tendo em vista a possibilidade de “provocar uma expansão económica através de medidas políticas” do “espaço vital” que está disponível para o ócio. Tal significaria uma

---

465 Pieper, J.: *Muße und Kult. Werke in acht Bänden*, vol.6. Hamburg, 1999, p.16.

466 Pieper, J.: *Muße und Kult. Werke in acht Bänden*, vol.6. Hamburg, 1999, p.17.

467 Pieper, J.: *Muße und Kult. Werke in acht Bänden*, vol.6. Hamburg, 1999, pp.35-36.

"capacitação externa do ócio", uma mudança na organização social<sup>468</sup>. Para Pieper esta mudança afigura-se necessária mas não suficiente. A "coisa decisiva" não diz respeito à organização social, mas ao indivíduo como representante do *humano*:

Uma possibilidade puramente externa de ócio não é suficiente; só pode então florescer para frutificar quando o homem se tornou capaz de "fazer efeito de ócio" por si mesmo (esta é a expressão grega - *scholèn ágein...*)<sup>469</sup>

Assim, a descrição e a avaliação do ócio é transposta da âmbito da filosofia social para a esfera do questionamento acerca da determinação da ação que ocorre no ócio ou é própria do ócio, como Pieper o apresenta com referência a Aristóteles. Esta consideração implica, porém, que a consideração de que a justaposição entre trabalho e ócio – por mais relevante que se afigure atualmente – não é, em última análise, suficiente para desenvolver uma definição positiva de ócio. Pieper permanece dentro das orientações do paradigma aristotélico quando remete a questão da organização social do trabalho e do ócio para a antropologia, na qual somente uma determinação positiva do que significa agir no ócio pode ser dada. O diagnóstico crítico moderno, com a sua reivindicação sociopolítica, torna-se uma questão de ação individual. Tal é particularmente evidente no facto de Pieper, na terceira secção do seu ensaio, determinar o ócio não em relação ao trabalho, mas em relação à inércia (*acedia*). Aquele que é dito preguiçoso não trabalha mais do que alguém que ""fazer efeito de ócio"<sup>470</sup>. Este fenómeno presta-se, portanto, a uma diferenciação mais precisa dentro do "não-trabalho". No âmbito do pensamento de Pieper, o contraste entre ócio e trabalho especifica-se à luz do contraste entre ócio e inércia. Referindo-se a Tomás de Aquino, Pieper escreve que o "contraconceito de acedia" não representa "o espírito de trabalho da vida quotidiana", mas "a afirmação e a concordância altamente presumidas do homem com o seu próprio ser, com o mundo como um todo, com Deus – isto é, com o amor"<sup>471</sup>.

Torna-se claro, a este respeito, o modo como Pieper convoca o padrão antropológico do paradigma aristotélico segundo um olhar cristão, tendo em vista a elaboração de uma definição positiva de ócio: "Só pode haver ócio se o homem for uno

---

468 Pieper, J.: *Muße und Kult. Werke in acht Bänden*, vol.6. Hamburg, 1999, p.36. Sobre a filosofia social de Pieper, consultar: Wald, B.: *Der "linke Pieper" und das Dritte Reich*. In: Fehtrup, H./ Schulze, F./ Sternberg, T. (ed.): *Wissen und Weisheit. Zwei Symposien zu Ehren von Josef Pieper*, Münster, 2005, pp 38-82.

469 Pieper, J.: *Muße und Kult. Werke in acht Bänden*, vol.6. Hamburg, 1999, p.36.

470 Pieper, J.: *Muße und Kult. Werke in acht Bänden*, vol.6. Hamburg, 1999, p.21.

471 Pieper, J.: *Muße und Kult. Werke in acht Bänden*, vol.6. Hamburg, 1999, p.22.

consigo mesmo, se concordar com o seu ser real"<sup>472</sup>. Este critério esclarece por que razão o ócio não deve ser reduzido à sua "possibilidade externa" no contexto de formas sociais: a concordância consigo mesmo é, como a superação do pecado da acídia, uma questão individual e interna. A incorporação social só pode dificultar ou tornar mais favorável, mas não garantir tal cumprimento. No decorrer do seu ensaio, Pieper desenvolve a sua análise da modernidade à luz espiritualidade cristã, que se torna, assim, o centro da sua argumentação:

O ócio é, como uma atitude mental (este facto evidente deve ser registado: o ócio ainda não é dado com os factos externos de pausa no trabalho, tempos livres, fim de semana, férias. O ócio é um estado da alma!) - o ócio é precisamente a contraposição do ideal do "trabalhador".<sup>473</sup>

Poder-se-ia, lendo cuidadosamente a citação de Pieper, concluir que a definição de ócio enquanto "atitude mental" se distancia, por um lado, do paradigma aristotélico, já que nada corresponde diretamente a esta atitude na filosofia aristotélica<sup>474</sup>. Todavia, poder-se-ia, por outro lado, assinalar pontos comuns entre a sentença de Pieper e a filosofia aristotélica, pois tal "atitude mental" só poderá ser concretizada em formas específicas de ser ativo, que se caracterizam por tal concentração na "perspetiva interior" do ser humana. Assim, propondo uma inversão da conceção de 'trabalhador', Pieper descreve o ócio como "a atitude de não atividade, de descanso, de deixar as coisas acontecerem, de silêncio". Enquanto atitude de "escuta recetiva", o ócio é, ao mesmo tempo, atitude de "imersão contemplativa no existente"<sup>475</sup>. Assim definido, o ócio constitui-se como uma disposição que se realiza enquanto atividade especificamente teórica, que não é discursiva nem reflexiva – não é "trabalho" –, mas, sim, eminentemente intuitiva.

De acordo com Pieper, o ócio é a "atitude de contemplação solene", que não se define como atividade de cognição laboriosa, mas, sim, como experiência de concordância com "a verdadeira essência de si mesmo" e, igualmente, como experiência de "estar de acordo com o sentido do mundo"<sup>476</sup>. No seguimento de tais posições, Pieper

---

472 Pieper, J.: *Muße und Kult. Werke in acht Bänden*, vol.6. Hamburg, 1999, p.22.

473 Pieper, J.: *Muße und Kult. Werke in acht Bänden*, vol.6. Hamburg, 1999, p.23.

474 Tal diz respeito, acima de tudo, à qualificação desta atitude como "mental". Para Aristóteles certamente que existe uma atitude ou disposição (*hêxis*) para a conduta virtuosa, e isto não exclui a *theoria* que traduz a virtude ou *areté* da faculdade mental (*nous*) do ser humano. Consultar: Aristóteles: *Ética a Nicómaco*. Trad. António de Castro Caeiro. Lisboa, 2009, 1177a.

475 Pieper, J.: *Muße und Kult. Werke in acht Bänden*, vol.6. Hamburg, 1999, p.24.

476 Pieper, J.: *Muße und Kult. Werke in acht Bänden*, vol.6. Hamburg, 1999, p.25.

descreve a celebração de uma festa como fenômeno exemplar, como a "mais alta forma de afirmação", pois é na celebração da festa que se experiencia um acordo intenso entre si próprio e o mundo; a celebração da festa é, pois, o momento exemplar do ócio, "a origem interior e inata do ócio. É o caráter celebrativo, através do qual o ócio não é apenas sem esforço, mas o oposto de esforço"<sup>477</sup>. É apenas na celebração que o não-trabalho adquire um significado, entendido por Pieper como "acordo" e "acordo com o mundo", de que tanto o trabalho como a inércia carecem<sup>478</sup>.

Também o ensaio de Russell intitulado *In Praise of Idleness* procura esclarecer o paradigma aristotélico a partir da relação entre a ação autopropositiva e a autodeterminação autónoma. No entanto, Russell não parece conseguir cumprir tal tarefa: ao invés de resolver o problema, Russel descreve-o, somente, como resultado da tensão entre uma autoimagem moderna/liberal e o paradigma aristotélico<sup>479</sup>. Russell assinala, com efeito, a existência de um problema de distribuição justa do ócio, que reclama, de modo urgente, uma organização mais justa do trabalho. Também Pieper admite, não obstante a tónica na dimensão espiritual da ação no ócio, a "capacitação externa" do ócio enquanto representação de um valor. Apesar das diferentes ênfases, as

---

477 Pieper, J.: *Muße und Kult. Werke in acht Bänden*, vol.6. Hamburg, 1999, p.26.

478 Com base neste critério acerca de um "acordo" intenso e pleno de cumprimento, tal como ilustrado no exemplo do festival, podemos compreender as posições de Pieper sobre o ócio. O caso exemplar de ócio não é somente o filosofar, mas a "ação culta". A ideia de que as celebrações são momentos exemplares de ócio visa uma consequência muito específica, que já havia sido sugerida na reinterpretação de uma questão social como questão antropológica e, finalmente, como questão espiritual: "Se, porém, a celebração é o núcleo do ócio, então o ócio recebe desta a sua capacitação e legitimação interiores, e, assim, a festa e a celebração recebem o seu significado e a sua capacitação interior. Mas este é o culto!" (Pieper, J.: *Muße und Kult. Werke in acht Bänden*, vol.6. Hamburg, 1999, p.38) A atividade de culto é, portanto, a atividade paradigmática de ócio. Culto é a perfeição da celebração como aquela ação "inabitual" à qual se deve dar prioridade mesmo antes do trabalho. O culto, por sua vez, é "a celebração mais festiva". Deste ideal surge também um critério para as formas corretas e incorretas de celebração. A "festa genuína" só ocorre "onde a relação com o culto ainda está viva" (Pieper, J.: *Muße und Kult. Werke in acht Bänden*, vol.6. Hamburg, 1999, p.41). Pieper sublinha que não se trata apenas de uma "exigência", mas também de uma "afirmação" de que o critério normativo de "autenticidade" no fenômeno da própria celebração deva ser determinado de forma descritiva. "Separado do culto", o ócio torna-se "acedia", ou seja, "ocioso" e sem uma base no culto, o trabalho torna-se "desumano". (Pieper, J.: *Muße und Kult. Werke in acht Bänden*, vol.6. Hamburg, 1999, p.42). Somente na ação culta há, portanto, aquela realização da natureza humana que nem a inércia nem o trabalho oferecem, mas que é a única promessa de felicidade. Na pequena introdução à tradução inglesa, Pieper enfatiza que a defesa do culto é uma defesa da liberdade: „Suppress that last sphere of freedom, and freedom itself, and all our liberties, will in the end vanish into thin air.“ (Pieper, J.: *Leisure, the basis of culture*. London, 1952, p.20). Também a experiência da liberdade do ócio é, portanto, condicionada pela liberdade do culto: „leisure, in its turn, is free because of its relation to worship, to the cultus.“ (Pieper, J.: *Leisure, the basis of culture*. London, 1952, p.21).

479 Um outro autor que se confronta com este problema é Hans Blumenberg. Para Blumenberg, o problema de como a antropologia antiga (e a sua identificação de *eudaimonia* com *theoria*) pode ser associado à descrição kantiana da razão humana. Consultar: Keiling, T.: *The pleasure of the non-conceptual. Theory, leisure, and happiness in Blumenberg's anthropology*. In: *SATS. Northern European Journal of Philosophy*, 17 (2016) pp. 81–113.

sociedades modernas enfrentam a questão de uma distribuição justa do ócio, que não é levada em conta no âmbito do paradigma aristotélico. Pieper e Russell dedicam-se, de facto, a descrever um possível processo de aprendizagem de atividades de ócio<sup>480</sup>, e ambos situam tal processo no contexto das instituições educacionais. Neste sentido, Russel sustenta que não se trata de perspetivar o tempo livre como solução, mas "the wise use of leisure" como "a product of civilisation and education"<sup>481</sup>. Se o ócio representa um valor social, então torna-se imperioso problematizar não só a distribuição do trabalho e do "tempo de ócio" que tem de ser proporcionado, mas também o acesso aos "espaços de ócio". Uma sociedade necessita de (devido à digitalização, teoricamente cada vez menos) trabalho para garantir a produção e reprodução do seu material, mas também precisa de ócio para o seu desenvolvimento ético, espiritual e cultural.

---

480 Annette Holba apresentou uma teoria do *transformative leisure* que se concentra no significado do ócio nos processos individuais e sociais de autoentendimento. Apesar de Holba seguir Pieper, Holba apresenta as suas críticas: Pieper "does not make explicitly clear the relationship between leisure and the communicative structure that organizes and propels our lives". (Holba, A.: *Transformative Leisure. A Philosophy of Communication*. Milwaukee. 2013, p.14.)

481 Russel, B.: *In Praise of Idleness and Other Essays*. London, 2004 [1935], p.8.



## 1.2. | A dicotomia histórico-cultural entre ócio e trabalho

*...declara-se que todos os Imperadores de qualquer Império declarado Santo pela vontade, os interesses e os apetites dos homens, devem ceder seu trono às características infantis de atenção contínua à vida, de existência total no presente, de ignorância de códigos, manuais e fronteiras, de integração no sonho, de valorização do jogo sobre o trabalho, de simpatia pela cigarra, que logo a nossa escola substitui pelo aplauso à formiga, já que (a primeira) convém à alegria, apenas, e a outra ao lucro.*

Agostinho da Silva, *Educação de Portugal*

Aceleração, intensificação do trabalho e de todos os modos de produção laboral, intensificação da inovação tecnológica e outros fenómenos de “incremento”<sup>482</sup> encontram-se entre os principais temas que definem e caracterizam o nosso tempo. Os seus efeitos alteram o mundo em que vivemos e as relações que com ele mantemos, bem como a visão ou a imagem que dele elaboramos e formamos – e anunciam a inquietação como o signo da modernidade tardia. Tomando tal cenário como pano de fundo das nossas reflexões, um dos propósitos centrais do trabalho que aqui apresentamos consiste em sustentar que, num sentido contrário ao sentido corrente, o *ócio* – um dos conceitos que se tornará estruturante no interior da presente tese académica – não se tornou uma categoria historicamente obsoleta, mas, ao invés, adquiriu um novo significado pessoal e social. Como tal, a definição de *ócio* proposta e utilizada neste trabalho académico remete para a consideração de uma situação *de liberdade de ausência de restrições temporais associadas à ausência de uma expectativa imediata (e limitadora do tempo) de desempenho e objetivo*; o *ócio*, e a sua fruição, reclama liberdade das imposições de restrições de tempo; e a produtividade de uma nova ação pode crescer a partir da liberdade de *não fazer*. Todavia, o *ócio* permanece aqui indeterminável nas suas finalidades diretas.

Ócio e modernidade comportam uma relação tensa. Tal poderá ser verificado através da análise histórica, mas também a partir da atenta consideração da nossa presente modernidade tardia. As revoluções industriais – desde a intensificação da

---

482 O termo alemão *Steigerung* (que aqui traduzimos por “incremento”) não possui uma palavra correspondente em língua portuguesa. Poderia significar “fazer mais”, num sentido quantitativo ou, também, qualitativo. Linguisticamente, significa “a comparação de um adjetivo”, podendo também significar o melhoramento do desempenho, crescimento, intensificação, aprimoramento, expansão e incremento.

mecanização por volta de 1800 até à eletrificação ocorrida a partir de, aproximadamente, 1900; desde a automação no século XX até à digitalização contínua – alteraram, aceleraram e incrementaram, de modo drástico e inexorável, dimensões significativas do mundo e da nossa relação com ele – em especial, o designado mundo do trabalho<sup>483</sup>. A luz artificial dissolve o dia na noite; o trabalho e o consumo tornam-se possíveis e exequíveis a qualquer momento, ao contrário do sono, que deixa de ser um resíduo fixo de repouso e de recuperação física e mental<sup>484</sup>. Os dados, as informações, são permanentemente transmitidos por todo o planeta; e o capitalismo estabelece-se mundialmente como a ordem económica e social dominante, não obstante a irrupção de crises económicas e financeiras. Na viragem do século XX para o século XXI, os seres humanos, definidos nas suas potencialidades laborais e produtivas, transformam-se em trabalhadores independentes e em precários criativos.

Otimização e quantificação não são apenas máximas propagadas no mundo externo, mas também internalizadas, como nos revela a figura do "eu-empendedor"<sup>485</sup>, perspetivado por alguns filósofos sociais, tais como Byung-Chul Han na sua obra *A Sociedade do Cansaço*. Neste sentido, o ócio parece ter-se tornado um conceito obsoleto ou anacrónico, conquanto nunca tenha desaparecido completamente. Tal poderá ser constatado, por exemplo, na tradição da *Bohème*, cujos representantes, no século XIX e inícios do século XX, buscaram uma vida livre, artisticamente inspirada, para além das convenções sociais e morais e dos mecanismos de mercado<sup>486</sup>. *Dandy* e *Flâneur* são figuras sociais proeminentes que se inscrevem, não obstante, na cultura moderna, aqui adquirindo os seus contornos eminentemente estéticos, recordando-nos das possibilidades, quase esquecidas, da vida ociosa no contexto da modernidade urbana em rápida mutação<sup>487</sup>.

---

483 Schivelbusch, W.: *Geschichte der Eisenbahnreise. Zur Industrialisierung von Zeit und Raum im 19. Jahrhundert*. München, 1977.

484 Crary, J.: *24/7: Late capitalism and the ends of sleep*. London, 2014.

485 Bröckling, U.: *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*. Frankfurt a. M., 2007. E, também: Han, B.-C.: *A Sociedade do Cansaço*. Trad. Gilda Lopes Encarnação. Lisboa, 2014.

486 Kreuzer, H.: *Die Boheme. Analyse und Dokumentation der intellektuellen Subkultur vom 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart*. Stuttgart, 1971. Meyer, A.-R.: *Jenseits der Norm. Aspekte der Bohème-Darstellung in der französischen und deutschen Literatur; 1830–1910*. Bielefeld, 2001.

487 Krause, R.: „Dem müßigen Flaneur den angenehmsten Zeitvertreib gewähren“. *Figurationen des Müßiggangs in Heines ‚Briefen aus Berlin‘ und ‚Lutezia‘*. In: Unger, T./Lillge, C./Weyand, B. (ed.). *Arbeit und Müßiggang in der Romantik*. Paderborn, 2017, pp.171–182. Krause, R.: „Dandysme. Zu einem Motiv aus Nietzsches Baudelaire-Exzerpten“. In: Grätz, K./Kaufmann, S. (ed.): *Nietzsche als Dichter. Lyrik – Poetologie – Rezeption*. Berlin, Boston, 2017, pp. 401–420.

Que significa, pois, *ócio* – e como tal conceito se desenvolvera ao longo dos tempos? No final do século XVIII, o dicionário de Adelung definia o *ócio* na sua demarcação relativamente a *neg-ócio* como

o tempo restante do emprego regular, de transações profissionais, do negócio profissional ou tempo livre, isenção do negócio regular. ...] Além disso, a completa liberdade de todas as ocupações obrigatórias.<sup>488</sup>

De acordo com esta definição, *ócio* não significa inatividade *per se*, mas sim a possibilidade de poder escolher livremente entre inatividade e atividade, sem, no entanto, estar obrigado à atividade escolhida ou a qualquer outra atividade no tempo disponível. Com efeito, desde a Antiguidade grega, o conceito de *ócio* tem sido definido segundo uma conotação positiva neste sentido. Platão considerara o *ócio* uma condição social necessária para filosofar<sup>489</sup>. Nos tempos modernos, e particularmente desde o século XVIII, a posição privilegiada do *ócio* como modo de vida, que seria propício à arte, à filosofia e à ciência, encontra-se em regressão, e os seus campos de atividade apresentam-se crescentemente incluídos no conceito de "trabalho"<sup>490</sup>; a este respeito, a definição de Adelung que perspetiva o *ócio* como possibilidade "de transações profissionais de tempo livre ou restante" consiste numa definição que já não se afigura passível de integrar uma compreensão do conceito de *ócio sem uma referência ao conceito de trabalho*.

Curiosamente, a *preguiça*, por sua vez, define-a Adelung como "a omissão inativa do trabalho obediente e, no sentido estrito da palavra, a habilidade dessa omissão"<sup>491</sup>. Neste sentido, nos inícios do século XVIII, a *preguiça* é concebida como uma situação de não-trabalho – *embora se deva realmente trabalhar*. Assim definido, o conceito de "preguiça" pressupõe uma certa obrigação de trabalhar. E a referência à omissão do trabalho parece evocar – advertindo para – o perigo de desenvolver um estilo de vida indolente, marcado pelo gosto pela negligência do dever de trabalhar<sup>492</sup>.

---

488 Adelung, J.C.: *Die Muße*. In: Ders.: *Versuch eines vollständigen grammatisch-kritischen Wörterbuches Der Hochdeutschen Mundart*. Leipzig, 1777, vol.3, p.626.

489 Martin, N.: *Muße*. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. (Vol.6.). Ritter, J./Gründer, K. (ed.). Darmstadt, 1984, Vol. 6. p. 257-260.

490 Martin, N.: *Muße*. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. (vol.6.). Ritter, J./Gründer, K. (ed.). Darmstadt, 1984, p. 258.

491 Adelung, J.C.: *Die Muße*. In: Ders.: *Versuch eines vollständigen grammatisch-kritischen Wörterbuches Der Hochdeutschen Mundart*. Leipzig, 1777, vol.3, p.628.

492 Consultar: *müßig*. In: *Duden. Das große Wörterbuch der deutschen Sprache in zehn Bänden*. Wiss. Rat der Dudenredaktion. Mannheim, 1999, vol 6, p.2665.

O conceito de "trabalho" também requer, pois, uma definição, que, neste contexto, poderá ser inicialmente orientada para o uso contemporâneo do termo no início da modernidade, por volta do ano 1800<sup>493</sup>. No seu artigo de dicionário, Adelung descreve o uso da palavra "*trabalho*" segundo dois aspetos: por um lado, para a performance e, por outro, para o trabalho a ser produzido ou produzido pela atividade. O artigo apresenta algumas passagens essenciais para a compreensão do conceito de trabalho:

*O trabalho*, plur. -os, um substantivo usado para descrever tanto a aplicação das forças do corpo e da alma como o objeto desta aplicação. Portanto, significa,

I. A aplicação dos seus poderes [...]; nomeadamente,

1. no significado verdadeiro, a aplicação de forças físicas, principalmente para adquirir propriedade temporal com ela. [...] Especialmente os artesãos fizeram desta palavra a sua própria para imprimir toda a gama de ocupações pertencentes aos seus ofícios.

2. em sentido mais amplo, a aplicação obrigatória das forças da alma; em que o significado da maioria das expressões mencionadas acima pelos trabalhos manuais também é comum. Por isso também se diz aqui: “fazer o trabalho”, “ir trabalhar”, “ir para o trabalho” e assim por diante.

3. figurativo. (1) O movimento interno dos corpos inanimados, especialmente aquele produzido pela fermentação. [...] (2) esforço, dificuldade. Em tempos passados, este significado se estendia ainda mais e era muito comum para irritação, dores, perseguição, etc. [...] No Alto Alemão, este significado já não é mais usual, exceto que, às vezes, ainda é comum usar a palavra trabalho para o esforço.

---

493 Consultar: Conze, W.: *Arbeit*. In: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Brunner, O./Conze, W./Koselleck, R. (ed.). Stuttgart, 1972, vol. 1, pp. 154-215. Füllsack, M.: *Arbeit*. Wien, 2009.

## II. o objeto do trabalho, nomeadamente,

1. O que deve ser produzido pelo trabalho. "Para dar um trabalho", "Ele tem muitos trabalhos", "está sobrecarregado com trabalho". [...]

2. o que foi produzido pelo trabalho. "Este é o trabalho das suas mãos", ou seja, ele conseguiu fazer isso. [...]<sup>494</sup>

O artigo de Adelung aponta, revelando, alguns desenvolvimentos, que poderão ser descritos como, porventura, virulentos, ocorridos no contexto do trabalho no momento da viragem do século XVIII para o século XIX, e que se refletiram, inclusivamente, no uso da língua alemã: em primeiro lugar, o significado figurativo de trabalho como esforço e dificuldade, que fora central para o uso da língua do Alto Alemão Médio<sup>495</sup>, não mais se apresenta considerado no Alto Alemão (I.3(2)); ou seja, a conotação negativa da palavra, outrora dominante, recuou consideravelmente<sup>496</sup>. Em segundo lugar, no âmbito exterior ao da aplicação de forças físicas – para a qual é sublinhada a utilização do termo pelos artesãos –, a aplicação "obrigatória" de forças mentais, ou seja, a atividade intelectual, passa, também, a ser descrita como trabalho (I.2). Em terceiro lugar, no entanto, o objetivo do trabalho continua a ser considerado de um modo redutor e pouco claro (I.1). Já Joachim Heinrich Campe (1746-1818), que, no seu artigo de dicionário, escrito em 1807, seguira, de modo evidente, Adelung, concebera o propósito do trabalho de um modo mais amplo: "Trabalho [...] é a aplicação esforçada de forças físicas ou mentais para alcançar uma finalidade"<sup>497</sup>.

As atividades que não se destinam a um fim são aqui, por conseguinte, excluídas do termo "trabalho". Algumas décadas mais tarde, foram formuladas considerações

---

494 Adelung, J.C.: *Die Muße*. In: Ders.: *Versuch eines vollständigen grammatisch-kritischen Wörterbuches Der Hochdeutschen Mundart*. Leipzig, 1777, vol.3, p.634

495 De acordo com M. Lexer, o termo "Arbeit" (trabalho) – e também "erbeit", em alemão médio-alto, que traduz aquilo que é produzido pelo trabalho, isto é, a obra – significa: "esforço, custo, arduidade, miséria que se sofre involuntária ou voluntariamente, bem como, inclusivamente, "punição". Consultar: Lexer, M.: *Arbeit, Arbeit*. In: Ders.: *Middle High German Dictionary*. Leipzig 1872, vol.1, p.88.

496 Antes do Iluminismo, a Reforma contribuiu para uma valorização do trabalho, quase como caridade praticada e, portanto, como forma de culto cristã. Entre os escritos da Reforma, consultar: Luther, M.: *An den christlichen Adel deutscher Nation*. Stuttgart, 1990 [1520], pp.17, 44. Sobre os desenvolvimentos modernos acerca da compreensão do trabalho, consultar: Vontobel, K: *Das Arbeitsethos des deutschen Protestantismus. Das Arbeitsethos des deutschen Protestantismus. Von der nachreformatorischen Zeit bis zur Aufklärung*. Bern, 1946.

497 Consultar: *Die Arbeit*. In: *Wörterbuch der Deutschen Sprache*. Campe, J.H. (ed.). Braunschweig, 1807. Vol. 1, p.200.

muito mais precisas sobre o objetivo do trabalho humano. A definição de Karl Marx de 1844 relativa ao "ser humano verdadeiro, porque real, como resultado do seu *próprio trabalho*"<sup>498</sup> constitui, provavelmente, o ponto culminante do significado antropológico de trabalho.

No entanto, a definição dúplice de Adelung ilustra, de modo claro, a finalidade da produção da atividade (às vezes custosa) como forma de assegurar o próprio sustento (Adelung escreve: "para a aquisição de propriedade"), por um lado, e como forma de criação de valor, a produção de bens, por outro lado, sublinhando a complementaridade destes dois aspetos do trabalho. Na sua apresentação da história económica, Andrea Komlosy elucida-nos que estas duas dimensões do trabalho, a partir do grego *πόνοσ* (*pónos*) para trabalho laborioso e *εργον* (*érgon*) para trabalho criativo (respetivamente *labor* e *molestia*, bem como *opus* em latim), podem ser encontradas em quase todas as línguas indo-europeias modernas, do *Arbeit* e *Werk* em alemão, ao *trabalho* e *obra* em português, até *robôta* e *dzielo* em polaco<sup>499</sup>. Com efeito, nos inícios do século XIX, estes dois aspetos da definição de *trabalho* encontram-se profundamente interligados: o trabalho decorrente da força manual humana e o trabalho enquanto "opus" intelectual/artístico – também este segundo aspeto, saliente-se, se afigura concebido como algo que integra a própria definição de trabalho, não mais como uma produção decorrente do ócio. Hannah Arendt<sup>500</sup>, na sua obra *A Condição Humana*, clarificou tal diferenciação na sua análise do conceito moderno de trabalho à luz da formulação dos conceitos de 'traballar' e de 'produzir', salientando, no âmbito da definição de trabalho, a inscrição do elemento da *repetição*, o que ainda não ocorre na definição de Adelung:

Em contraste com a *produção*, que termina quando o objeto tem a sua forma adequada e agora pode ser inserido como uma coisa acabada do mundo das coisas existentes, o *trabalho* nunca está "acabado", mas gira em repetição infinita no círculo recorrente prescrito pelo processo biológico da vida, e cujo "esforço e praga" só termina com a morte

---

498 Marx, K.: *Nationalökonomie und Philosophie* [1844]. In: *Die Frühschriften*. Landshut, S. (ed). Stuttgart, 1971, p.269.

499 Consultar: Komlosy, A.: *Arbeit. Eine globalhistorische Perspektive*. Wien, 2014, pp.36-40. Komlosy incorpora as línguas modernas alemão, inglês, francês, italiano, espanhol, português, russo, polaco e sérvio na sua investigação sobre o conceito de trabalho, desenvolvendo uma análise do atual sentido do termo "trabalho" no domínio das palavras, assim perspetivando correspondências ou não conformidade entre este e a língua chinesa (consultar: Komlosy, A.: *Arbeit. Eine globalhistorische Perspektive*. Wien, 2014, pp.44-52.).

500 Arendt, H.: *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*. München, 1981.

do respetivo organismo<sup>501</sup>.

Hoje, o conceito afigura-se ainda mais complexo, na medida em que o terceiro domínio da atividade humana discutido em Arendt, a "ação", e especialmente a ação no sistema social da política, apresenta-se também avaliado como trabalho segundo a linguagem comum ou corrente. Arendt introduz a ação e o falar como as duas formas de atividades definidoras da identidade de seres humanos<sup>502</sup>. Na antiguidade, agir na *polis* constituía uma tarefa dos homens livres, sendo estritamente distinguida da esfera do trabalho. Rainer Hank, entre outros autores, diagnosticou um efeito oposto no final do século XX:

O facto de que o compromisso com a política ainda atrai pessoas só poderia ser bem-sucedido por meio de um truque: A política também pode ser entendida como uma profissão. A política é então trabalho, já não brigas indisciplinadas, mas responsável sobre os assuntos da comunidade como nos tempos de Atenas.<sup>503</sup>

No que respeita ao século XX, Hank poderia, pois, retomar a formulação do título da palestra de Max Weber sobre *a política como profissão*, de 1917<sup>504</sup>. No início do século XIX, todavia, provavelmente ainda não era este o caso. Mas a análise das entradas do dicionário de Adelung mostra-nos que a subordinação de partes cada vez maiores da *vita activa* à categoria de trabalho já se havia configurado como uma situação que obtivera uma progressão significativa no final do século XVIII. O período de meados do século XVIII a meados do século XIX é de extraordinária relevância para o desenvolvimento do conceito moderno de trabalho. A literatura e as artes do romantismo contribuem com estímulos específicos para este processo, pois as suas posições estéticas implicam uma contradição da justaposição estabelecida pelo Iluminismo relativamente a trabalho positivamente valorizado e a ociosidade negativamente valorizada; no entanto, poder-se-ia afirmar que os românticos incorrem na mera sobrevalorização do "outro" da vida activa (para além da ociosidade, também o sono, o ócio e a preguiça). Num extremo do espectro de tais afirmações está Friedrich Schlegel, por exemplo, que, em 1799, descrevera o *ethos* de trabalho burguês

---

501 Arendt, H.: *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*. München, 1981, p.90.

502 Arendt, H.: *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*. München, 1981, pp.164-174.

503 Hank, R.: *Arbeit – Die Religion des 20. Jahrhunderts. Auf dem Weg in die Gesellschaft der Selbständigen*. Frankfurt a. M., 1995, p.10. No que respeita às teorizações sobre o conceito de trabalho providas da linguística anglo-saxónica, consultar: Sennet, R.: *Handwerk*. Berlin, 2008. de Botton, A.: *Freuden und Mühen der Arbeit*. Frankfurt a. M., 2014.

504 Consultar: Weber, M.: *Politik als Beruf*. Berlin, 2010 [1919].

contemporâneo segundo a personagem Júlio, caracterizada segundo uma "vazia, inquieta agitação", detentora de "maus hábitos nórdicos", a quem se opõe a imagem iluminada de Prometeu como um Hércules, cujo objetivo final, em todas as suas tarefas hercúleas, sempre permaneceu "um nobre ócio"<sup>505</sup>. No outro extremo do espectro localiza-se Georg Büchner, que como sátiro, três décadas e meia mais tarde, em *Leonce e Lena*, trata, de forma profundamente crítica, o ócio como forma de vida da nobreza<sup>506</sup>.

O desenvolvimento do emprego assalariado dependente no início do século XIX caracterizava-se pelo facto de a esfera do trabalho estar cada vez mais separada espacial e temporalmente da esfera da família, ter lugar em empresas, ter início a uma certa hora da manhã e terminar a uma determinada hora da noite. Nos tempos da modernidade tardia deparamo-nos com o desenvolvimento inverso: no escritório doméstico moderno, não é apenas o espaço de trabalho que dificilmente é separado do espaço privado da família e do tempo livre – as duas esferas estão também profundamente interpenetradas na modernidade. Byung-Chul Han interpreta o contexto descrito como uma mudança de qualidade na experiência do tempo, com um efeito patológico:

A sociedade moderna de desempenho acelerado de hoje tranca o tempo. Ela amarra-o ao trabalho. O Burnout não é uma doença de trabalho, mas uma doença de desempenho. Não é o trabalho como tal, mas a performance, esse novo princípio neoliberal, que torna a alma doente. A pausa como uma pausa do trabalho não marca outra hora. É apenas uma fase do tempo de trabalho. Hoje não temos outro tempo além do tempo de trabalho. Há muito tempo perdemos o tempo de celebração e ócio. [...] Hoje não só levamos o nosso tempo de trabalho conosco de férias, mas também de dormir. [...] O descanso é também apenas um modo de trabalho numa vida incrementada, na medida em que serve principalmente para regenerar a mão-de-obra.<sup>507</sup>

No seguimento de tais considerações, uma interrogação impõe-se: como enquadrar o ócio no contexto da modernidade? Com efeito, a "modernidade" tem sido desde há muito um campo *sui generis*<sup>508</sup> de investigação no domínio do conhecimento e é frequentemente entendida como uma *macro-epoch*, que poderia começar com a filosofia, literatura e indústria europeias por volta de 1800. A "modernidade" revela ser

---

505 Schlegel, F.: *Lucinde*. Polheim, K.K. (ed.). Stuttgart, 1963 [1799], pp.34, 37. Dischner, G.: *Friedrich Schlegels Lucinde und Materialien zu einer Theorie des Müßiggangs*. Hildesheim, 1980.

506 Büchner, G.: *Dantons Tod*. In: Ders.: *Werke und Briefe*. München, 1980, pp.7-68.

507 Han, B.-C.: *Alles eilt. Wie wir die Zeit erleben*. In: *DIE ZEIT, Sonderheft: „Philosophie“* 25 (2016), p.42.

508 Consultar:: Becker/Kiesel (ed.): *Moderne. Begriff und Phänomen*. Frankfurt a.M., 2013.



um conceito de diferença: "O moderno é o que está em contraste com o antigo"<sup>509</sup>. A modernidade define-se menos como uma época claramente datável do que como uma físsura<sup>510</sup>, como uma rutura forçada, na sua diversidade e na sua incapacidade de desenvolver-se segundo um princípio de completude, e à luz da elaboração de um conceito de sujeito que não pode ser, por princípio, finalizado. "A modernidade é a idade que menos se manteve igual a si mesma", observou Walter Benjamin já em 1938/39<sup>511</sup>, Jürgen Habermas designou-a de "um projeto inacabado"<sup>512</sup>.

Neste sentido, a reavaliação e a alteração dos contornos estéticos do ócio podem ser consideradas como consequências ou, inclusivamente, características constitutivas na modernidade. Neste contexto, poder-se-ia apontar a relevância do *flâneur*, concebido como uma das principais figuras da modernidade urbana; por conseguinte, poder-se-ia avaliar o ócio como uma categoria antropológica que assume uma forma histórica específica na sociedade moderna do trabalho, uma categoria que se apresenta esteticamente afim de uma compreensão moderna da subjetividade individual à luz de novas figuras como a do *flâneur*.

Segundo este último ponto de vista, o ócio poderá ser geralmente considerado como uma experiência de pendor individual. Todavia, poder-se-ia também afirmar que as respetivas condições sociais desempenham um papel essencial na configuração das possibilidades e dos limites do ócio. As restrições de tempo e as expectativas concretas de desempenho que limitam ou impedem o ócio decorrem, de um modo preponderante, de estruturas sociais e económicas nas quais o homem está integrado enquanto ser social.

---

509 Figal, G.: „Krise der Aufklärung – Freiheitsphilosophie und Nihilismus als geschichtliche Voraussetzungen der Moderne“. In: Vietta, S./Kemper, D. (ed.), *Ästhetische Moderne in Europa. Grundzüge und Problemzusammenhänge seit der Romantik*. Tübingen, 1997, p.57.

Importaria, a este respeito, ler Sloterdijk: "Nesta nossa parte do mundo começou uma rebelião contra a tirania do real, uma revolta que é apresentada por uma série de nomes escritos com letras mais ou menos desgastadas: revolução industrial, iluminismo, "modernização". Aquele que usa tais expressões, regra geral, não tem em conta que estas apenas fazem sentido enquanto componentes de uma revolução ontológica. Menciona aspetos da rebelião daquela época contra a característica de carga esmagadora que a realidade de outros tempos apresentava. Quem quer ser moderno, trabalha sempre mais rápido no sentido de fazer com que uma realidade que existiu até ao presente se torne uma realidade que já não existe." Sloterdijk, P.: *Streß und Freiheit*. Frankfurt a.M., 2011, p.89.

510 Consultar : Frick, W.: „Avantgarde und longue durée. Überlegungen zum Traditionsverbrauch der klassischen Moderne“. In: Becker/Kiesel (ed.), *Literarische Moderne*. Berlin, 2007, pp. 97–112.

511 Benjamin, W.: „Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus“, *Gesammelte Schriften*. Tiedemann, R./Schweppenhäuser, H. (ed.), vol. I/2, Frankfurt a. M., 1974, p.593.

512 Habermas, J.: „Die Moderne – ein unvollendetes Projekt“. In: Habermas, J.: *Kleine philosophische Schriften (I–IV)*. Frankfurt a. M., 1981, p.446.

A referência a um sujeito do ócio não significa, não obstante, que o ócio só possa ser vivenciado e experimentado na solidão. Pelo contrário, o ócio deve ser concebido, e com total justeza, como um fenómeno eminentemente social. Desde a antiguidade, o ócio foi considerado repetidamente como uma condição *sine qua non* para a sociabilidade nas suas várias formas. Interessantemente, no final do século XVIII, o filósofo Christian Garve postulava que o ócio era uma *conditio sine qua non* para a sociabilidade; segundo tal perspectiva, a sociabilidade constitui um ideal ético da vida, decorrente, entre outros, da teoria da simpatia desenvolvida pela filosofia moral escocesa.

A relevância social do ócio, no entanto, não se limita à sua importância para as teorias e práticas da sociabilidade. Diversos estudos atribuem ao ócio um importante valor social e político, que examinam criticamente a natureza da nossa economia e, juntamente com ela, os nossos paradigmas económicos e sociopolíticos. Um exemplo relevante desta atitude é a obra de Robert e Edward Skidelsky *How Much is Enough? The Love of Money, and the Case for the Good Life*. O ponto de partida central das reflexões dos autores é uma palestra apresentada por John Maynard Keynes em 1928 e publicada dois anos mais tarde, de forma ampliada e atualizada, no contexto da devastadora crise económica mundial, e que se intitula *Economic Possibilities for our Grandchildren*. De acordo com o que Keynes sustenta neste ensaio utópico, em cerca de 100 anos (por volta de 2030) o tempo de trabalho semanal seria de 15 horas. Deste modo, o crescimento do capital e o progresso técnico permitiriam o amanhecer de uma nova era: a era do ócio e da abundância – “the age of leisure and of abundance”. Com a satisfação de todas as necessidades materiais, não seria necessário mais crescimento económico. Keynes predisse, pois, que a idade futura do ócio seria uma idade da *arte de viver*.

Assim, neste contexto, o ócio constitui-se como um desafio ético fundamental. Nesta questão, mas não no prognóstico utópico, Robert Skidelsky segue Keynes. Com base na sua análise crítica do presente e no recurso a noções éticas de uma *vida boa* – sustentadas em Aristóteles –, os autores de *How Much is Enough? The Love of Money, and the Case for the Good Life* elaboram uma perspectiva pós-material para o futuro, no âmbito da qual atribuem um papel importante ao ócio. Robert e Edward Skidelsky perspectivam o ócio como um – basic good –, incluindo-o num catálogo de demandas

políticas com uma reivindicação universal. Os autores declaram que o ócio consiste num valor básico democrático indispensável para uma sociedade que deve tratar os seus próprios recursos, bem como os recursos do planeta, com cuidado e justiça social.

**Capítulo 2.**  
**Espaços e tempos do ócio.**  
**Uma leitura cultural**

## 2.1. | Do ócio como categoria espacial e temporal

*La forme d'une ville change plus vite, hélas ! que le coeur d'un mortel*

Charles Baudelaire, *Le cygne*

*Vous pouvez évidemment alléguer que Sisyphe est paresseux.  
Mais quoi ce sont les paresseux qui remuent le monde. Les autres n'ont pas le temps.*

Albert Camus, *Carta a Francis Ponge, de 27 de janeiro de 1943.*

*Não tenho pressa. Pressa de que?  
Não tem pressa o sol e a lua: estão certos.  
Ter pressa é crer que a gente passa adiante das pernas,  
Ou que, dando um pulo, salta por cima da sombra.  
Não; não sei ter pressa.  
Se estendo o braço, chega exactamente aonde  
o meu braço chega –  
Nem um centímetro mais longe.*

Alberto Caeiro, *Poemas inconjunctos.*

O ócio possui uma dimensão espacial, tal como toda a experiência física e corporal; o ócio desenvolve-se em espaços especialmente concebidos, diferindo estes, de forma frequente, de outros espaços, tais como os espaços de trabalho. Academias, bibliotecas, museus, hotéis, casas de campo, casas de chá, banhos, jardins ou parques, sanatórios, mosteiros (ou outros *retreats*) destacam-se amiúde da arquitetura normal da vida e do trabalho, destinando-se a um tipo de vida diferente, apresentando-se distintos dos edifícios em que habitualmente se permanece. Estes espaços são diferentes, pois são lugares de “ócio-permitido”, porventura de “ócio-promovido”. Certamente, o ócio não é apenas possível em lugares como aqueles aqui mencionados: se não todos os lugares, muitos lugares podem tornar-se e constituir-se como *lugares de ócio*.

Mas quais são as características dos lugares ou espaços de ócio, tais como aqueles acima mencionados? O que é que um mosteiro tem em comum com um hotel de *spa*, o que é que uma biblioteca tem em comum com um banho termal ou uma casa no campo? A primeira coisa comum e que subjaz aos lugares e espaços de ócio consiste num limite determinado, mais ou menos demarcável. Visitamo-los especificamente, e a

experiência que se desenvolve no seu interior é de uma outra categoria que escapa à normalidade da vida que lhe é exterior, digamo-lo assim. O limiar que se atravessa ao entrar neles é o limiar entre o ruído e o silêncio, entre a azáfama e a tranquilidade. Os meios de comunicação que transcendem o espaço normalmente não têm lugar em espaços de ócio, embora o ócio possa ter uma dimensão social e comunicativa. Eis a sua característica comum, por muito diferentes que tais espaços se afigurem entre si – mas o ócio não é o mesmo que tempo livre. Tais lugares de ócio promovem a emergência de um tipo muito especial de atenção – uma atenção que não tem de ser ganha e preservada especificamente, mas que surge por sua própria iniciativa. Sente-se, aqui, a vontade de uma forma especial. No ócio, estamos envolvidos com possibilidades, desfrutamos delas. Tal situação alarga o campo de visão do nosso olhar – não se trata, propriamente, da visão concentrada na contemplação de um quadro de um museu, mas, distintamente, da possibilidade de o nosso olhar extravasar o direcionamento, o foco específico, da nossa visão.

O ócio, ao que parece, requer uma *des-centração* especial, um olhar não fixo, a vontade de ser surpreendido. Nesta prontidão, a liberdade desempenha um papel especial; mas um tipo *especial* de liberdade. A liberdade é, numa aceção corrente, concebida como a possibilidade de levar a cabo algo que se tenha decidido fazer sem obstáculos, assim como, num outro sentido, a possibilidade de controlar o que acontece em cada fase do ato, para que nada possa simplesmente acontecer sem que seja previsto ou pretendido. Esta possibilidade de controlo é uma característica essencial do que se chama vontade: o controlo quanto a fazer algo segundo uma intenção pré-estabelecida – uma previsão acerca de como algo deve acontecer antes de estar lá, tomando existência de acordo com aquilo que a imaginação formulara previamente. Em contraste, a liberdade de ser surpreendido não é a liberdade de vontade, mas a liberdade *da* vontade.

Espaços *des-focados*, como um museu ou uma biblioteca que desperta o desejo de ler, encorajam ou permitem o ócio. Estes espaços promovem uma realização particular, que não se traduz, por sua vez, numa realidade contínua, abrindo, por contraste, um horizonte de possibilidades. Do possível, da fulguração da possibilidade, resulta uma tranquilidade especial, que está intimamente ligada ao ócio. Trata-se de uma atividade pode ser formativa ou realizadora; se realizada no ócio, tal atividade desenvolve-se sem forçar uma solução. No ócio, deixa-se sempre acontecer o que se está ocupado com. As soluções podem permanecer abertas; podem estar no contexto de

outras possibilidades e também do imprevisto – ou, por outras palavras, o não previsível desde o início. Desta forma, a obra em que um artista trabalhou *em ócio* pode surpreender o próprio artista, pois no ócio nada tem de ser decidido sob determinada pressão, e uma tarefa poderá ser levada a cabo na plenitude das suas possibilidades. Um exemplo de tal situação poderia ser a ocupação de uma obra de arte que está sempre presente enquanto ela própria, na justaposição das possibilidades da sua aparência; e tais possibilidades, sob vários pontos de vista da sua acessibilidade, poderão ser exploradas. Ainda que apenas possamos perceber ou entrever uma das suas acessibilidades, as outras encontram-se, também elas, presentes.

A espacialidade da vida é tanto mais esquecida quanto mais a ação é orientada para objetivos e, assim, empurrada para a estreiteza do canal do tempo. Concebido à luz da direção do objetivo, tudo está sujeito à compulsão da sucessão. Tal não é passível de ser alterado ou resolvido com a mera mudança do fazer para o não fazer. O não fazer poderá traduzir-se numa anódina pausa, também ela subordinada ao fazer. É certo que a pausa poderá ter o sentido de uma reflexão; faz-se uma pausa, olha-se em redor, e pensa-se em como continuar. No entanto, a compulsão da sucessão permanece vigente, continuando a tratar-se de uma questão de antes e depois, de ainda não e já não é. Para que isto se altere efetivamente, a atitude deve mudar, promovendo o afastamento de uma orientação para um objetivo de uma ação para as possibilidades de experimentar existência de um forma des-centrada no espaço. Só desta forma a perceção e o pensamento se tornarão livres, podendo envolver-se com o que existe. Deste modo, o fazer não para, mas adquire um significado diferente. No ócio, estamos perante a potencialidade de *esquecimento da pausa* enquanto momento permitido de suspensão do trabalho – trata-se, justamente, do esquecimento de que nos encontramos num momento que nos é autorizada a interrupção do trabalho. No ócio entrevemos as simples possibilidades de existência; vê-se e aceita-se.

A permanência numa praça urbana, o flunar, a contemplação do jogo de luzes e nuvens na praia, inclusivamente o passeio na natureza revelam um carácter ocioso. O ócio não exclui movimento, mas tudo o que é observado, por mais que possa alterar-se nos seus pormenores, deve pertencer a um todo calmo. Observar *ociosamente* uma praça urbana permite-nos dirigir o olhar para o quadro geral, alargando o nosso campo de visão para lá do movimento do ir e vir – é-nos aberta a possibilidade de contemplar tudo no espaço, no jogo da distância e da proximidade, na pertença conjunta do que é

exterior ao outro, no espaço livre do "grande horizonte" no qual algo se pode mostrar. Este espaço livre permite que tudo o que está nele ou entra nele seja simultâneo. O que muda "com o tempo" só pode confirmar esta simultaneidade, e pertence aos acontecimentos nesta praça, nesta praia. A observação não tem de ser limitada a uma posição e a um ponto de vista. O perambular e a mudança de perspectiva a ele associada desbloqueia a totalidade espacial a ser observada. Uma praça urbana pode ser vista a partir de um determinado local numa perspectiva constante, tal como um palco ou um ecrã de cinema. Mas é apenas o perambular que irá revelar os seus vários aspetos. Aqui, mostra-se como o observado também pode incluir o observador. Assim a praça pode transformar-se num espaço onde há calma, uma calma que vem da simultaneidade do que é visto e experimentado pelo observador. Flanar, passear ociosamente por aí, envolver-se com esta calma; demorar-se nela. Demorar é uma existência temporal, mas que é retirada do seu carácter temporal. É a pausa no tempo como uma presença ilimitada. Este estado não pode permanecer de modo duradouro, é sabido, mas tal não tem qualquer importância, enquanto nele nos demoramos. Neste estado, não há um fim e, portanto, também não há um depois. Trata-se de *estar temporalmente no espaço*.

\*\*\*

Tendo presente o amplo espectro filosófico dedicado à avaliação e à crítica da *mobilização* e da *aceleração* – novos conceitos filosóficos aqui emergentes – no contexto da modernidade tardia, poder-se-ia, com certa razoabilidade, admitir que, perante tal situação, justificar-se-ia a existência de uma certa necessidade crescente de experiências de fruição do *ócio*, tomadas como situações contrapostas ao estado de coisas existente. O *ócio*, ele mesmo, poderia, neste sentido, ser perspectivado como um contra-conceito relativamente às matrizes de condições específicas da experiência espacial e temporal.

O "ócio" poderia ser definido, à partida, como um fenómeno passível de contínua alteração segundo as condições culturais e sociais a que se encontra intimamente relacionado – especialmente no que concerne ao conceito dominante de *trabalho*. Tendo em vista uma definição mais fina, várias diferenciações foram



elaboradas de modo a conceptualizar o *ócio*<sup>513</sup>. Primeiramente, uma importante distinção deve ser estabelecida entre o ócio e o tempo livre. Não se trata de conceitos idênticos – e tal diferenciação deverá merecer especial atenção. Com efeito, na sociedade industrial ocidental moderna, as formas da realização do tempo livre emergiram, não raro, como o reverso do trabalho remunerado, delineando-se e configurando-se o tempo dedicado ao ócio como uma situação ou uma realidade dependentes, conquanto contrapostas, do trabalho (concretamente, por exemplo, na função de reproduzir ou recuperar a força de trabalho ou comprar e consumir os bens produzidos). Todavia, importaria elucidar que o conceito de ócio remonta a raízes mais antigas. A origem do conceito de ócio pode ser encontrada, entre outras, na antiga conexão entre *teoria* e *scholé*, sobre a qual Aristóteles se dedica na *Ética a Nicómaco*. E, na *Política*, o filósofo distingue o ócio enquanto atividade com um propósito autossuficiente, não exclusivamente destinada à recuperação das forças destinadas ao trabalho<sup>514</sup>. Portanto, o ócio não se configura como mera inatividade, mas, sim, atividade livre (*praxis*) que, por sua vez, se distingue das atividades de manufatura, que possuem o seu propósito fora de si (*poiesis*)<sup>515</sup>, tal como nos é dito na *Ética a Nicómaco*. Paradigmático de uma ação que serve a si própria, porém, não é a vida política (*praxis*), mas a contemplação (*teoria*), à qual a antiguidade tardia e a Idade Média se referem repetidamente como fonte de felicidade.

Com a institucionalização do trabalho na modernidade, o quadro de referência mudou de tal modo que o designado tempo livre passou a corresponder, no contexto do século XX, ao contra-conceito de trabalho – e, correlativamente, o conceito de ócio, noção considerada como eticamente eminente no âmbito da Antiguidade, tornou-se progressivamente a expressão conceptual de uma situação ou de uma realidade moralmente reprováveis, sofrendo os desenvolvimentos de uma conotação profundamente negativa, em termos éticos, como *ociosidade*<sup>516</sup>. Prosaicamente, o lamento sobre a dissolução ou a redução da vida inteira ao trabalho, se entrecortado com a breve alegria que decorre da perspectiva do descanso ou da pausa, parece tornar possível a antiga promessa da felicidade no ócio, novamente entrevista. No entanto, a aceleração e o incremento da vida quotidiana constituem elementos considerados como passíveis de neutralizar, dificultar ou, porventura, aniquilar, as possibilidades de

---

513 Gimmel, J./Keiling, T.: *Konzepte der Muße*. Tübingen 2016.

514 Aristóteles: *Política*. Trad. António Campelo Amaral/Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa, 1998, 1338a1.

515 Aristóteles: *Ética a Nicómaco*. Trad. António de Castro Caeiro. Lisboa, 2009, 1094a 1–25.

516 Henning, C.: *Glück in Arbeit und Muße*. Stuttgart 2011, pp.34-37.

realização do ócio – motivo pelo qual assistimos, hoje, a uma crescente demanda pelas possibilidades de criação de espaços livres nas nossas sociedades, de modo a que a experiência específica do ócio possa ocorrer enquanto experiência de fruição. Curiosamente, o termo "espaço livre" refere-se a um momento espacial de ócio, que se combina, com efeito, com a determinação temporal do mesmo – e ambas as dimensões, espacial e temporal, parecem estar ameaçadas por desenvolvimentos sociais que podem ser associados à modernidade. Como será apresentado seguidamente, recorrendo à análise de Georg Simmel relativa à sociedade moderna, as experiências do espaço e do tempo são historicamente variáveis, e as mudanças ocorridas nestas experiências afetam, também, as condições básicas do ócio.

O início da tendência de aceleração – que torna mais difícil o acesso a experiências de ócio hoje, tal como procuraremos sustentar ao longo desta tese de doutoramento – é muitas vezes localizada nos tempos modernos, no âmbito do qual se acrescentam, com os seus efeitos e consequências, as mudanças na experiência do espaço e do tempo. De facto, uma das características genuínas do modo de vida moderno é a experiência alterada do tempo, tal como ilustra a notável definição de Baudelaire acerca do moderno como experiência do transitório e do fugidio<sup>517</sup>. O gosto pela velocidade, por um lado, e o lamento sobre o ritmo acelerado da vida, por outro, constituem um certo modo de mundivência coletiva, que conduziu, alcançando o seu acme, ao triunfo de novos meios de transporte e técnicas de comunicação no início do século XX<sup>518</sup>. A sensação de que a sociedade estaria a sofrer alterações a um ritmo demasiado célere já havia sido formulada no início da modernidade<sup>519</sup>, configurando-se como uma experiência dominante à luz da crescente industrialização do início do século XIX. Tal experiência da modernidade como um tempo acelerado – desde o século XIX – é acompanhada pela tese de um crescente afastamento do espaço, que deveria culminar no desaparecimento do espaço<sup>520</sup>. A experiência da maior celeridade de circulação entre longas distâncias, primeiramente tornada possível com o caminho-de-ferro, reduz o significado global do espaço – como que evocando a sentença de que “o

---

517 “*La modernité, c’est le transitoire, le fugitif, le contingent, la moitié de l’art, dont l’autre moitié est l’éternel et l’immuable.*” Baudelaire, C.: *Curiosités esthétiques*. Paris, 1971, p.467.

518 Sobre os efeitos do tráfego acelerado, consultar: Schivelbusch, W.: *Geschichte der Eisenbahnreise. Zur Industrialisierung von Zeit und Raum im 19. Jahrhundert*. München, 1977.

519 Koselleck, R.: „*Gibt es eine Beschleunigung in der Geschichte?*“. In: Koselleck, R.: *Zeitschichten. Studien zur Historik*. Frankfurt a. M., 2000, p.153.

520 Schroer, M.: „*Bringing space back in. Zur Relevanz des Raums als soziologischer Kategorie*“. In: Döring, J./Thielmann, T. (ed.), *Das Raumparadigma. Zur Standortbestimmung des Spatial turn*. Bielefeld, 2008, pp. 125–148.

espaço é morto", escrita por Heinrich Heine<sup>521</sup> tendo em vista os novos meios de transporte. O designado desaparecimento do espaço é, pois, uma noção que está hoje novamente presente, especialmente com o desenvolvimento da Internet e da economia globalizada (*global village*)<sup>522</sup>. A este respeito, David Harvey, perspetivando a experiência da mobilidade num mundo globalmente conectado, cunhou o termo "compressão espaço-tempo", referindo-se à aceleração da velocidade de viagem<sup>523</sup>. Paul Virilio constata o desaparecimento do espaço<sup>524</sup>, e Hartmut Rosa considera a "emancipação do tempo do espaço" como o "nascimento da modernidade"<sup>525</sup>. Note-se, no entanto, que, paralelamente ao lamento sobre o desaparecimento do espaço na filosofia e nas ciências sociais, emerge, ainda que de um modo aparentemente paradoxal, o regresso do espaço, ou de um discurso sobre o espaço, que, em retrospectiva, coincide com o início de uma época habitualmente designada por *modernidade tardia* ou *pós-modernismo*. Com efeito, não só Foucault proclamou a era do espaço já no final dos anos 60, como também Fredric Jameson se debruçou sobre o "facto de que a nossa vida quotidiana, as nossas experiências psíquicas e as linguagens da nossa cultura atual – em contraste com a época precedente da 'Alta Modernidade' – se apresentam determinadas mais pelas categorias do espaço do que pelas do tempo"<sup>526</sup>. Tais constatações contraditórias – por um lado, o estiolamento, por outro lado, o retorno do espaço – sugerem uma definição pouco clara do termo espaço, como Markus Schroer avisadamente observa<sup>527</sup>, chamando a atenção para a equivocidade da noção de espaço que se encontra envolvida em determinadas discussões e discursos. Importa, portanto, examinar se se pode falar de um desaparecimento do espaço ou se a situação a avaliar se configura, eventualmente, como uma transformação da experiência do espaço que se confunde com uma tendência de aceleração temporal. Se, todavia, é característico do ócio que "as experiências do espaço e do tempo mudem conforme o estado do próprio

---

521 Heine, H.: *Lutezia. Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke (Düsseldorfer Ausgabe)*. Windfuhr, M. (ed.), Bd. 14/1. Hamburg, 1990, p.58.

522 Consultar: Berger, P.: „Anwesenheit und Abwesenheit. Raumbezüge sozialen Handelns“. In: *Berliner Journal für Soziologie* 1 (1995) pp.99–111.

523 H Harvey, D.: *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Malden, MA/Oxford, 1990, pp. 201–323.

524 Virilio, P.: „Das dritte Intervall, Ein kritischer Übergang“. In: Decker, E./Weibel, P. (ed.), *Vom Verschwinden der Ferne. Telekommunikation und Kunst*. Köln, 1990 pp. 335–346.

525 Rosa, H.: *Beschleunigung. Die Veränderungen der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a. M., 2005, p.61.

526 Jameson, F.: „Postmoderne. Zur Logik der Kultur im Spätkapitalismus“. In: Huyssen, A./Scherpe, K.R. (ed.). *Postmoderne. Zeichen eines kulturellen Wandels*. Hamburg, 1986, p.60.

527 Schroer, M.: „Bringing space back in. Zur Relevanz des Raums als soziologischer Kategorie“. In: Döring, J./Thielmann, T. (ed.), *Das Raumparadigma. Zur Standortbestimmung des Spatial turn*. Bielefeld, 2008, p.132.

ócio"<sup>528</sup>, se o ócio como fenômeno pode ser caracterizado pela sua especificidade de espaço-temporalidade, então tornar-se-á razoável ponderar as possibilidades de as mudanças históricas ocorridas na experiência do espaço e do tempo também apresentarem os seus efeitos nas possibilidades de experimentar o ócio. Neste sentido, tornar-se-ia pertinente voltar aos clássicos das teorias da modernidade – como Hartmut Rosa sugere<sup>529</sup> – e aí encontrar reflexões sobre uma experiência de espaço e tempo que se alterou significativamente. As posições de Georg Simmel são merecedoras de estudo: para além das relevantes abordagens desenvolvidas para uma filosofia social do espaço, importaria sublinhar como notável o diagnóstico da sociedade delineado por Simmel, especialmente na atenção dedicada à experiência quotidiana do homem moderno, à luz de uma singular perspetivação de que a modernidade, como um todo, se apresenta caracterizada segundo um tipo especial de experiência<sup>530</sup> – e, neste ponto, a abordagem de Simmel não se encontra muito distante do diagnóstico de Hartmut Rosa acerca do tempo, como procuraremos sustentar oportunamente nesta tese de doutoramento.

Em *Filosofia do Dinheiro*, obra publicada em 1900, comumente interpretada como uma teoria da cultura moderna, Simmel trata não somente do princípio e da função da economia monetária, mas também dos efeitos da cultura moderna moldada pela economia monetária na atitude do indivíduo em relação à vida. A este respeito, os conceitos espaço-temporais desempenham um papel central no âmbito da atitude do indivíduo relativamente à vida, pois Simmel perspetiva o estilo de vida moderno como caracterizado pela distância, pela velocidade e pelo ritmo. No último capítulo da *Filosofia do Dinheiro*, que trata especificamente do estilo de vida, Simmel fornece um diagnóstico do tempo da cultura moderna, um diagnóstico delineado à luz do conceito de dinheiro, concebido como força motriz e como símbolo. É, com efeito, notável o modo como, na descrição da atitude moderna em relação à vida, Simmel se refere repetidamente a caracterizações espaciais e temporais. Neste sentido, o estilo de vida moderna desdobra-se em três aspetos, que Simmel define em termos de tempo e espaço: distância, ritmo e tempo.

---

528 Figal, G./Hubert, H.W./ Klinkert, T.: „Einleitung“. In: Figal, G./Hubert, H.W./ Klinkert, T. (ed.): *Die Raumzeitlichkeit der Muße*. Tübingen, 2016, p.1.

529 Rosa, H.: *Beschleunigung. Die Veränderungen der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a. M., 2005, pp.89–105.

530 "A teoria da modernidade de Simmel não assume a forma de uma análise histórica, mas representa um relatório sobre as experiências da realidade social na modernidade". Frisby, D.: *Fragments der Moderne. Georg Simmel - Siegfried Kracauer - Walter Benjamin*. Rheda-Wiedenbrück, 1989, p.68.

Atentemos primeiramente sobre as “expressões espaciais” usadas por Simmel. Distância é um termo de significativa importância para a perspectivação de Simmel acerca dos processos culturais como um todo. Para a formação do valor económico e estético, por exemplo, o distanciamento dos objetos constitui um pré-requisito, pois uma certa distância deve ser assumida para que se possa relacionar com algo de uma forma desejável<sup>531</sup>. Além de uma dialética geral de proximidade e de distância, que, por princípio, desempenha um papel relevante na formação do valor no processo cultural, Simmel constata, igualmente, uma mudança histórica na distância entre sujeito e objeto, que o filósofo atribui ao efeito do dinheiro, assim caracterizada:

A distância que afastou o subjetivo e o objetivo da sua unidade original tornou-se, por assim dizer, corporal no dinheiro - enquanto que, por outro lado, seu significado é, fiel à correlação de distância e proximidade discutida acima, aproximar de nós o que de outra forma seria inatingível.<sup>532</sup>

A consideração de determinados paradoxos ou contradições compõe, de um modo incisivo, as posições de Simmel. Assim, se, por um lado, à medida que a economia monetária cresce, aumenta também a distância entre os sujeitos e os objetos; por outro lado, a economia monetária facilita o comércio e disponibiliza, oferecendo, muito mais objetos ao sujeito do que antes – o que anteriormente pareceria inalcançável é, agora, acessível através da economia monetária cada vez mais global. Típico da sociedade moderna é, por conseguinte, a situação paradoxal em que o indivíduo tem à sua disposição cada vez mais produtos que lhe são cada vez mais facilmente acessíveis, não conseguindo, porém, estabelecer uma verdadeira relação com os objetos individuais, pois tudo concebe e perspectiva através das lentes do dinheiro.

A racionalização e a quantificação modernas do espaço constituem, igualmente, um foco de atenção de Simmel. O filósofo refere-se, por diversas vezes em *Filosofia do Dinheiro*, ao tráfego, associando o uso do espaço, que é cultivado na construção de estradas modernas, a uma tendência que se orienta não somente no sentido de um domínio do espaço, mas, inclusivamente, na direção de uma necessidade de economizar tempo:

---

531 „Distância e aproximação são também na prática termos de mudança, cada um pressupondo o outro e ambos formando os lados da relação com as coisas que nós, subjetivamente, chamamos o nosso desejo, objetivamente, o seu valor”. Simmel, G., *Philosophie des Geldes. Gesamtausgabe*, vol.6. Frisby, D./Köhnke, K.C. (ed.). Frankfurt a. M., 1989, p.49.

532 Simmel, G., *Philosophie des Geldes. Gesamtausgabe*, vol.6. Frisby, D./Köhnke, K.C. (ed.). Frankfurt a. M., 1989, p.136.

O alongamento de estradas tortuosas, a criação de novos caminhos diagonais, todo o sistema moderno de simetria e sistemática retangular é de facto uma economia direta de espaço, mas para o trânsito é sobretudo uma economia de tempo, como exige o racionalismo da vida.<sup>533</sup>

A economia de tempo surge, neste âmbito, como um imperativo para o qual a construção da convivência humana deve ser orientada. Tal conduz-nos aos aspetos do estilo de vida moderno "que não são descritos por uma analogia espacial como distância, mas por uma analogia temporal"<sup>534</sup>, nomeadamente ritmo e tempo.

Em vez de um movimento ondulatório regular, que determina os processos naturais, tais como o curso das estações do ano e as estações de acasalamento nos animais, existe já nas primeiras culturas humanas uma uniformidade do curso do tempo, que não se encontra nos animais e que é intensificada no mundo moderno. A dissolução da sequência natural de tensão e relaxamento é também evidente no fluxo de trabalho à medida que o desenvolvimento cultural progride. As máquinas, com os seus processos fixos, impõem o seu ritmo ao trabalhador moderno, não seguindo as necessidades fisiológicas deste. A vida cultural moderna, sob a influência da economia monetária, é finalmente

dominada por uma uniformidade contínua, uma vez que se pode comprar tudo por dinheiro a qualquer momento e, portanto, as emoções e irritações do indivíduo já não precisam de aderir a um ritmo, que, a partir da possibilidade da sua satisfação, o sujeitaria a uma periodicidade transindividual.<sup>535</sup>

No entanto, no que concerne ao ritmo, Simmel considera, igualmente, um desenvolvimento contrário, que provoca a um distanciamento de toda a uniformidade, e que o filósofo associa ao individualismo moderno. Neste contexto, o dinheiro atua como catalisador destes desenvolvimentos. Por um lado, e de acordo com Simmel, o dinheiro próprio é "o mais radical, porque por si só é o meio completamente indiferente, para uma transformação de um ritmo de condições de vida forçado supra-individual que nos obriga a um equilíbrio e desnivelamento do si mesmo"<sup>536</sup>. O dinheiro é indiferente à

---

533 Simmel, G.: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Gesamtausgabe*, vol.11. von Otthein Rammstedt, O. (ed.). Frankfurt a. M., 2006, p.712.

534 Simmel, G., *Philosophie des Geldes. Gesamtausgabe*, vol.6. Frisby, D./Köhnke, K.C. (ed.). Frankfurt a. M., 1989, p.676.

535 Simmel, G., *Philosophie des Geldes. Gesamtausgabe*, vol.6. Frisby, D./Köhnke, K.C. (ed.). Frankfurt a. M., 1989, p.680.

536 Simmel, G., *Philosophie des Geldes. Gesamtausgabe*, vol.6. Frisby, D./Köhnke, K.C. (ed.). Frankfurt a. M., 1989, p.691.

pessoa e não está sujeito a qualquer ciclo natural; portanto, tende a ter um efeito equalizador e nivelador quando domina as relações intersubjetivas. Por outro lado, o dinheiro liberta o indivíduo de laços pessoais e objetuais, facilitando-lhe, assim, o desenvolvimento da sua personalidade e a definição dos seus próprios objetivos, interesses, que se podem revelar numa forma mais livre no seu próprio ritmo de vida. O dinheiro é não só responsável pela distância e pelo ritmo, mas também afeta o ritmo de vida, que Simmel descreve da seguinte forma: "O que percebemos como ritmo de vida é o produto da soma e da profundidade de suas mudanças"<sup>537</sup>. Correlativamente, o impacto psicológico das significativas mudanças sociais provocadas pelo triunfo da economia monetária constitui um relevante aspeto a que Simmel concede atenção. Avaliando a situação de aumento da moeda disponível e o seu efeito de aceleração dos processos económicos, Simmel enfatiza as consequências psicológicas de um aumento da quantidade de dinheiro:

Enquanto a nova adaptação não for concluída, o aumento constante do dinheiro dará origem a contínuos sentimentos de diferença e choques psíquicos; [...] e, assim, ao acelerar do ritmo da vida. Aumentos na produtividade de um país e aumentos salariais associados levam ao aumento da mobilidade social, que também é percebida como um aumento no ritmo de vida.<sup>538</sup>

Enquanto a “necessidade exagerada de atenção e de prestígio” (*Blasiertheit*) atuava como contrapartida psicológica do distanciamento moderno, a alteração do ritmo de vida a nível psicológico provoca um "aumento da vida nervosa resultante da alternância rápida e ininterrupta das impressões externas e internas"<sup>539</sup>. Nas rápidas

---

537 Simmel, G., *Philosophie des Geldes. Gesamtausgabe*, vol.6. Frisby, D./Köhnke, K.C. (ed.). Frankfurt a. M., 1989, p.696.

538 Simmel, G.: „*Die Großstädte und das Geistesleben*“. *Gesamtausgabe*, vol.7. Frisby, D./Köhnke, K.C. (ed.). Frankfurt a. M., 1989.

539 Para Simmel, modernidade significa uma transformação da estrutura da personalidade dos indivíduos que reagem às imposições da aceleração e do incremento da modernidade com uma modificação da sua gestão dos sentimentos, da sua estrutura emocional, da sua "vida nervosa" e da relação entre emoções e intelecto. Esta é a base para a definição de Simmel, sobre a essência da modernidade, tal como exposta no seu ensaio sobre a arte de Rodin, no qual escreve: “É que a essência da modernidade, se é que há alguma, é psicologismo; a experimentação e interpretação do mundo de acordo com as reações do nosso interior e, de facto, de um mundo interior, a dissolução de conteúdos sólidos no elemento líquido da alma, da qual toda a substância é libertada e cujas formas são apenas formas de movimentos (Simmel, G., *Philosophie des Geldes. Gesamtausgabe*, vol.6. Frisby, D./Köhnke, K.C. (ed.). Frankfurt a. M., 1989, p.714.). Daí que Simmel entenda o processo de modernização como uma mudança no equilíbrio entre os princípios universais de movimento e inércia em favor do primeiro e, portanto, como a dissolução de ritmos fixos a favor de uma permanência da mudança (Simmel, G.: *Die Bedeutung des Geldes für das Tempo des Lebens*.” Frankfurt am Main, 1897, p.230 e Simmel, G., *Philosophie des Geldes. Gesamtausgabe*, vol.6. Frisby, D./Köhnke, K.C. (ed.). Frankfurt a. M., 1989, p.711.) Por seu turno, os indivíduos reagem a tal mudança com indiferença para com os conteúdos do mundo, segundo uma certa mudança dialética, verificada em permanente sobre-estimulação, com a obsessão de experiências sempre novas e cada vez

mudanças da moda, Simmel perspectiva uma marca de Modernidade, classificada pelo filósofo como uma era nervosa:

A mudança de moda indica o grau em que os estímulos nervosos podem ser atenuados; quanto mais nervosa for a idade, mais rápida será a mudança de moda, pois a necessidade de estímulos diferenciais, um dos portadores essenciais de toda a moda, é ligado ao afrouxamento das energias nervosas.<sup>540</sup>

Simmel menciona o "ritmo "especificamente impaciente" da vida moderna"<sup>541</sup>, que conduz a uma ênfase no presente. A desintegração das tradições, cada vez mais rapidamente tornadas obsoletas, favoreceria, segundo o filósofo, os "elementos voláteis/fugazes e mutáveis da vida"<sup>542</sup>. A tensão nervosa descrita por Simmel – como que evocando o quadro clínico da neurastenia, tornado célebre no tempo de vida do próprio filósofo – assume o seu espaço ou lugar de desenvolvimento na metrópole moderna. Devido à rápida mudança de sensações e impressões, a vida na grande cidade difere da vida no campo e na pequena cidade; pois, segundo Simmel, no campo e na

mais extremas e estímulos provocativos, em suma, com todos os sintomas de "neurastenia": A ausência do "definitivo" no interior da nossa alma conduziu-nos à procura da satisfação momentânea em estímulos extremos, sempre novos, bem como em sensações e atividades externas. Assim, tal ausência enredou-nos, por sua vez, na confusão, na falta de estabilidade e de sossego, que rapidamente se manifestam no tumulto da grande cidade, na perseguição feroz da concorrência, na infidelidade especificamente moderna nos domínios do gosto, dos estilos, das atitudes, dos relacionamentos. (*Ibid.*, p.714) O filósofo francês Tristan Garcia escreve a este respeito: „La société moderne ne promet plus aux individus une autre vie, la gloire de l’au-delà, mais seulement ce que nous sommes déjà – plus et mieux. ... Eh bien, ce qui nous est offert de meilleur, c’est une augmentation de nos corps, une intensification de nos plaisirs, de nos amours, de nos émotions...” (Garcia, T.: *La vie intense: Une obsession moderne*. Paris, 2016, p.11.). Na modernidade tardia, isto é, onde “normalmente nenhuma transcendência acena para a maioria dos homens”, não há senão a vida breve; seria, conseqüentemente, necessário tentar intensificá-la continuamente, por exemplo invocando “a sua eletricidade interior”. Garcia reconhece na *fée électricité* a imagem emblemática da procura de tensão num mundo que perdeu o encanto (Max Weber). Garcia analisa o sentimento de mediocridade e de rotina, quando a tensão da vida se aproxima de zero e nada resta senão o vazio, como, por exemplo, no caso de um esgotamento. Para Garcia, a busca de intensidade e a exaustão, bem como a depressão, estão de mãos dadas enquanto momentos dialéticos. Mas quando a vida consiste apenas em saltos de adrenalina, estes tornam-se rotina e anulam-se a si próprios. Neste paradoxo, Garcia descobre o problema de fundo da “vida intensa”: Tous autant que nous sommes, nous sentons bien désormais que l’intensité généralisée n’offre d’autre perspective, une fois élevée au rang de principe de vie, que notre épuisement inéluctable, presque mécanique. Elle entraîne tout organisme individuel ou collectif qui s’y livre sans réserve dans une vague dépression, une lente diminution de l’excitation, une annulation fatale, mais qui ne trouve jamais vraiment son terme, à moins d’un effondrement. (*Ibid.*, p.174). Interessante é o facto de que, no seu ensaio “La vie intense” Garcia quase esgota a filosofia francesa do século XX, incluindo, entre outros, Bataille, Lacan, Klossowski e Lyotard, que trataram a questão das "intensidades" por vezes de forma "intensiva" e supostamente em nome de uma revolta contra “a vida alienada” ou a mistificação capitalista dos desejos. Curiosamente, o primeiro volume do colóquio sobre Nietzsche, de 1972, em Cerisy-la-Salle tinha o título “Intensités”! (Nietzsche aujourd’hui ? : colloque de Cerisy. Volume 1, Intensités, Paris, 2011.)

540 Simmel, G.: *Die Mode. Gesamtausgabe*, vol.14. Kramme, R./Rammstedt, O. (ed). Frankfurt a. M., 1996, p.194.

541 Simmel, G.: *Die Mode. Gesamtausgabe*, vol.14. Kramme, R./Rammstedt, O. (ed). Frankfurt a. M., 1996, p.197.

542 Simmel, G.: *Die Mode. Gesamtausgabe*, vol.14. Kramme, R./Rammstedt, O. (ed). Frankfurt a. M., 1996, p.198.



pequena cidade, a alma beneficia de um ritmo de vida uniforme e equilibrado, passível de profunda perturbação no interior do enorme ritmo de vida nas metrópoles, que apela, por sua vez, e de um modo mais intenso, ao intelecto.

As observações de Simmel sobre a intelectualização e a coisificação da vida moderna decorrem de considerações intimamente relacionadas com a economia monetária, pois, de acordo com as palavras esclarecedoras do filósofo, "a economia monetária [...] e o domínio intelectual estão na conexão mais profunda"<sup>543</sup>. Nas relações que definem, ambas produzem um nivelamento das diferenças individuais e uma concentração em relações objetivas<sup>544</sup>. A quantificação, ao invés da qualificação, desempenha um papel crescentemente preponderante na sociedade e na vida mental do indivíduo, tal como o assinala Simmel: "A mente moderna tornou-se cada vez mais uma mente calculista (*rechnend*)"<sup>545</sup>.

No ensaio *As Metrópoles e a Vida Mental*, bem como em *Filosofia do Dinheiro*, Simmel debruça-se, curiosamente, sobre a invenção do relógio de bolso como modo de ilustração do domínio da quantidade sobre a qualidade, da transformação do tempo em realidade objetivamente mensurável e "objetivada", imposta ao indivíduo em todos os momentos<sup>546</sup>. A vida nas grandes cidades afigura-se, assim, determinada por esta nova compreensão do tempo mensuravelmente preciso, exato, uma ordem temporal quantificada que determina, coordena e rege as diversas atividades – quantificadamente moldadas – dos seus habitantes<sup>547</sup>.

Em *Filosofia do Dinheiro*, Simmel refere-se, igualmente, à conexão entre esse novo tempo padronizado e a emergência do capitalismo, uma relação essencial que merece a atenção do filósofo. De acordo com Simmel, com a emergência do comércio mundial e dos primeiros centros financeiros, originou-se "o conceito moderno de tempo

---

543 Simmel, G.: „*Die Großstädte und das Geistesleben*“. *Gesamtausgabe*, vol.7. Frisby, D./Köhnke, K.C. (ed.). Frankfurt a. M., 1989, p.118.

544 „Todas as relações emocionais entre as pessoas são baseadas na sua individualidade, enquanto as relações racionais calculam as pessoas como números, como elementos indiferentes, manifestando um interesse apenas de acordo com o seu desempenho objetivamente avaliável.” Simmel, G.: „*Die Großstädte und das Geistesleben*“. *Gesamtausgabe*, vol.7. Frisby, D./Köhnke, K.C. (ed.). Frankfurt a. M., 1989, p.118.

545 Simmel, G.: „*Die Großstädte und das Geistesleben*“. *Gesamtausgabe*, vol.7. Frisby, D./Köhnke, K.C. (ed.). Frankfurt a. M., 1989, p.119.

546 Simmel, G.: „*Die Großstädte und das Geistesleben*“. *Gesamtausgabe*, vol.7. Frisby, D./Köhnke, K.C. (ed.). Frankfurt a. M., 1989, p.119.

547 Simmel, G.: „*Die Großstädte und das Geistesleben*“. *Gesamtausgabe*, vol.7. Frisby, D./Köhnke, K.C. (ed.). Frankfurt a. M., 1989, p.120.

[...] como valor determinado pela utilidade e pela escassez"<sup>548</sup>. Poder-se-ia, pois, asseverar que, no âmbito do pensamento de Simmel, o conceito de tempo objetivo é, com efeito, explicitamente avaliado como um conceito historicamente e culturalmente determinado e desenvolvido, encontrando-se, na sua gênese, intimamente relacionado com o desenvolvimento económico, especialmente com a emergência do capitalismo.

Simmel atenta, ainda, sobre um traço geral do sentimento moderno, que o filósofo associa a uma experiência do tempo, definindo-o como uma forma especial de expectativa. Aqui se revela, interessantemente, a relação do homem moderno com o futuro:

Nos tempos modernos, especialmente, ao que parece, na fase mais recente dos tempos modernos, há um sentimento de tensão, expectativa, urgência não resolvida, como se a coisa principal, o definitivo, o ponto central da vida e das coisas ainda estivesse por vir no futuro.<sup>549</sup>

Continuamente, Simmel constata uma "inquietação secreta" e uma "confusa falta de estabilidade e da calma"<sup>550</sup> que envolvem e configuram a vida moderna e que o filósofo, perspetivando o problema da distância entre as pessoas nas cidades grandes, associa aos efeitos da economia monetária. O sentimento de expectativa e adiamento descrito por Simmel como características dos indivíduos das grandes metrópoles é, pois, perspetivado como uma decorrência ou um efeito do incremento económico e da implementação do dinheiro como novo valor cultural e social, que parece anular, enquanto novo meio universal, a orientação dos indivíduos para determinados objetivos ou propósitos de vida não economicamente determinados. Acumulando dinheiro, não o gastando, constitui um gesto de adiamento da decisão de consumir incessantemente, como que mantendo todas as possibilidades abertas num qualquer futuro. A relação com o dinheiro é, assim, baseada na expectativa de que ainda teremos um qualquer destino ou fim para ele no futuro. Esta orientação do dinheiro em direção a um suposto futuro – e não para a satisfação das necessidades atuais – revela-se ainda mais evidente na

---

548 Simmel, G., *Philosophie des Geldes. Gesamtausgabe*, vol.6. Frisby, D./Köhnke, K.C. (ed.). Frankfurt a. M., 1989, p.707.

549 Simmel, G., *Philosophie des Geldes. Gesamtausgabe*, vol.6. Frisby, D./Köhnke, K.C. (ed.). Frankfurt a. M., 1989, p.669.

550 Simmel, G., *Philosophie des Geldes. Gesamtausgabe*, vol.6. Frisby, D./Köhnke, K.C. (ed.). Frankfurt a. M., 1989, p.675.

modernidade tardia, especialmente no que concerne ao crédito e demais instrumentos do capitalismo financeiro que hoje conhecemos<sup>551</sup>.

Hartmut Rosa retoma, prologando, as reflexões de Simmel; segundo Rosa, entre as distintas críticas clássicas da modernidade, as posições de Simmel afiguram-se como aquelas que se destacam pela sua notável atenção às realidades da aceleração e do incremento, perspectivadas como realidades eminentemente modernistas – embora sem lhe dedicar uma elaboração teórica independente<sup>552</sup>. A ênfase de Rosa sobre tal singularidade das posições de Simmel apresenta-se como um elemento merecedor de estudo no interior do seu próprio pensamento: também Rosa, tal como Simmel, encontra-se especialmente interessado nos efeitos que a sociedade moderna exerce sobre a atitude e o sentimento da vida dos indivíduos.

Por conseguinte, no que respeita ao tempo de vida, Rosa constata um "incremento de episódios de ação e/ou experienciais por unidade de tempo como resultado de uma escassez de recursos de tempo"<sup>553</sup>. Neste ponto, Rosa evoca o conceito de Simmel sobre o ritmo de vida, partilhando, com efeito, muitos dos seus diagnósticos<sup>554</sup>. Enquanto Simmel se concentra por completo na função do dinheiro enquanto causa do incremento do ritmo de vida, Rosa oferece um total de três causas complexas, a saber: 1. fatores económicos, 2. fatores culturais e 3. fatores sócio-estruturais. Todavia, poder-se-ia afirmar que a segunda causa (ou seja, os fatores culturais) apontada por Rosa para a transformação, tão manifesta na modernidade, das aspirações de uma vida religiosa (focada no além-mundo) para as aspirações de uma

---

551 Consultar: Priddat, B.: „Wozu Geld?“. In: Schlitte, A./ Denzler, A./ Huditz, F. (ed.): *Geld. Werte und Werte*. Würzburg, 2017, pp.199-209.

552 Rosa, H.: *Beschleunigung. Die Veränderungen der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a. M., 2005, p.100.

553 Rosa, H.: *Beschleunigung. Die Veränderungen der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a. M., 2005, p.198.

554 Rosa partilha a opinião de Simmel de que o ritmo da vida acelerada pode co-induzir patologias. No início do século XX, como Joachim Radkau, no seu estudo sobre a "Idade do Nervosismo", assinalou (Radkau, J.: *Das Zeitalter der Nervosität*. München, 1998), o diagnóstico de "neurastenia" como resultado de um "ritmo de vida demasiado estimulado" foi amplamente difundido (ver também Simmel, G.: „*Die Großstädte und das Geistesleben*“. *Gesamtausgabe*, vol.7. Frisby, D./Köhnke, K.C. (ed.). Frankfurt a. M., 1989. p.67). Uma forma muito semelhante de "doença da pressa" foi também descoberta no nosso tempo, nos EUA, com as mesmas causas presumidas (Levine, R.: *Eine Landkarte der Zeit*. München, 1999, p. 152). A este propósito, Hartmut Rosa comenta: "Se se seguir estes indicadores, há fortes possibilidades de emergência de outra grande aceleração na transição do século XX para o século XXI: desde a "doença da pressa" até à recente e omnipresente "Attention Deficit Syndrome" em crianças e adolescentes" (Rosa, H.: *Beschleunigung. Die Veränderungen der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a. M., 2005, p.437). Algumas formas de depressão também podem ser co-causadas pelo ritmo acelerado da vida moderna. Alain Ehrenberg concebe, pois, a depressão como uma reação induzida pelo stress de uma psique dessincronizada perante as exigências de velocidade da vida moderna (Ehrenberg, A.: *La fatigue d'être soi: dépression et société*. Paris, 1999).

vida inscrita no mundo, já se encontra mencionada por Simmel, particularmente na sua abordagem do dinheiro como um substituto para um "objetivo final"<sup>555</sup> de vida entretanto perdido na modernidade.

Tal como no pensamento de Simmel, as mudanças no modo de relacionamento com o tempo e o espaço resultam, no contexto das posições de Rosa, numa crise descrita como alienação: trata-se, pois, de um estado que poderá ser caracterizado como uma situação no âmbito da qual os sujeitos voluntariamente perseguem objetivos que não são realmente desejados. Na sua análise dedicada a tais fenómenos de alienação (em relação ao espaço, ao tempo e ao mundo das coisas), Rosa convoca múltiplos aspetos que também desempenham um papel relevante nas reflexões de Simmel: pensemos, pois, nas posições de Simmel sobre o distanciamento e a quantificação do espaço, que, em Rosa, encontram afinidade teórica com o distanciamento e alienação das coisas<sup>556</sup>. Todavia, importaria elucidar que Simmel permanece ambivalente em algumas das avaliações centrais da cultura moderna: em verdade, para o filósofo, a objetificação das relações humanas encontra-se perspetivada como potencialidade de configuração de um ganho de liberdade para o indivíduo, que pode, assim, desligar-se das dependências pessoais e desenvolver as suas idiossincrasias.

Segundo Rosa, a tendência de aceleração e de incremento constitui-se, como já vimos, como característica de toda a modernidade. A interrogação sobre se e como é possível escapar a este processo de aceleração e incremento – a que procuraram responder Simmel e Rosa – merece ser analisada com a devida atenção. Enquanto a teoria da ressonância de Rosa<sup>557</sup> se apresenta como uma proposta abrangente no que concerne a uma eventual resposta ao problema da alienação<sup>558</sup>, a abordagem de Simmel assume-se, na melhor das hipóteses, como uma proposta de neutralização da alienada perspetivada ao nível do estilo de vida individual, que inclui, por sua vez, formas de atividade que talvez pudessem ser descritas como ócio. Tal conduz-nos à interrogação sobre se Simmel também poderia delinear reflexões sobre as possibilidades da experiência de lazer na modernidade, consideradas, porventura, como uma contraposição relativamente às tendências de alienação constatadas. Com efeito,

---

555 Rosa também considera a "função substituta religiosa" do dinheiro; a este respeito, consultar: Rosa, H.: *Beschleunigung. Die Veränderungen der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a. M., 2005, p.285.

556 Rosa, H.: *Beschleunigung und Entfremdung*. Frankfurt a.M., 2013, pp.125–128.

557 Rosa, H.: *Resonanz*. Berlin, 2016.

558 Rosa, H.: *Resonanz*. Berlin, 2016.

importaria elucidar que o ócio não constitui um conceito central no trabalho de Simmel, embora o seu diagnóstico pareça sugerir a constatação acerca de uma necessidade, ou uma premência, de experiência de lazer nos tempos modernos. No entanto, Simmel justapõe "ócio" a "trabalho económico", entre outras coisas, segundo uma observação lateral sobre o fenómeno da moda. Simmel menciona, igualmente, as várias atividades de lazer do habitante da cidade<sup>559</sup>. No que diz respeito ao tempo livre, o pensamento de Simmel apresenta uma certa ênfase sobre o facto de os tempos livres se encontrarem inexoravelmente determinados pelo desenvolvimento do trabalho, apresentando-se profundamente configurados segundo a economia monetária:

Como foi dito que a história das mulheres tem a peculiaridade de não ser a história das mulheres, mas a dos homens, pode-se dizer que a história do ócio, dos jogos, dos divertimentos é, se olharmos mais de perto, a história do trabalho e da seriedade.<sup>560</sup>

De acordo com Simmel, as condições de trabalho tornaram-se tão exigentes sob a influência da economia monetária e da correlativa divisão do trabalho que não restaria praticamente nenhuma energia que os indivíduos poderiam dispensar para as designadas atividades de ócio, necessárias para além do trabalho. "Se o dia tem esta aparência, que rosto terá a noite?"<sup>561</sup> é, pois, uma questão que Simmel levanta no polémico texto *Infelices possidentes!*, de 1893. A resposta a tal interrogação é suficientemente clara: as experiências mudadas dos tempos modernos, a inquietação, as experiências de choque, bem como a "hiperestesia"<sup>562</sup> geral, conduzem a um esvaziamento das atividades de ócio; trata-se de um mero desejo de "só se quer divertir – só divertir – e esta é toda a miséria do nosso sistema de diversão"<sup>563</sup>. Por conseguinte, Simmel considera que o trabalho e o ócio nos tempos modernos formam uma totalidade, e que os problemas do mundo do trabalho acelerado e incrementado, dominado pelo dinheiro, se prolongam nas atividades de ócio. O tempo de ócio constitui-se, meramente e somente, como o lado oposto das horas de trabalho, e não como um antídoto para a alienação moderna, ao que parece.

---

559 Consultar: Frisby, D.: „Simmel and Leisure“. In: Rojek, C. (ed.): *Leisure for leisure*. Basingstoke, 1989, pp. 75–91.

560 Simmel, G.: „*Infelices possidentes!*“, *Gesamtausgabe*, vol.17. Köhnke, K.C (ed.). Frankfurt a. M., 2005, p.295.

561 Simmel, G.: „*Infelices possidentes!*“, *Gesamtausgabe*, vol.17. Köhnke, K.C (ed.). Frankfurt a. M., 2005, p.295.

562 Simmel, G.: *Soziologische Aesthetik Gesamtausgabe*, vol.5. Frisby, D./Köhnke, K.C. (ed.). Frankfurt a. M., 1989, p.211.

563 Simmel, G.: „*Infelices possidentes!*“, *Gesamtausgabe*, vol.17. Köhnke, K.C (ed.). Frankfurt a. M., 2005, p.295.

A distinção entre fins e meios constitui-se como uma problemática central na teoria da cultura Simmel. Se o mundo do trabalho assalariado se caracteriza por relações de propósito e finalidade, nas várias esferas da cultura, por sua vez, ocorre a possibilidade de irrupção de momentos nos quais se opera uma "rotação de eixos"<sup>564</sup>, segundo a qual as objeções culturais se tornam formas autônomas que já não podem ser entendidas como meios para um fim. Este processo apresenta duas possibilidades: a criação de um mundo independente, que se desprende como contra-imagem positiva de uma vida quotidiana alienada, ou a criação de um mundo independente, que surge ao indivíduo como estranho e hostil à vida e se volta contra ele, tal como descrito na tragédia da cultura. Enquanto que, para Simmel, a autonomização progressiva da economia e da tecnologia provoca, de um modo mais contundente, a configuração da segunda destas duas possibilidades expostas, a autonomização progressiva da arte, afigura-se, por sua vez, como um domínio de merecido enaltecimento aos olhos do filósofo, não obstante as suas advertências contra formas extremas de *l'art pour l'art*.

Pois, de acordo com o pensamento de Simmel, conquanto a arte seja, também ela, determinada pela lógica do dinheiro (tal como, por exemplo, a exposição de arte com a sua curta meia-vida<sup>565</sup>), este domínio cultural possui, ainda – assim o afirma o filósofo – um potencial libertador real, permitindo a abertura para uma distância fecunda para as coisas. O conceito de arte segundo Simmel – e de um modo que é particularmente relevante no âmbito do seu conceito de filosofia – entrecruza-se com as perspetivas relativas ao conceito de contemplação; a este respeito, assim escreve Simmel, a arte e a sua experiência permite-nos "mudar o alcance da visão na qual nos colocamos original e naturalmente em relação à realidade"<sup>566</sup>.

As reflexões de Simmel sobre grandes personalidades artísticas como Goethe e Rembrandt revelam, igualmente, que, no âmbito da produção artística de obras, se torna possível a configuração de uma relação entre o indivíduo e o geral, a qual, por sua vez, não impõe um distanciamento entre o trabalho e o seu produtor, ao contrário do que acontece com o produto industrial, que se baseia, pois, na divisão do trabalho. Tal atividade, a produção artística, poderia ser compreendida, com devida justeza, como

---

564 Simmel, G.: *Lebensanschauung, vier metaphysische Kapitel. Gesamtausgabe*, vol.16. Fritzi, G./Rammstedt, O. (ed.). Frankfurt a. M., 1999, p.245.

565 Simmel, G.: *Ueber Kunstausstellungen Gesamtausgabe*, vol.17. Köhnke, K.C. (ed.). Frankfurt a. M., 2005, pp 242–250.

566 Simmel, G.: *Soziologische Aesthetik Gesamtausgabe*, vol.5. Frisby, D./Köhnke, K.C. (ed.). Frankfurt a. M., 1989, p.209.

uma atividade não alienada, concretizada segundo o talento pessoal e individual, permanecendo, por seu turno, orientado para a obra, como que convocando o conceito de *poiesis*. Trata-se, igualmente, de uma experiência especial de tempo, que rompe com a vida quotidiana, e nos liberta da ordem temporal objetiva do trabalho, não se apresentando orientada para a produção de um trabalho – de acordo com Simmel, a atividade de produção artística poderia ser perspectivada nas suas potencialidades de realização ou efetuação da *aventura*.

A característica formal da aventura dá conta, justamente, dessa possibilidade de irrupção de uma situação que permite ao indivíduo "cair da contiguidade da vida"<sup>567</sup>. Ao mesmo tempo a aventura proporciona um sentimento de unidade interior que a distingue de outros episódios da vida, aproximando-a da experiência da obra de arte. A *aventura* oferece uma liberdade que nem o trabalho nem os prazeres quotidianos proporcionam, e, como tal, uma interrupção do quotidiano, que pode ser perspectivada como uma situação afim à experiência da festa, concebida, por sua vez, como um permanente candidato à definição ou à exemplificação de experiências de ócio<sup>568</sup>. Num outro sentido, a aventura partilha, ainda, a inquietação e o sensacionalismo com a experiência moderna do tempo. O conceito mais próximo de uma possível definição de uma experiência de ócio poderia ser encontrado, assim sustentamos, na noção simmeliana de *convivência*.

A convivência é, segundo Simmel, "uma forma lúdica social"<sup>569</sup>, no âmbito da qual formas de sociabilidade podem ser exercidas, sem que os envolvidos sigam diretamente interesses concretos. Tal poderá ser claramente encontrado nos hábitos da conversação social. A conversação social distingue-se da conversação diária pelo facto de "na seriedade da vida as pessoas falarem acerca de conteúdos que querem comunicar ou sobre os quais querem comunicar – na convivência, porém, a conversação torna-se um fim em si mesma"<sup>570</sup>. Neste sentido, e tal como a perspectivamos, a descrição de convivência no sentido da *praxis*, assim proposta por Simmel, traduz, com efeito, diversos aspetos que sugerem que tal situação social – a convivência – poderia, com

---

567 Simmel, G.: *Das Abenteuer. Gesamtausgabe*, vol.14. Kramme, R./Rammstedt, O. (ed). Frankfurt a. M., 1996, p.168.

568 Consultar: Pieper, J.: *Muße und Kult. Werke in acht Bänden*, vol.6. Hamburg, 1999.

569 Simmel, G.: *Soziologie der Geselligkeit. Gesamtausgabe*, vol.12. Kramme, R./Rammstedt, O. (ed). Frankfurt a. M., 1996, pp.177–193.

570 Simmel, G.: *Soziologie der Geselligkeit. Gesamtausgabe*, vol.12. Kramme, R./Rammstedt, O. (ed). Frankfurt a. M., 1996, p.187.

devida justeza, ser tomada como exemplo de uma experiência de ócio na modernidade<sup>571</sup>.

No discurso popular, o termo "ócio" encontra-se frequentemente associado à noção de "des-aceleração". Segundo tal aceção, o ócio representaria o "oposto" do ritmo agitado da vida quotidiana, podendo ser alcançado e cumprido vivendo conscientemente "o dia mais lento"<sup>572</sup>. Como tal, o *ócio desacelerado* poderia ser perspectivado como um contraprojeto relativamente a uma experiência de modernidade que é tão característica quanto deplorável: mobilização e aceleração. Perante tal quadro cultural, poetas e escritores têm-se ocupado criticamente com as tendências de mobilização e aceleração, como as observações de Goethe sobre o "velociférico"<sup>573</sup> ou as observações de Musil sobre o "Acelerismo" comprovam<sup>574</sup>. De particular importância, apresenta-se a descoberta formulada por Heinrich Heine, em 1843, a propósito da abertura das primeiras linhas ferroviárias: "Os conceitos elementares de tempo e espaço tornaram-se flutuantes. No caminho-de-ferro o espaço é aniquilado, e tudo o que nos resta é o tempo"<sup>575</sup>. Uma vez que a aceleração técnica permite ultrapassar mais rapidamente as distâncias geográficas, a relação entre espaço e tempo altera-se a favor deste último; por outras palavras, na modernidade emerge uma 'de-espacialização' e uma 'temporalização'<sup>576</sup>. Para aqueles que sofrem de aceleração moderna, o ócio, não obstante, apresenta-se como uma opção que permite o escape a este desenvolvimento ou, pelo menos, a sua suspensão, conquanto temporária. Pois o ócio aparece duplamente determinado por uma "de-temporalização", por um lado, e – como se acrescenta no parágrafo seguinte – uma tendência para a "espacialização", por outro.

Hartmut Rosa, com efeito, debruçou-se sobre as causas do lamento da aceleração geral da vida na modernidade em numerosos escritos. Segundo o filósofo, o progresso técnico promove uma aceleração da produção, do transporte e da comunicação,

---

571 Sobre a sociabilidade no contexto do jogo, consultar: Schlitte, A.: *Das symbolische Spiel bei Georg Simmel*. In: Kowalewicz, M.H. (ed.): *Spiel. Facetten seiner Ideengeschichte*. Münster, 2013, pp.55-71.

572 Grün, A.: *Vom Zauber der Muße*. Freiburg, 2008, p.34.

573 Goethe, J.W.: *Brief an G. H. L. Nicolovius*, November 1825. In: *Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche*, vol.10 (37): *Die letzten Jahre. 1823–1828*. Fleig, H. (ed.). Frankfurt a. M., 1993, p.334.

574 Musil, R.: *Der Mann ohne Eigenschaften*. Reinbek, 1970, p.402.

575 Heine, H.: *Lutetia. Berichte über Politik, Kunst und Volksleben. Sämtliche Schriften*, vol.5. Briegleb, K. (ed.). München, 1975, p.449.

576 Schroer, M.: *Raum, Zeit und soziale Ordnung*. In: Ernst, P./ Strohmaier, A. (ed.). *Raum. Konzepte in den Künsten, Kultur- und Naturwissenschaften*. Baden Baden, 2013, p.14.



reduzindo, em última consequência, o tempo necessário por unidade de quantidade<sup>577</sup>. Neste sentido, e de acordo com Rosa, a aceleração técnica liberta "recursos de tempo", oferecendo – potencialmente – ocasiões para a eventual desaceleração da vida humana. Todavia, tal determinação das sociedades modernas não se afigura compatível com as potencialidades teóricas da aceleração técnica, pois, em verdade, os recursos de tempo das nossas sociedades revelam-se cada vez mais escassos, apesar da economia de tempo decorrente do desenvolvimento tecnológico<sup>578</sup>.

As observações de Rosa sustentam, igualmente, que a desaceleração não pode constituir o princípio formativo temporal do ócio. Se tal fosse o caso, o ócio encontraria-se passível de ser reduzido a um estado no âmbito do qual se disponibilizaria mais tempo para uma determinada atividade, ou no âmbito do qual haveria menos a fazer num determinado período de tempo. No entanto, e tal como assinala Rosa, a produtividade absoluta não deve ser determinada como o critério decisivo do ócio – pode-se ser muito produtivo e, também, muito improdutivo numa vivência de ócio – mas, sim, a perspectiva do indivíduo experiente em torno deste (não-) fazer. Assim, se não é o período de tempo em que algo é feito que caracteriza o ócio, mas o modo de fazer-se a si próprio, a des-temporização oferece-se como um termo promissor para a descrição temporal do ócio. Tal caracterização coincide com posições teóricas que definem o ócio como "devaneio do tempo", como uma "esfera de intemporalidade leve"<sup>579</sup> ou como uma "intemporalidade limitada"<sup>580</sup>.

Para uma compreensão mais precisa acerca do que a 'destemporalização' do ócio pode consistir, algumas considerações teóricas básicas sobre o tempo afiguram-se, aqui, pertinentes. Em primeiro lugar, há que fazer uma distinção entre duas noções opostas de temporalidade, que estão profundamente enraizadas na história cultural europeia. Henri Bergson observou que o tempo é perspectivado "na maioria das vezes [como] um meio homogêneo"<sup>581</sup>, ou seja, como uma condição física objetiva determinada pelas leis da

---

577 Rosa, H.: *Beschleunigung. Die Veränderungen der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a. M., 2005. Rosa, H.: *Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*. Frankfurt a.M., 2013.

578 Rosa, H.: *Bewegung und Beharrung in modernen Gesellschaften. Eine beschleunigungstheoretische Zeitdiagnose*. In: Kodalle, K./ Rosa, H. (ed.). *Rasender Stillstand. Beschleunigung des Wirklichkeitswandels: Konsequenzen und Grenzen*. Würzburg, 2008, p.13.

579 Brühweiler, H.: *Musse (scholé): ein Beitrag zur Klärung eines ursprünglich pädagogischen Begriffs*. Köln, 1971, p.11.

580 Soeffner, H.-G.: *Muße – Absichtsvolle Absichtslosigkeit*. In: Hasebrink, B./Riedl, P.P. (ed.). *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbesetzungen*. Berlin, 2014, p.45.

581 Bergson, H.: *Zeit und Freiheit*. Hamburg, 1994, p.70.

linearidade, uniformidade e unidirecionalidade. Este tempo cosmológico progride contínua e consistentemente, transformando irrevogavelmente o futuro no passado. De um modo distinto, existe, ainda, a ideia de um tempo fenomenológico, que só emerge na experiência do próprio indivíduo; tal forma subjetiva de tempo é caracterizada pela "característica de singularidade para o experimentador e pela qualidade da duração"<sup>582</sup>. A filosofia desenvolveu termos distintos para designar estas duas formas de temporalidade. A distinção entre tempo "cosmológico" e "fenomenológico" remonta à teoria narrativa de Paul Ricœur, apresentando-se como análoga da distinção corrente entre tempo "objetivo" e "subjetivo", presente em outras abordagens teóricas de tempo<sup>583</sup>.

Além destas diferenças terminológicas, as concepções dicotômicas acerca do tempo possuem a sua origem comum na teologia de Agostinho de Hipona, que estabeleceu a sua teoria do tempo no Décimo Primeiro Livro de *Confessiones*. Agostinho não considera o tempo como um mero facto externo: pela primeira vez na história da filosofia, o tempo é perspectivado à luz da existência de uma duração "interna". Enquanto o tempo exterior decorre constantemente e pode ser medido e comparado, a sua percepção interior e espiritual atinge uma qualidade completamente diferente. Só a alma humana, segundo Agostinho, conhece a "presença do presente", assim como a "presença do passado" (a memória) e a "presença do futuro" (a expectativa): "Pois estes três estão na alma, e em outros lugares eu não os vejo"<sup>584</sup>. Segundo Agostinho, o tempo espiritual transcende o tempo objetivamente físico: tal apreciação do tempo subjetivo é, com efeito, motivada religiosamente, encontrando-se intimamente ligada ao seu interesse pela contemplação divina – Deus, criador do tempo, está fora do tempo (isto é, na eternidade), e o próprio Agostinho se vê, a si mesmo, como um ser humano finito "derretido no tempo". Não obstante, Agostinho concebe a simultaneidade do passado, do presente e do futuro na alma humana à luz da concepção de uma imagem, conquanto frágil, da eterna unidade divina, à qual o ser humano aspira

---

582 Polkinghorne, D.E.: *Narrative Psychologie und Geschichtsbewußtsein. Beziehungen und Perspektiven*. In: Jürgen Straub, J. (ed.), *Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein. Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte*. Frankfurt a. M., 1998, p.35.

583 Ricœur, P.: *Zeit und Erzählung*. München, 1991, p.390. Consultar: Römer, I.: *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*. Dordrecht, 2010, pp.254–275.

584 Augustinus: *Confessiones* XI, 26 (565). No original: „[...] tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris. sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non video [...]“

a unir-se através da contemplação<sup>585</sup>. Assim, se o tempo interior permite a união do homem a Deus, o tempo exterior, por sua vez, revela-se insignificante. Agostinho privilegia, com efeito, o tempo interior pois este relaciona-se intimamente com as noções de contemplação, eternidade divina e intemporalidade.

Todavia, e como bem sabemos, a prática quotidiana moderna afigura-se muitas vezes orientada para e segundo o tempo objetivo. A razão para tal situação apresenta-se tão simples quanto pragmática: através da objetivação do tempo mediante a sua mensurabilidade, a comparabilidade e o planeamento requeridos pelo desempenho das tarefas quotidianas encontram-se possibilitados e cumpridos. Na vida quotidiana, o tempo objetivo transfigura-se numa mercadoria utilizável que é "consumida" para agir e alcançar determinadas metas: como o tempo, enquanto recurso, não se encontra disponível indefinidamente – é, pois, um bem escasso –, constitui-se, ele mesmo, objeto de considerações económicas<sup>586</sup>. O tempo é, por conseguinte, alocado para determinados fins, administrado em calendários e planeado de tal forma que o maior benefício possível pode ser derivado dele. Também o designado tempo livre não se afigura isento de tais considerações de uso no sentido real, uma vez que é desejável e expectável que o empregado/trabalhador o utilize tendo em vista a regeneração da sua força de trabalho (e, também, o desenvolvimento do consumo de bens). A perceção subjetiva do tempo não é plenamente passível de ser abolida na vida quotidiana; todavia, a temporalidade quotidiana ou "normal" apresenta-se caracterizada pelo facto de que o tempo subjetivo não se consiste numa quantidade independente. Pelo contrário, o tempo subjetivo parece estar ligado ao tempo objetivo dominante, adquirindo significado enquanto objeto de comparação: a designada pressão do tempo, por exemplo, parece traduzir um certo modo de perceção subjetiva, vivenciada quando temos pouco tempo objetivo disponível para cumprir uma tarefa – por outro lado, o tédio, também ele um modo de perceção subjetiva, parece indicar uma situação de excesso de tempo objetivo, como que fazendo correr o relógio muito lentamente...

O tempo de ócio representa, pois, a possibilidade de um desvio do "tempo normal" diário, pois os cálculos de benefícios temporais não desempenham aí qualquer função. Para o indivíduo que vivencia uma experiência de ócio, o tempo cosmológico

---

585 Augustinus: *Confessiones* XI, 39 (587). No original: „[...] donec in te confluum purgatus et liquidus igne amoris tui.“

586 Consultar: Safranski, R.: *Zeit. Was sie mit uns macht und was wir aus ihr machen*. München, 2015, pp.106–130.

não é totalmente abolido, mas já não se afigura concebido como um recurso escasso e constantemente mensurável, não se traduzindo, pois, num objeto de urgência permanente. Hans Blumenberg distinguiu o "tempo-de-ter-que-fazer" utilitário (*Muss-Zeit*), que designa a "parte da vida individual ocupada pelas exigências da autopreservação", do "tempo-de-poder-fazer" (*Kann-Zeit*), definido como um "espaço livre de realizações indefinidas"<sup>587</sup>. No tempo-de-ter-que-fazer, o ser vivo reage às suas necessidades existenciais, enquanto o tempo-de-poder-fazer apresenta-se libertado de tais constrangimentos, tornando possível o "preenchimento individual do tempo de vida com algum conteúdo significativo".

De acordo com Blumenberg, poder-se-ia sustentar que, enquanto a vida quotidiana parece estar dominada por um tempo-de-ter-que-fazer, as potencialidades oferecidas pelo tempo-pode-ser-fazer representam, por seu turno, uma condição necessária para o ócio. Por conseguinte, a temporalidade específica do ócio também poderá ser compreendida como o resultado do seu carácter autorreferencial: conquanto o tempo diário ou o tempo-de-ter-que-fazer se destina à execução de tarefas certas, necessárias e propositadas, no tempo-de-poder-fazer, próprio do ócio, não é exigida uma divisão dos recursos de tempo disponíveis em diferentes tarefas decorrentes de restrições externas – porque, por definição, tais restrições não existem. Na ausência de tais exigências, o indivíduo moderno pode, na experiência de ócio, colocar-se no centro da sua reflexão e da sua ação autónoma ou autodeterminada, considerando que tal situação se afigure cumprida à luz da possibilidade de não imposição de um tempo cosmológico ou, também dito, objetivo. De facto, nos comentários narrativos autobiográficos, por exemplo, verifica-se a descrição de experiências de presença e fenómenos de "destemporalização", no âmbito dos quais a sucessão do tempo exterior perde o seu significado. Em verdade, tal estado, um estado elevado de tempo, é, na maioria dos casos, apenas temporário – até que as exigências da vida quotidiana retornem, novamente. A experiência do ócio constitui-se, portanto, num "estado de tempo excecional", que só pode atingir um significado (temporário) por contraste com o fundo "normal" de um tempo quotidiano<sup>588</sup>. Neste sentido, o tempo de ócio também pode ser descrito como uma *heterocronia*.

---

587 Blumenberg, H.: *Lebenszeit und Weltzeit*. Frankfurt a.M., 1986, p.291.

588 Figal, G.: *Die Räumlichkeit der Muße*. In: Hasebrink, B./ Riedl, P.P. (ed.), *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbesetzungen*. Berlin, 2014, p.32.

Como compreender tal conceito – *heterocronia*? A este respeito, poder-nos-íamos sustentar no conceito, já avançado por Michel Foucault, de *heterotopia*<sup>589</sup>, que parece integrar uma certa referência à temporalidade: "l'hétérotopie [qui] se met à fonctionner à plein lorsque les hommes se trouvent dans une sorte de rupture absolue avec leur temps traditionnel"<sup>590</sup>. Aparentemente, para além das exigências sistemáticas, o modelo de heterotopia de Foucault inclui, de uma certa forma, a ideia de uma conceção específica do tempo, que possui uma designação análoga. Foucault recorre ao exemplo do museu e da biblioteca, que o filósofo interpreta em termos de uma extensão de tempo pretendida. Os exemplos que rompem com a estruturação tradicional ou quotidiana do tempo são, segundo Foucault, museus e bibliotecas – e, bem assim, lugares clássicos de ócio: o tempo passado seria neles preservado, pois, tais lugares, assim perspetivados, afiguram-se como que libertos das restrições temporais, como se se encontrassem "fora do tempo". Segundo Foucault, uma segunda forma de heterotopia temporal consiste na "hétérotopie chronique", que o filósofo francês exemplifica através de acontecimentos culturais como feiras de divertimento e aldeias de férias. Nestes lugares, o tempo não é acumulado, mas celebrado como algo fugaz – «de plus futile, de plus passager, de plus précaire»<sup>591</sup>. Apesar da dicotomia conceptual entre eternidade e efemeridade, ambas as formas de heterotopia do tempo assemelham-se, na medida em que o tempo não está disponível neles como recurso, sendo, sim, celebrado como um fenómeno independente. Todavia, o simples facto de "ter tempo", de ter tempo livre – e, de assim, se sugerir a rutura com a temporalidade quotidiana – não configura, por si mesmo, um critério suficiente para o ócio; afinal de contas, o tempo "não gasto" ainda está disponível como um recurso para ações futuras relacionadas com objetivos e pode assim tornar-se objecto de considerações económicas<sup>592</sup>. Tal como adverte Blumenberg,

---

589 Em analogia com Foucault, o espaço de ócio seria um *espace autre*, de tipo diferente e distinto (próprio) dos espaços habituais, bem como excluído e fechado. E o tempo, *heterocronia*, designaria algo que não se determina sob o signo do habitual, não se apresentando regulamentado segundo o curso regular das coisas, mas experimentando uma determinação individual e, por consequência, uma atribuição de significado: a heterocronia, independentemente de ser prolongada ou restrita, encontra-se em estreita ligação (funcionando como um acto de justificação) com as instituições cujo significado é alimentado por aquela – nenhum museu sem eternidade intencional, nenhum festival sem limite temporal, do qual extrai a sua solenidade em primeiro lugar. Como a heterocronia, o ócio também segue o seu próprio horário, na medida em que quase nunca abrange uma vida inteira, mas apenas uma parte, seja de curto ou de longo prazo.

590 Foucault, M.: *Des espaces autres*. In: *Dits et écrits*, Vol. 4: 1954–1988. Defert, D./Ewald, F. (ed.). Paris, 1994, p.759.

591 Foucault, M.: *Des espaces autres*. In: *Dits et écrits*, Vol. 4: 1954–1988. Defert, D./Ewald, F. (ed.). Paris, 1994, p.760.

592 Figal, G.: *Muße als Forschungsgegenstand*. In: *Muße. Ein Magazin* 1,1 (2015).p. 19.

a "margem de manobra temporal do tempo-de-ter-que-fazer não é "suficiente" para ter um "tempo preenchido"<sup>593</sup>.

Qual é, então, a diferença fundamental que separa o tempo diário do tempo de ócio? A liberdade relativamente à pressão externa do tempo constitui, de facto, uma condição necessária para o ócio – todavia, o elemento decisivo determina-se como o modo segundo o qual o indivíduo *percebe* esse "espaço livre no tempo". Neste sentido, importaria asseverar: o tempo de ócio é, portanto, determinado pela sua qualidade fenomenológica; a experiência do ócio ocorre – e assim poderíamos concluir – quando o sujeito já não se sente compelido a comparar a sua própria percepção do tempo (com o tempo externo), como que se esquecendo, justamente, ainda que por momentos, de tal diferença ou dicotomia. O tempo de ócio é, pois, um "tempo próprio"<sup>594</sup> (*Eigen-Zeit*, no sentido literal): na experiência de ócio, apenas o tempo subjetivo adquire significado, enquanto o tempo objetivo não possui qualquer relevância. A partir de tais considerações, poder-se-ia explicitar, de um modo mais claro, o efeito da "destemporalização", que emerge enquanto desvio "heterócrono" relativamente ao tempo quotidiano: trata-se, pois, de perspetivar a possibilidade de uma separabilidade entre o subjetivo e o objetivo, entre o tempo fenomenológico e o tempo cosmológico. É precisamente esta possibilidade de separabilidade que determina "o tempo de ócio repousado na experiência e não mensurável"<sup>595</sup>. Ao contrário do caso "normal" da vida quotidiana, o tempo objetivo não se introduz na experiência do ócio como uma referência para a percepção subjetiva do tempo. Na sua experiência de ócio, o sujeito pode, não obstante, sentir a passagem do tempo – mas tal situação não determina a sua fruição enquanto tal. Ao invés de comparar, planear e utilizar intervalos de tempo – situações que configuram a temporalidade objetiva –, o indivíduo pode concentrar-se, de um modo tanto quanto possível pleno, na atividade que para si mesmo escolheu realizar. Se *o tempo fenomenológico já não é comparado com o tempo cosmológico*, o tempo, em si mesmo, pode ser objeto de olvido por parte do sujeito do ócio: tal como elucida Figal, "assim que se tem tempo para fazer algo, o tempo já não desempenha um papel. Certamente o tempo não para, mas é singularmente suspenso"<sup>596</sup>. Ao sujeito do ócio, a singular "suspensão" do tempo parece sugerir que o tempo (fenomenológico)

---

593 Blumenberg, H.: *Lebenszeit und Weltzeit*. Frankfurt a.M., 1986, p.291.

594 Nowotny, H.: *Eigenzeit. Entstehung und Strukturierung eines Zeitgefühls*. Frankfurt a.M., 1995

595 Soeffner, H.-G.: *Muße – Absichtsvolle Absichtslosigkeit*. In: Hasebrink, B./Riedl, P.P. (ed.). *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbesetzungen*. Berlin, 2014, p.45.

596 Figal, G.: *Muße als Forschungsgegenstand*. In: *Muße. Ein Magazin* 1,1 (2015) 19.

ficara completamente parado, enquanto o tempo (cosmológico) permanece despercebido.

Para ilustrar tal situação, alguns conceitos filosóficos poderão ser apontados tendo em vista a elucidação conceptual da possibilidade da percepção individual do tempo se determinar para além da objetividade cosmológica. O termo alemão *Weile* (“permanência, certo espaço de tempo”) pode ser aplicado aos tempos de ócio como um caso especial de experiência subjetiva do tempo. Figal descreve a dimensão temporal do ócio como "um período de tempo que se estabelece em *Weile*"<sup>597</sup>, ou através da forma verbal ativa de "permanecer" (*verweilen*): "ócio significar ser capaz (poder) de permanecer (*verweilen*)", assim também elucida Brühweiler<sup>598</sup>. No mesmo tom, o ócio realiza-se num *Verweilen* (permanecer) livre e significativo no tempo", sustenta Riedl<sup>599</sup>. Entre tais posições, as observações de Michael Theunissen sobre o *Verweilen* (permanecer) afiguram-se assaz pertinentes, pois o filósofo descreve o ócio como uma possibilidade de "concentração no sempre presente"<sup>600</sup>. Somente aqueles que "não se importam com o futuro e também não pensam nos seus sofrimentos passados" podem *verweilen* (permanecer). Concentrando-se no presente, a pessoa que *verweilt* (permanece) sente, portanto, como que um "alívio"<sup>601</sup>. Além disso, *Verweilen* (permanecer) pode significar "um certo tipo de felicidade", conceção que Theunissen define na sua íntima ligação com os conceitos aristotélicos de *teoria* e de *eudaimonía*:

Esta é a felicidade que Aristóteles pode atribuir ao comportamento teórico no mundo, pois concebe a *teoria* como um *observar* e, assim, a coloca no mesmo nível de uma contemplação estética.<sup>602</sup>

Theunissen recusa proclamar a existência equivalente ou, inclusivamente, independente de um tempo subjetivo face ao tempo objetivo, pois "o que se faz independente no tempo-do-ego não é, em verdade, senão uma consumação do tempo pelos sujeitos humanos, a consumação de um tempo cosmológico que não é subjetivo

---

597 Figal, G.: *Die Räumlichkeit der Muße*. In: Hasebrink, B./ Riedl, P.P. (ed.), *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbesetzungen*. Berlin, 2014, p.32.

598 Brühweiler, H.: *Müsse (scholè): ein Beitrag zur Klärung eines ursprünglich pädagogischen Begriffs*. Köln, 1971, p.11.

599 Riedl, P.P.: *Die Kunst der Muße. Über ein Ideal in der Literatur um 1800*. In: *Publications of the English Goethe Society* 80,1 (2011) 20.

600 Theunissen, M.: *Negative Theologie der Zeit*. Frankfurt a. M., 1991, p.291.

601 Theunissen, M.: *Negative Theologie der Zeit*. Frankfurt a. M., 1991, p.291.

602 Theunissen, M.: *Negative Theologie der Zeit*. Frankfurt a. M., 1991, p.291..

em si"<sup>603</sup>. Não obstante, para Theunissen, a possibilidade de uma experiência de felicidade depende de um modo de percepção que já não presta atenção ao "tempo homoganeamente progressivo":

O momento é adequado para a irrupção súbita. *Verweilen* (permanecer) proporciona felicidade, porque o seu objeto, desligado do meu anteprojecto relativamente ao futuro, aparece, de repente, sob uma luz nova e desconhecida.<sup>604</sup>

Segundo Theunissen, a "felicidade prática", que resulta da "sintetização dos tempos"<sup>605</sup>, poderia constituir uma contraparte ao *Verweilen* (permanecer), concebido, por seu turno, como um prolongamento do tempo orientado para a experiência no presente. No âmbito da experiência da "felicidade prática", tal como perspectivada por Theunissen, o sujeito não se dissolve no presente, mas medeia o seu passado, presente e futuro numa experiência de continuidade que lhe permite construir uma identidade supratemporal, a qual pode determinar-se como possibilidade de autorrealização prática, à luz do conceito de autonomia.

Neste sentido, e ainda de acordo com Theunissen, uma concepção *linear* acelerada do tempo poderia ser complementada por uma concepção *rítmica e cíclica* do tempo. Tal concepção, rítmica e cíclica do tempo, encontra-se claramente em tensão com o conceito linear do tempo, que hoje conhecemos como dominante. O conceito de tempo linear enfatiza, com efeito, a continuidade do fluxo irreversível de acontecimentos que flui sem pontos inicial e final, segundo uma lógica sempre mais acelerada e mais incrementada, tal como a reconhecemos no contexto da modernidade tardia. A abertura do tempo a este sentido de infinito afigura-se, não obstante, tentadora e desafiadora, tal como observa Wendorff: "Um mundo tão moderno de tempo linear não tem pontos fixos em nenhum lugar, mas também não oferece paz em nenhum lugar"<sup>606</sup>.

Segundo este quadro, cada momento possui a sua existência irrevogavelmente fugaz, sem a possibilidade de um aprofundamento real. Em lugar algum o ser humano pode ancorar-se firmemente na corrente do tempo – e o seu sentimento mais premente consiste em desejar adaptar-se, tanto quanto lhe for possível, à velocidade do tempo que lhe foi atribuído, a fim de com ela se tornar sincrónico, preenchendo-a de significado e

---

603 Theunissen, M.: *Negative Theologie der Zeit*. Frankfurt a. M., 1991, p.303.

604 Theunissen, M.: *Negative Theologie der Zeit*. Frankfurt a. M., 1991, p.292.

605 Theunissen, M.: *Negative Theologie der Zeit*. Frankfurt a. M., 1991, p.291.

606 Wendorff, R.: *Der Mensch und die Zeit*. Opladen, 1988, pp.34-35.



conteúdo. Na era da vida acelerada, os (cada vez mais) temidos perigos do futuro determinam o presente: o presente encontra-se parcialmente coberto pelo futuro e, ao mesmo tempo, o futuro está sobrecarregado com os problemas do presente (repare-se, por exemplo, que as sociedades modernas dificilmente podem resolver os seus problemas ecológicos de outra forma que não seja sobrecarregando os custos de eliminar o seu lixo civilizacional no futuro). Por outro lado, o constante progresso do conhecimento torna difícil a adaptação ao futuro no presente. Paradoxalmente, quanto mais rápido cresce o número de inovações, mais difícil se torna prever situações de vida futuras.

Na modernidade tardia, e sob a constante interação entre inovação e nostalgia, a diferença entre "conhecido" e "desconhecido" afigura-se profundamente reduzida. O exótico ou o novo não se apresentam mais estranhos ao sujeito moderno do que o antigo ou o familiar. Com efeito, no âmbito da modernidade temporalmente acelerada, cujo curso se desdobra ao longo de experiências cada vez mais fugazes dos tempos presentes, o anteriormente "novo" torna-se, pronta e rapidamente, obsoleto, velho. Dir-se-ia, com efeito, que o original, o clássico e o perene possuem a vantagem de dificilmente envelhecerem, no sentido histórico – mas, o novo, ao invés, ameaça transfigurar-se, segundo uma celeridade inexorável, em velho.

Contra tais tendências, um tempo qualitativo perspectivado como "tempo próprio"<sup>607</sup>, desenvolvido no âmbito de uma vivência de ócio, permitiria a abertura de horizontes humanos da experiência – desde logo, a experiência-de-si. A hegemonia de uma concepção linear do tempo conduz-nos ao esquecimento de que nos encontramos inseridos numa complexidade de ritmos temporais e de marés de realidade. Distintas situações naturais e relacionamentos humanos exigem tempos próprios de desenvolvimento e de amadurecimento. A agricultura, por exemplo, é predominantemente orientada segundo ciclos naturais, mas a distribuição dos seus produtos é determinada por padrões de tempo lineares. Através da mecanização e da transformação química da produção de alimentos, estruturas temporais cada vez mais lineares penetram no reino cíclico da natureza e no reino agrícola. O sujeito da modernidade tardia, por sua vez, sofre a perda do sentido dos ritmos naturais<sup>608</sup>, tal

---

607 Nowotny, H.: *Eigenzeit. Entstehung und Strukturierung eines Zeitgefühls*. Frankfurt a.M., 1995

608 Benz, E.: *Akzeleration der Zeit*. Mainz, 1977. Consultar: Lübke, H.: *Der verkürzte Aufenthalt in der Gegenwart*. In: Kemper, P. (ed.). „*Postmoderne*“. Frankfurt, 1988, pp.145-164.

como assinala Benz – conquanto estes possam ainda ser parcialmente experienciados no espaço do idílio. A este respeito, leiamos Hans-Georg Gadamer:

É uma "unilateralidade voluntária da modernidade que a coisa mais importante aqui é "poder-fazer", "poder-controlar". Mas também vemos que isto não é tudo, há também a hora da morte e a hora do nascimento. É precisamente aqui que nos chega também a incontrolabilidade do tempo, das coisas que não "podemos-fazer". Inclusivamente coisas que acontecem naturalmente e ritmicamente. Há um esquema básico de experiência rítmica do tempo em que o fim está ligado ao início. Olhamos para o relógio quando queremos ver como estão as coisas com o tempo. O relógio é algo que liga constantemente o fim com o início, nomeadamente através do movimento circular. E assim tudo no nosso mundo está entrelaçado com o movimento de autorrenovação; todos nós conhecemos o ritmo do acordar e do dormir, ou aquele momento particular em que a respiração se transforma em exalação, de que Paul Celan falou.<sup>609</sup>

E continuamente:

E assim se pode ver em toda a parte este padrão básico do rítmico, no qual nós mesmos estamos inseridos como seres vivos. E talvez toda a literacia real consista em não desaprender esta reconexão rítmica e experimentá-la, no ócio, em tudo o que absorvemos no mundo e na experiência.<sup>610</sup>

A formulação moderna dos distintos conceitos de "trabalho" e de "ócio" – bem como as relações entre as diferentes realidades que designam – constitui a possibilidade da determinação e da regulação do tempo como *tempo de trabalho* e *tempo de não-trabalho*. Este último, o tempo de não-trabalho – definido, tal como a sua designação o ilustra, em relação contraposta ao conceito de *trabalho* – diz respeito, pois, ao período do dia ou da noite que sucede ao período laboral, bem como ao domingo e, ainda, às férias (recorde-se que o período de férias concedido ao trabalhador constituiu uma conquista histórico-social que ainda não se plenamente encontrava efetivada e regulada nos inícios do século XIX). Importaria, igualmente, tomar em linha de conta os períodos de doença enquanto parte integrante do tempo de *não-trabalho*, tal como – se bem

---

609 Gadamer, H.-G.: *Kairos. Ein Diskurs über die Gunst des Augenblicks und das weise Maß*. (CD), Penzberg, 1989. A este respeito, assim escreve Gadamer: "Mas também enquanto acordamos e dormimos. Em alemão, uso o termo "Entschlafenen"[alguém que não mais acorda]. Muito próximos um do outro encontram-se o sono e a morte, como o disse Heráclito de modo inolvidável. Poderíamos, ainda, falar de uma das grandes particularidades dos deuses gregos, pois o divino nunca dorme aqui, mas está permanentemente desperto; o divino não conhece o ato de "despertar", mas este, o despertar, é, de alguma forma, um milagre." (Gadamer, H.-G.: *Kairos. Ein Diskurs über die Gunst des Augenblicks und das weise Maß*. (CD), Penzberg, 1989.)

610 Gadamer, H.-G.: *Kairos. Ein Diskurs über die Gunst des Augenblicks und das weise Maß*. (CD), Penzberg, 1989.

pretendermos tomar o ponto de vista da biografia do indivíduo trabalhador – os anos da infância e da velhice. Este quadro assim exposto assume, com efeito, a consideração dos complexos contornos que envolvem a relação entre trabalho/não-trabalho e tempo: trata-se, pois, de uma perspetivação acerca das implicações entre trabalho e temporalidade.

Analogamente, cumpriria tomar em atenta análise a interseção entre trabalho/não-trabalho e o conceito de espaço. Em verdade, a espacialidade – a configuração de concepções espaciais especiais – determina e estabelece, distintamente, os espaços de trabalho (a oficina doméstica do artesão, o campo do agricultor, as primeiras fábricas, etc.), e os espaços de ócio (o jardim e o parque, o teatro, o museu, o salão, o quarto, o prado verde, o barco sobre o lago, etc.). Assim, a apreciação da oposição entre "trabalho", por um lado, e "tempo livre" e "ócio", por outro, exige a consideração da demarcação entre espaços de trabalho e espaços privados, uma demarcação que traduz, igualmente, uma envolvência histórico-social (conquanto nem sempre passível de exata diferenciação – um exemplo a evocar poderia ser o trabalho em casa: a tecelagem, entre outros, especialmente desempenhado por mulheres). A este respeito, o período em torno de 1800 poderá apresentar-se como um momento de transição no âmbito do qual a contraposição acentuada entre espaços de trabalho e espaços privados começara a implementar-se como uma nova realidade crescente, particularmente com a industrialização e a proliferação das fábricas. A distinção entre espaços de trabalho e espaços de ócio poderá, ainda, ser lida à luz de uma outra interessante oposição, que se afigura elaborada segundo um certo desenvolvimento semântico das noções de *cidade* e de *campo*.

Desde os tempos antigos, a história cultural tem conhecido uma infinidade de lugares e de configurações espaciais que se destinam a permitir ao indivíduo iniciar o desenvolvimento da fruição do ócio, podendo, em alguns casos, traduzir-se como efetivas expressões de uma disposição individual para o ócio. Enquanto os aristocratas romanos, por exemplo, se retiravam para suas propriedades, os príncipes modernos encenavam o lugar da sua experiência do ócio através da construção de residências próprias para tal fim, geralmente integrando amplos jardins. A construção destes últimos, também considerados como lugares propícios à contemplação, traduz uma interessante continuidade histórica, que se prolonga no tempo desde a construção dos jardins do mosteiro dos monges, bem como dos parques da cidade, nos quais os *flâneurs* burgueses do século XIX procuravam a paz por contraste com o ruído das ruas mais

agitadas de uma nova modernidade urbana – no caso de não desejarem o escape da floresta mais exótica ou misteriosa, ou a fuga para as paisagens arcádicas da Itália. O conceito de paisagem "bela" ilustra o facto de nem todos os locais de ócio terem de ser construídos, de raiz, como tal – de um modo distinto, certas práticas espaço-temporais, tais como os passeios a pé ou as caminhadas, podem transformar um qualquer local indiferenciado num lugar de ócio. Com efeito, a "cultura espacial" do ócio manifesta-se de forma muito variada e está presente em numerosos locais: o Jardim de Agostinho, a Biblioteca de Montaigne, a Ilha de Rousseau e a Itália de Goethe encontram-se entre os *topoi* mais culturalmente evocados do ócio.

Tendo presente tal quadro teórico, alguns estudiosos do ócio têm-se dedicado às suas condições e manifestações espaciais – o que talvez aconteça devido a um certo gosto pela fenomenologia da espacialidade. Várias abordagens acerca da espacialidade do ócio podem, aqui, ser mencionadas e distinguidas, tendo em conta diferentes métodos de análise dos aspetos de tal realidade e diferentes níveis da sua descrição. Assim, alguns estudos são dedicados à descrição detalhada de espaços concretos de ócio, particularmente configurações arquitetónicas ou naturais que, em virtude das suas características, se apresentam adequados para permitir ao indivíduo o desenvolvimento de situações de ócio. Esta abordagem sustenta-se no pressuposto de que os espaços de ócio são, com efeito, espaços artificialmente construídos ou produzidos de acordo com a possibilidade de efetuação de tal experiência – são, pois, espaços criados segundo o propósito da promoção do favorecimento da fruição do ócio. Günter Figal chama a atenção para tal afinidade da experiência do ócio com certos locais, que lhe são, neste sentido, conformes: "O ócio procura e encontra os seus lugares e espaços"<sup>611</sup>.

Tal observação sugere várias interrogações: quais as características que predestinam um determinado espaço como espaço de ócio?; tais características revelam modos de continuidade antropológica no âmbito de diferentes tempos e contextos, ou, ao invés, cada época produz, para si mesma, os seus próprios espaços específicos? Tal como Figal esclarece, o facto de um certo gosto pela construção de jardins, banhos, museus e outros locais de ócio percorrer a história cultural europeia parece constituir uma indicação de que existe uma consciência histórica do efeito favorável de certos

---

611 Figal, G.: *Die Räumlichkeit der Muße*. In: Hasebrink, B./ Riedl, P.P. (ed.), *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbesetzungen*. Berlin, 2014, p.26.

"enquadramentos" espaciais do ócio. Por sua vez, uma outra abordagem relativa ao estudo da espacialidade do ócio consiste, não em examinar os espaços de ócio, mas em descrever o próprio ócio metaforicamente como um espaço; de acordo com tal postura de análise, Maël Renouard define o ócio como um espaço propício à reflexão: "Le recueillement promis par l'*otium* concerne les conditions de la pensée. Il est l'espace où elle est possible"<sup>612</sup>. A vantagem argumentativa de tal posição revela-se clara: se tomarmos o ócio como uma unidade espacial, podemos delimitá-lo por contraste com outros "espaços" sociais, tais como o espaço de trabalho, da economia, ou da política. A dicotomia estrutural entre o ócio e o mundo quotidiano pode ser mais facilmente *conceptualizada* como uma oposição espacial – o ócio apresenta-se descrito como uma realidade "além do trabalho e além do tempo livre"<sup>613</sup>.

Nesse sentido, Peter Philipp Riedl identifica o ócio com os "espaços livres" que permitem o afastamento de "todos os mecanismos coercitivos sociais e políticos da modernidade"<sup>614</sup>. Assim, o ócio assume-se compreendido como um domínio da vida humana que se determina, por seu turno, como uma condição possibilitadora de certos processos cognitivos ou práticos: "no" ócio, o homem pode pensar sobre si mesmo, realizar-se. Por fim, uma terceira abordagem integra, ainda, os estudos acerca da espacialidade do ócio: segundo esta última postura de análise, o ócio, perspetivado sob o título da espacialidade, anuncia-se como a experiência de um sujeito que se caracteriza pela percepção intensificada do espaço circundante; trata-se, pois, de uma perspetiva de pendor fenomenológico, que compreende o ócio como a possibilidade de experiência de uma "existência espacial [desenvolvida pelo sujeito] que está no mundo e, ao mesmo tempo, perante o mundo"<sup>615</sup>. O indivíduo, ao dirigir o seu olhar para o seu ambiente envolvente – aqui apresentam-se novamente evocados os velhos conceitos de *theoria* e de *contemplatio* –, desenvolve a experiência do espaço, que se anuncia inteiramente como o foco da sua atenção; e assim se transfigura o espaço, assim contemplado, em *espaço de ócio*. A característica especial do olhar que o indivíduo

---

612 Renouard, M.: *L'otium entre politique et rêverie*. In: Fumaroli, M./ Simon, D./JeanCharles Darmon, J.-C. (Eds.): *L'otium dans la République des lettres*. Paris, 2011, p.73

613 Reinhard, W.: *Die frühneuzeitliche Wende. Von der 'Vita contemplativa' zur 'Vita activa'*. In: Wulf, C./Jörg Zirfas, J. (ed.). *Muße*. Berlin, 2007, p.9.

614 Riedl, P.P.: *Die Kunst der Muße. Über ein Ideal in der Literatur um 1800*. In: *Publications of the English Goethe Society* 80,1 (2011) 26.

615 Figal, G.: *Die Räumlichkeit der Muße*. In: Hasebrink, B./ Riedl, P.P. (ed.), *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbesetzungen*. Berlin, 2014, p.32.

dirige ao espaço (de ócio) reside, justamente, na abstração dos processos temporais e na integração de várias impressões num todo espacial:

A observação contemplativa, desenvolvida numa experiência de ócio, de uma praça urbana detém-se menos no ir-e-vir do que o panorama geral e no movimento da própria observação. Assim se pode ver, como acontece em todas as observações contemplativas desenvolvidas no ócio, tudo no espaço – no jogo da distância e da proximidade, na pertença conjunta do que é exterior, no espaço livre do "grande horizonte" em que algo se pode mostrar. Este espaço livre permite que tudo aquilo que está dentro de si ou tudo aquilo que em si entre se afigure, pois, simultâneo.<sup>616</sup>

Importaria elucidar que, de acordo com esta última abordagem acerca da espacialidade do ócio – uma abordagem marcada por um cariz eminentemente fenomenológico –, o conceito de tempo poder-se-ia constituir, igualmente, como uma determinação integrante. No âmbito de tal abordagem fenomenológica, cumpre perspetivar a experiência do espaço enquanto experiência do ócio à luz de uma possibilidade de relação – ou, de modo rigoroso, *contrarrelação* – face ao “caso normal”, ou seja, o contexto da vida quotidiana, distante da fruição do ócio. Se a experiência do ócio é caracterizada por um "estado de tempo excecional", que rompe com a administração diária e a medição do tempo como um recurso económico escasso, então tal experiência do ócio poderá, com justeza, ser perspetivada como uma exceção ou desvio dos modos de perceção usual do espaço. De acordo com a premissa fenomenológica, quem experimenta o ócio não perceciona um mero espaço limitado que pode ser utilizado e preenchido com objetos quotidianos; em vez disso, no âmbito do espaço do ócio, emergem as qualidades do próprio espaço, perante o qual o sujeito se coloca numa relação individual. Na história da cultura existem múltiplos exemplos de tal fruição do ócio num contexto espacial: ao invés de temer a floresta, ou de evitá-la enquanto fonte de perigo, atravessando-a pelo caminho mais rápido, a burguesia do século XVIII passara a procurar a floresta para tomá-la como o lugar das suas caminhadas, sem rumo e sem destino definidos à partida. O mesmo se pode dizer das montanhas, que, neste mesmo período cultural, deixaram de ser consideradas como um lugar de *terra incognita* para serem perspetivadas como um lugar de autoconhecimento. Não se trata, pois, de possibilidades de alteração ou de mudança constitutivas do espaço enquanto tal, mas, sobretudo, da *perceção* do espaço, que passara a ser apreciado como

---

616 Figal, G.: *Die Räumlichkeit der Muße*. In: Hasebrink, B./ Riedl, P.P. (ed.), *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbesetzungen*. Berlin, 2014, p.30.

adequado para práticas de movimento em ócio e em contemplação. Tais espaços não são, pois, procurados por razões económicas ou sociais, mas, sim, como novos lugares propícios à experiência e à aventura.

Tal como a dimensão temporal do ócio pode ser compreendida à luz da noção de "destemporalização", assim a "espacialização" oferece-se, neste ponto, como uma expressão conceptual passível de descrever a mudança de percepção que promove a atenção dedicada às qualidades do espaço<sup>617</sup>. A percepção do espaço quanto experiência de ócio apresenta-se, por conseguinte, baseada num processo semântico: num contexto de experiência do ócio, o espaço deixa de ser tomado como um facto físico ou geográfico para ser concebido como um lugar significativo. A semantização do espaço pode, com efeito, decorrer de processos coletivos, bem como de criações individuais, ou, em muitos casos, de ambas as situações. Ao atribuir significado a um espaço indefinido, o indivíduo pode tomar esse mesmo espaço ("objetivo") transfigurando-o e determinando-o subjetivamente, e, assim, torná-lo um lugar de ócio. A utilização diferenciada dos termos 'espaço' e 'lugar', cujas definições e relações não são consensualmente perspectivadas na teoria do espaço<sup>618</sup> desenvolvida até ao momento, pretende dar conta da seguinte distinção: enquanto o espaço representa uma estrutura e uma disposição *a priori*, os lugares constituem-se somente através da diferenciação de espaços diferentes, do estabelecimento de fronteiras e, sobretudo, da atribuição de significado a uma determinada estrutura topográfica, topológica ou social.

A passagem do espaço para o lugar – a configuração da experiência do ócio – não se apresenta inteiramente análoga à passagem da percepção objetiva para a percepção subjetiva do tempo, conquanto tal relação se afigure pelo menos estruturalmente semelhante: pois, enquanto o espaço se constitui como uma realidade mais ou menos "divisível e mensurável" em termos objetivos, já "a conexão do lugar com um eu que está aqui e também designa esse ser aqui" é de "importância excecional"<sup>619</sup>. Segundo Jacques Derrida, o lugar pode ser compreendido como um "lugar ocupado/equipado

---

617 Figal, G.: *Die Räumlichkeit der Muße*. In: Hasebrink, B./ Riedl, P.P. (ed.), *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbesetzungen*. Berlin, 2014, p.31.

618 Sobre os termos "espaço" e "lugar" e as suas diferentes relações no curso da história da filosofia, consultar: Waldenfels, B.: *Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen. Modi leibhaftiger Erfahrung*, Frankfurt a. M., 2009, p.31; Günzel, S.: *Raumkehren*. In: Günzel, S. (ed.): *Raum. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart/Weimar, 2010, pp. 77–120.

619 Waldenfels, B.: *Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen. Modi leibhaftiger Erfahrung*, Frankfurt a. M., 2009, p.32.

(*lieu investi*), por contraste com o espaço abstrato"<sup>620</sup>. A fonte na floresta só se torna um lugar quando se distingue conceptualmente do espaço circundante e – tal como *locus amoenus* na literatura, por exemplo – se afigura suscetível de integrar um significado cultural. Distintamente, um espaço arquitetónico, tal como uma construção significativa criada pelo homem, já é sempre um lugar. Com efeito, nem todos os lugares se apresentam, de raiz, como lugares de ócio; do mesmo modo, a semântica que configura um lugar, enquanto tal, não se afigura vinculativa para todos os indivíduos de uma comunidade nem válida independentemente do contexto – trata-se, pois, de perspetivar a atitude dos sujeitos em relação ao espaço, atitude passível de configuração desse mesmo espaço em lugar (tenha-se presente, pois, que o mesmo espaço – por exemplo, uma praça urbana movimentada – pode ser perspetivada por um sujeito como o espaço do seu *negotium*, e por outro sujeito – digamos, um *flâneur* – como o lugar da sua *flânerie* estética).

A perceção do espaço constitui-se como a pedra de toque de tais considerações: a perceção do espaço enquanto lugar representa uma situação ou desvio da atitude quotidiana perante o espaço. Neste sentido, e analogamente ao conceito de "heterocronia", a espacialidade do ócio pode, assim, ser definida como uma "heterotopia". Michel Foucault designa de "*hétérotopies*" um certo tipo de lugares que estão inscritos em cada cultura; de forma semelhante ao que se passa nas "utopias", nas heterotopias os mecanismos de ordem regular de uma sociedade são simultaneamente representados, questionados e invertidos ("à la fois représentés, contestés et inversés"). Todavia, ao contrário das utopias ficcionais, as heterotopias estão ligadas a lugares reais ("*lieux réels*"). Enquanto utopias "effectivement réalisées", as heterotopias possuem um estatuto paradoxal: são "des sortes de lieux qui sont hors de tous les lieux, bien que pourtant ils soient effectivement localisables". Por outras palavras, as heterotopias formam uma espécie de "contra-lugar" onde as regras e os processos de uma sociedade são interrompidos ou invertidos. Esta é a sua característica saliente: eles são "absolument autres que tous les emplacements qu'ils reflètent"<sup>621</sup>.

A partir da consideração de tal característica que determina e envolve a *Heterotopia*, poderemos compreender e descrever também o carácter espacial

---

620 Derrida, J.: *Chōra*. Wien, 1990, p.42.

621 Foucault, M.: *Des espaces autres*. In: *Dits et écrits*, Vol. 4: 1954–1988. Defert, D./Ewald, F. (ed.). Paris, 1994, p.755.



excepcional do ócio. Algumas heterotopias mencionadas por Foucault – tais como jardins – correlacionam-se com os lugares “clássicos” do ócio<sup>622</sup>. Não obstante, para além das formas concretas de realização, o ócio *per se* pode ser considerado à luz de estruturas heterotópicas se as compreendermos como desvios do modo funcional "normal" de uma sociedade. Foucault refere-se, explicitamente, à realidade da "oisiveté" como um exemplo de tal heterotopia de desvio ("*hétérotopie de déviation*"), pois "dans notre société où le loisir est la règle, l'oisiveté forme une sorte de déviation"<sup>623</sup>. O conceito também oferece pontos de partida relevantes para uma segunda observação: a de que a "alteridade" do ócio consiste, acima de tudo, numa percepção alterada e profundamente subjetiva dos lugares e dos tempos. Rainer Warning, por seu turno, descreveu as heterotopias como “espaços de experiência estética” e, assim, elucidou sobre a possibilidade de determinar o modo específico de percepção de uma heterotopia literária de ócio<sup>624</sup>. Segundo o Warning, as "heterotopias" surgem de uma

[...] convergência do sujeito da escrita com um espaço real, que pode ser experimentado e mantido imaginativamente como "outro espaço" com base em certas características, de modo que as ocupações já existentes deste espaço pelo imaginário social possam acomodar esta correspondência, como é o caso da maioria dos exemplos do catálogo de Foucault, conquanto não dependentes de tais especificações.<sup>625</sup>

No espírito de Foucault, Warning sustenta, assim, que não é o espaço, enquanto tal, que determina o seu estatuto de homotopia (isto é, de lugar "regular") ou de heterotopia, mas, sim, a atitude do autor ou do narrador relativamente a esse mesmo espaço. No entanto, "o espaço pode ter características que o distinguem de tal forma que convidam o sujeito a uma interpretação heterotópica"<sup>626</sup>. Por essas características do espaço, Warning compreende certos "estímulos do imaginário" que movem o sujeito da

---

622 Designadas de "espaces" ou "lieux autres", as heterotopias, segundo Foucault, têm origem na ideia de um espaço fundamentalmente heterogéneo, ao qual também devem o seu nome. Os espaços no espaço são demarcados do conjunto maior (tais como, utilizando um dos exemplos de Foucault, os lares de idosos) ou excluídos dele: Foucault menciona, assim, os hospitais psiquiátricos ou as prisões como ilustração de tal conceito. Independentemente de se tratar de exclusão ou de marginalização, os espaços de ócio requerem uma demarcação a fim de os distinguir dos outros espaços e, por assim dizer, de os proteger destes, pois o ócio é suscetível de perturbação e vive da qualidade da sua diferença.

Traduzido com a versão gratuita do tradutor - [www.DeepL.com/Translator](http://www.DeepL.com/Translator)

623 Foucault, M.: *Des espaces autres*. In: *Dits et écrits*, Vol. 4: 1954–1988. Defert, D./Ewald, F. (ed.). Paris, 1994, p.757.

624 Warning, R.: *Heterotopien als Räume ästhetischer Erfahrung*. München, 2009.

625 Warning, R.: *Heterotopien als Räume ästhetischer Erfahrung*. München, 2009, p.21.

626 Warning, R.: *Heterotopien als Räume ästhetischer Erfahrung*. München, 2009, p.21.

concentração na realidade para o modo da imaginação. Warning menciona alguns exemplos que também podem ser concebidos como situações de ócio:

Tal pode ser a solidão, a beleza da natureza e a distância da civilização, para os quais um sujeito danificado pela civilização se sente atraído. Mas também pode ser simplesmente um banco, protegido, que convida a permanecer na azáfama da grande cidade, ou mesmo um barracão de madeira que limita um potencial local de construção, um "*terrain vague*", [...]. As heterotopias literárias constituem-se a partir de tais encontros entre os estímulos do imaginário com um sujeito que, por eles, pode ser influenciado.<sup>627</sup>

Em última análise, a "força imaginativa" do sujeito – eventualmente colocada em movimento através de estímulos do espaço – decide sobre a transformação de uma homotopia em heterotopia. Não é por acaso que Warning elucida e sustenta as suas teses recorrendo a exemplos de textos literários que se afiguram culturalmente centrais para a compreensão moderna do ócio, incluindo a quinta *promenade* de *Les Rêveries du promeneur solitaire* de Rousseau. No episódio da Île Saint Pierre, Rousseau introduz as "mais importantes características básicas do idílio", sobretudo "o foco espacial, a beleza da natureza, a falta de *sujet*, a sensação de proteção e segurança, a ausência de conflitos". O sujeito pode, aqui, assim sublinha Warning, imergir-se em "formas simples de vida, ócio para atividades criativas e de prazer; em outras palavras, um mundo de fantasia euforicamente afinado como um todo".<sup>628</sup> No episódio da Île Saint Pierre, Rousseau contrasta a heterotopia de ócio da ilha com a "normalidade" agitada da metrópole de Paris. Assim, Warning conclui com a tese aqui apresentada sobre a 'espacialização' e a 'destemporalização' da percepção excepcional: "A intensidade espacial do silêncio e da solidão na quinta Rêverie de Rousseau corresponde a uma redução da intensidade temporal ao ponto da ilusão de um *stans nunc* privado do tempo [...]"<sup>629</sup>.

Segundo Hermann Lübbe, a possibilidade de experiência de tal *nunc stans* – experienciado por Rousseau na mencionada *Rêverie* como um eminente tempo de ócio – encontra-se perniciosamente submetida, nas nossas sociedades contemporâneas, a uma "atrofia do presente"<sup>630</sup> (*Gegenwartsschrumpfung*), tendo em conta que, de acordo com Lübbe, a experiência do tempo vivenciada na modernidade tardia se determina por uma

---

627 Warning, R.: *Heterotopien als Räume ästhetischer Erfahrung*. München, 2009, p.29.

628 Warning, R.: *Heterotopien als Räume ästhetischer Erfahrung*. München, 2009, p.43.

629 Warning, R.: *Heterotopien als Räume ästhetischer Erfahrung*. München, 2009, p.37.

630 Lübbe, H.: *Gegenwartsschrumpfung*. In: Backhaus K./Holger Bonus, H. (ed.). *Die Beschleunigungsfälle oder der Triumph der Schildkröte*. Stuttgart, 1998, pp.263-293.

crescentemente nociva "estadia mais curta no presente"<sup>631</sup>. Aqui encontramos-nos, pois, no centro das discussões contemporâneas sobre as tendências de aceleração na modernidade tardia. A este respeito, voltemos a Hartmut Rosa:

O pressuposto formulado por Lübbe de que as sociedades modernas, no sentido desta definição, experimentam um contínuo encolhimento endógeno, isto é, uma atrofia do presente sistematicamente autogerado em resultado de uma crescente "velocidade de obsolescência" ou de uma incessante "compressão da inovação" socioculturais, assume agora uma importância decisiva.<sup>632</sup>

Estas são razões essenciais para a configuração de uma experiência de compressão do tempo, sob a qual se tenta processar culturalmente a acumulação de inovação condensada temporalmente. O resultado dessa relação modificada com o tempo poderá ser enunciado, por exemplo, através de um aumento do número de episódios de vida por unidade de tempo. De acordo com Rosa, a máxima cultural da sociedade moderna tardia é a seguinte: quantos mais e quanto mais intensos são os episódios de experiência que podem ser provados de modo a enriquecer a vida interior em menos tempo, mais interessante será a vida dos sujeitos contemporâneos. Saborear e desfrutar a vida relacionam-se, pois, com a possibilidade de "ter tempo", ou, por outras palavras, com a possibilidade de se entregar temporariamente ao intemporal. Saborear e desfrutar de algo de modo acelerado resulta, em verdade, numa *contradictio in adjecto*. Neste contexto, poder-se-ia, igualmente, referir a "hiperatividade da cultura contemporânea". Byung Chul Han interpreta a cultura da aceleração da seguinte forma: "É precisamente à vida nua, radicalmente transitória, que se reage com a hiperatividade, com a histeria do trabalho e da produção"<sup>633</sup>.

Tal como sublinha Rosa, no contexto da modernidade tardia, o encurtamento e a compressão dos episódios da experiência conduzem a uma fragmentação das estruturas do tempo, bem como a uma alteração significativa na experiência do tempo e na perceção do seu rápido fluxo<sup>634</sup>. As várias ações individuais afiguram-se díspares, profundamente acompanhadas pelo sentimento de cumprir um dever, e são percecionados como realizações insatisfatórias, incompletas, privadas de qualquer

---

631 Lübbe, H.: *Im Zug der Zeit. Verkürzter Aufenthalt in der Gegenwart*. Heidelberg, 1994.

632 Rosa, H.: *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung*. Frankfurt a. M., 2012, p.192.

633 Han, B.C.: *Müdigkeitsgesellschaft*. Berlin, 2010, p.37.

634 Rosa, H.: *Beschleunigung. Die Veränderungen der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a. M., 2005, p.203.

sentido de plenitude. Tal explica-se à luz do facto de que a soma de tais ações e episódios não resultar numa experiência concebida como uma totalidade significativa, não constituindo uma narrativa, mas, sim, consistir na justaposição de vivências não mediadas, fragmentadas, não promovendo uma experiência efetiva e subjetivamente satisfatória. Na sua ausência de contextualidade e de espacialização, as experiências e ações individuais não adquirem a qualidade de memórias enriquecidas com qualidades e componentes sensuais. A “atrofia do presente” (*Gegenwartsschrumpfung*), tal como descrita por Lübke e perspectivada segundo a consideração das atuais tendências de aceleração da modernidade tardia, poderia ser contrariada por um “aumento do presente” (*Gegenwartsvergrößerung*), de acordo com o qual se possibilitaria que, no âmbito de uma determinada experiência de ócio, o tempo presente fosse efetivamente vivenciado como um *nunc permanens*. A este respeito, poder-se-ia evocar Schopenhauer e a sua formulação da primeira e mais importante regra da sua *Eudemonologia*: “Não deve ser tolo ter sempre a certeza de que se aprecia o presente, tanto quanto possível, uma vez que a vida como um todo é apenas um pedaço maior do presente”<sup>635</sup>.

---

635 Schopenhauer, A.: *Die Kunst, glücklich zu sein*. München, 2018, p.11.

## 2.2. | Pierre Hadot sobre Goethe: da vivência do presente como exercício espiritual

*Não cuida a alma de futuro nem passado,  
Pois só o presente –  
é nossa sorte e fado.*

Goethe, *Faust II*

Um dos mais belos livros dedicados à questão do tempo de um ponto de vista eminentemente ético é *Não te esqueças de viver. Goethe e a Tradição dos Exercícios Espirituais* (2008) de Pierre Hadot. O livro de Hadot, cujo capítulo I se debruça sobre a questão da vivência plena do tempo presente a partir do pensamento de Goethe, introduz a temática filosófico-ética do “exercício espiritual” enquanto *Bildung*, enquanto formação-de-si e, em última instância, enquanto prática-de-si:

A expressão “exercício espiritual”, que foi utilizada por um certo número de historiadores do pensamento, como Louis Gernet e Jean-Pierre Vernant, ou autores como Georges Friedmann, não tem uma conotação religiosa, apesar do que pensam alguns críticos. A expressão está relacionada com actos do intelecto ou da imaginação, ou mesmo da vontade, que se caracterizam pela sua finalidade: graças a eles, o indivíduo esforça-se por transformar a sua maneira de ver o mundo, com o objectivo de se transformar a si próprio. Não tem que ver com o informar-se, mas com o formar-se<sup>636</sup>.

Tal como nos elucida Hadot no prefácio que apresenta o seu livro, o título da obra em questão – *Não te esqueças de viver* – constitui a evocação de uma máxima goethiana, assumindo-se como a luz orientadora do delineamento das teorizações propostas pelo historiador da filosofia, particularmente no que concerne à apreciação do exercício espiritual, tão caro a Goethe, de concentração absoluta no instante presente, de vivência plena do momento presente, num sentido ético que convoca as mais eminentes perspetivações relativas à temporalidade desenvolvidas no âmbito do estoicismo e do epicurismo. A sugestão de uma aliança entre as posições de Goethe e a prática antiga dos exercícios espirituais como modos de formação-de-si e de constituição de um

---

636 Hadot, P.: *Não Te Esqueças de Viver. Goethe e a Tradição dos Exercícios Espirituais*. Trad. Maria Etelvina Santos. Lisboa, 2019, p.11.

sentido de afinidade harmoniosa entre o indivíduo e a totalidade do ser traduz, com efeito, um dos eixos filosóficos que orienta a referida obra de Hadot.

“Não cuida a alma de futuro nem passado, / Pois só o presente – // é nossa sorte e fado”<sup>637</sup>: trata-se dos célebres versos de *Fausto II* que marcam o momento da união entre os dois amantes, Fausto e Helena, e aos quais Hadot vai conceder as suas melhores atenções. Tais versos, que traduzem a união de dois tempos, duas culturas, duas metafísicas – Fausto, o protótipo do homem moderno, e Helena, a figura que evoca a beleza antiga –, constituiu-se como um diálogo amoroso, desdobrando-se nos seus versos rimados (é o momento da aprendizagem, por Helena, e através da mão de Fausto, a arte da rima), que ilustra o momento de intenso e pleno presente, como que isento de passado e de futuro, no qual dois amantes desfrutam da presença absoluta um do outro, sem nada mais desejar ou aspirar. Tal como esclarece Hadot, tais versos ecoam outros tantos, os da *Elegia de Marienbad*: “Não te restou esperança, ânsia, desejo, / Era esta a meta do mais íntimo anelo”<sup>638</sup>. O desvanecimento do passado ou do futuro, concertado com a fruição total da felicidade no instante presente, anuncia-se como expressão do encontro entre dois amantes, a que também Fausto e Helena deram corpo, representando poeticamente a união entre o moderno e o antigo num ponto temporal que é o da arte. Todavia, tal como elucida Hadot, os célebres versos que compõe o diálogo amoroso entre Fausto e Helena poderão ser lidos a partir de um outro nível de interpretação: trata-se, com efeito, da ilustração do momento em que Fausto se depara com a sagesa antiga, com a antiga arte de viver que reclama um outro sentido de temporalidade que Fausto, até então, desconhecia por completo – a dedicação absoluta ao instante presente. Assim escreve Hadot:

De facto, para Goethe, era precisamente essa a característica da vida e da arte antigas: saber viver no presente, conhecer aquilo a que ele chamava, como veremos, a “saúde do momento”. Como afirma Siegfried Morenz: “Essa natureza particular da Grécia, ninguém a caracterizou melhor do que Goethe [...], no diálogo entre Fausto e Helena, quando o alemão ensina à heroína grega a arte da rima. Então, “Não cuida a alma de futuro nem de passado, / Pois só o presente – // é nossa sorte e fado”. [...] Ao Fausto niilista, que apostou com Mefistófeles que nunca diria ao instante. “Suspende-te, tu que és tão belo!”, a antiga e nobre Helena, depois da inocente Margarida, revela o esplendor do ser, isto é, do instante

---

637 Goethe, J.W.: *Fausto II*. Ato III, vv.9382-9384. *Apud* Hadot, P.: *Não Te Esqueças de Viver. Goethe e a Tradição dos Exercícios Espirituais*. Trad. Maria Etelvina Santos. Lisboa, 2019, p.15.

638 Goethe, J.W.: *Elegia de Marienbad*. *Apud* Hadot, P.: *Não Te Esqueças de Viver. Goethe e a Tradição dos Exercícios Espirituais*. Trad. Maria Etelvina Santos. Lisboa, 2019, p.18.

presente, e convida-o a dizer sim ao instante, ao mundo e a ele próprio.<sup>639</sup>

Como compreender a expressão goethiana “saúde do momento”? Segundo Hadot, tal expressão constitui-se como uma formulação que Goethe desenvolvera num âmbito estético, especialmente no contexto de uma reflexão a propósito das pinturas murais de Herculano e de Pompeia, e que conduzira o poeta ao delineamento de uma perspetivação de pendor eminentemente ético: o exercício espiritual de absoluta concentração no presente, tão caro aos homens antigos, e do qual os modernos pouco ou nada sabem, pois estes afiguram-se perdidos de um sentido de temporalidade plena, dispersando-se entre a nostalgia do passado e ânsia do futuro. O escrito evocado por Hadot é uma carta a Zelter, datada de outubro de 1829, na qual Goethe desenvolve a sua visão acerca de duas noções afins, a de presente e a de presença, correspondentemente atualidade temporal e proximidade especial, ambas expressas através da mesma palavra, *Gegenwart*. Leiamos a passagem em questão:

A presença tem realmente qualquer coisa de absurdo; imaginamos que é assim: vemos, sentimo-nos. Confiamos nisso. Mas não temos consciência do benefício que podemos tirar desses instantes. Queremos dizer o seguinte. O ausente é uma pessoa ideal, enquanto as pessoas que estão aí, presentes, aparecem aos olhos umas das outras como triviais. É de facto muito estranho que, devido à realidade da presença, o ideal desapareça quase por completo. Será provavelmente por essa razão que, para os Modernos, o ideal apenas se manifesta como nostalgia.<sup>640</sup>

A passagem afigura-se interessantemente pertinente quando lida do ponto de vista da contraposição entre Goethe e os românticos seus contemporâneos: em verdade, de acordo com Goethe, a postura filosófica romântica de aspiração incessante do *ideal* constitui-se como uma postura a depreciar. Recorde-se, a este respeito, a relevante dicotomia apresentada por Schiller entre poesia ingénuo e poesia sentimental: não é, em verdade, a poesia sentimental – a poesia moderna romântica – definida à luz do conceito de ideal? A impossibilidade romântica de afirmação do instante pleno e da presença viva do ser, a favor da postulação de modos de nostalgia pelo passado ou de formas de aspiração de entidades ou determinações ideais não passíveis de cumprimento ou realização efetivas, assume-se como uma das características que revelam a falência do

---

639 Hadot, P.: *Não Te Esqueças de Viver. Goethe e a Tradição dos Exercícios Espirituais*. Trad. Maria Etelvina Santos. Lisboa, 2019, p.19.

640 Goethe, J.W.: *Carta a Zelter*, de 19 de outubro de 1829. *Goethes Briefe*, HA, vol.4. P.346. *Apud* Hadot, P.: *Não Te Esqueças de Viver. Goethe e a Tradição dos Exercícios Espirituais*. Trad. Maria Etelvina Santos. Lisboa, 2019, p.20.

homem moderno em dedicar-se, de modo total, ao instante presente. A evasão romântica relativamente ao momento presente anuncia-se, pois, como alvo de rejeição e de condenação por parte de Goethe: trata-se, neste sentido, de censurar aos românticos a sua incapacidade de perspetivar o instante presente como preche de intensidade de experiência e de sentido, e à luz do qual a existência humana pode, nas palavras de Hadot, “reencontrar dignidade e nobreza”<sup>641</sup>. O sentido ético da dedicação total ao momento presente – já entrevisto e desenvolvido pelos homens da antiguidade – constitui-se como o fundo das posições de Goethe a este respeito.

Por conseguinte, a adesão ao instante presente e à presença viva do ser afirma-se, pois, como a postura ética representativa da designação goethiana “a saúde do momento”. Tenhamos presente a seguinte passagem da já mencionada carta a Zelter, desta feita a propósito das pinturas de Herculano e de Pompeia:

Aí se encontra o que há de mais maravilhoso na Antiguidade, para quem pode ver, ver com os seus próprios olhos: a saúde do momento [*die Gesundheit des Moments*] e todo o seu valor. Porque essas pinturas, desaparecidas devido a uma catástrofe atroz, continuam a ter a mesma frescura, depois de quase dois mil anos, a ser tão belas, tão agradáveis como no momento de felicidade e de bem-estar que precedeu o seu terrível desaparecimento. Se nos interrogarmos sobre o que representam, ficaremos talvez embaraçados com a resposta. Por ora, direi o seguinte: essas figuras transmitem esse sentir, o instante deve estar preche, bastando-se a si próprio, para que possa vir a ser uma cesura digna no tempo e na eternidade.<sup>642</sup>

A reflexão estética traçada por Goethe a respeito das pinturas de Herculano e de Pompeia desenvolve-se sob uma tonalidade eminentemente ética, permitindo ao poeta o contacto e o conhecimento com uma singular sagesa que afirma a adesão incondicional ao instante preche de sentido – aquilo a que os gregos chamavam o *kairós* – e a correlativa comunhão do indivíduo com a presença viva dos seres e das coisas. Importaria, a este respeito, chamar a atenção para o carácter problemático ou, inclusivamente, controverso da idealização do homem antigo que subjaz às visões de Goethe – assim como, como bem sabemos, das posturas éticas e estéticas das gerações culturais dos séculos XVIII e XIX (pense-se em Schiller ou em Hölderlin, por exemplo). Tal idealização Grécia e do espírito grego assume-se, pois, como resultado

641 Hadot, P.: *Não Te Esqueças de Viver. Goethe e a Tradição dos Exercícios Espirituais*. Trad. Maria Etelvina Santos. Lisboa, 2019, p.22.

642 Goethe, J.W.: *Carta a Zelter*, de 19 de outubro de 1829. *Goethes Briefe*, HA, vol.4. Pp.346-347. *Apud* Hadot, P.: *Não Te Esqueças de Viver. Goethe e a Tradição dos Exercícios Espirituais*. Trad. Maria Etelvina Santos. Lisboa, 2019, p.22.



das influentes teorizações estéticas de Winckelmann, especialmente no que concerne à perspetivação da escultura clássica grega enquanto modo mais elevado de realização artística humana. Interessantemente, de acordo com o estudioso francês Roger Ayrault, autor do estudo *La Génese du romantisme allemand* (1961-1976), a leitura intensa de Winckelmann pelas gerações posteriores contribuíra para a irrupção de uma “crise estética” no contexto cultural germânico, à luz da qual se poderá compreender a origem do sentimento de melancolia romântica associado à consciência de impossibilidade de realização de objetos artísticos que se encontrariam em plena comunhão com a arte da antiguidade, a mais elevada que a humanidade alguma vez produzira, tal como Winckelmann afirmara.

Não obstante o carácter problemático ou controverso da idealização do espírito grego num âmbito germânico – viveriam, de facto, os antigos gregos segundo a “saúde do momento”, tal como crera Goethe? –, cumpriria, assim sustenta Hadot, atentar, com devido rigor, sobre a vontade filosófica, tal como mantida pelos gregos, de “encontrar a paz da alma através da transformação de si e do modo de olhar o mundo”<sup>643</sup>. Não se trata, pois, de postular, de modo decisivo, a existência de uma serenidade inata, como que inconsciente, por parte do homem grego, e que estaria na origem do seu modo de saber viver aderindo incondicionalmente ao instante presente. Talvez tal serenidade se afigurasse como uma serenidade conquistada – e tal esforço da vontade, desenvolvida pelo homem grego, não deverá constituir objeto de suspeição teórica.

Tal vontade filosófica, esclarece Hadot, poderá, em verdade, ser vislumbrada já no período arcaico. Quando um dos Sete Sábios, Pítaco, escreve que a melhor coisa é “fazer bem o presente”<sup>644</sup>, ou seja, concentrar-se na ação presente sem se deixar perturbar pelas preocupações em relação ao futuro e pelas angústias experienciadas no passado, tal constitui um conselho que se postula como uma norma ética. Do mesmo modo, no século V, no contexto do movimento sofista, também Antífonte censura os seus contemporâneos por não praticarem um modo de existência centrado no presente, permitindo que o tempo se desvaneça sem ter sido efetivamente vivido:

Há pessoas que não vivem a vida presente: é como se estivessem a preparar-se, concentrando toda a sua energia, para viver uma outra vida que não esta, e enquanto fazem

---

643 Hadot, P.: *Não Te Esqueças de Viver. Goethe e a Tradição dos Exercícios Espirituais*. Trad. Maria Etelvina Santos. Lisboa, 2019, p.31.

644 Laércio, D.: *Vies et doctrines des philosophes illustres*, I, 17. *Apud* Hadot, P.: *Não Te Esqueças de Viver. Goethe e a Tradição dos Exercícios Espirituais*. Trad. Maria Etelvina Santos. Lisboa, 2019, p.31.

isso o tempo passa e esvai-se.<sup>645</sup>

Segundo Hadot, as posições epicurista e estoica, não obstante as suas profundas diferenças em diversas matérias, integram concepções análogas acerca da experiência – *ética* – de vivenciar o tempo presente. A aliança entre ética e temporalidade presente anuncia-se, com efeito, como uma das características filosóficas que aproximam epicurismo e estoicismo. Neste sentido, ambas as correntes filosóficas convergem na afirmação da superioridade da postura sábia de dedicação plena ao momento presente, ausente de dispersão no passado ou no futuro; a definição de felicidade à luz de uma concepção de adesão incondicional do sábio ao instante presente – e que a felicidade que o instante presente proporciona é uma felicidade equivalente à felicidade eterna, podendo ser alcançada e experienciada no imediato, no aqui e agora – determina-se como uma das traves-mestras do epicurismo e do estoicismo. Poder-se-ia, com justeza, sustentar que o exercício espiritual – recorrendo ao termo de Hadot – de dedicação absoluta ao momento presente, tal como verificado no epicurismo e no estoicismo, implica o delineamento de uma singular postura filosófica acerca da (ou perante a) temporalidade, que se encontra, por sua vez, na origem da postulação ética. O desenvolvimento de um “saber que ensina a tranquilidade”, que propõe a anulação da inquietação, constitui-se como a possibilidade de cumprir uma “transformação total da vida” – e, no âmbito do qual, um dos elementos mais relevantes “é a mudança de atitude em relação ao tempo”<sup>646</sup>.

A transformação radical da atitude humana relativamente ao tempo ou à temporalidade anuncia-se, assim, como condição de possibilidade de alcance da felicidade pelo sábio, segundo o epicurismo. A concentração no momento presente, do qual se pode retirar toda a felicidade que é possível ao homem, isenta de imersão na angústia, no medo ou na ansiedade decorrentes da perturbação dos tempos passados ou dos tempos futuros, apresenta-se como uma norma do saber-viver. O prazer mais intenso, ou a felicidade mais desejável, definem-se à luz da ausência de temores, de inquietações e de incertezas, condição indispensável do alcance da paz da alma. Inscrever os desejos humanos num horizonte de expectativas futuras anuncia-se como causa de sofrimento: tal como explicita Hadot, no âmbito do epicurismo, importa

---

645 *Les Présocratiques*. Ed. P. Dumont. Paris, 1988. P.1112. *Apud* Hadot, P.: *Não Te Esqueças de Viver. Goethe e a Tradição dos Exercícios Espirituais*. Trad. Maria Etelvina Santos. Lisboa, 2019, p.31.

646 Hadot, P.: *Não Te Esqueças de Viver. Goethe e a Tradição dos Exercícios Espirituais*. Trad. Maria Etelvina Santos. Lisboa, 2019, p.33.

determinar quais os “desejos naturais e necessários”, concebidos como desejos essenciais para a preservação da existência – estes desejos, assim entendidos, “podem ser facilmente satisfeitos sem nos entregarmos à incerteza e à inquietação de um longa demanda”<sup>647</sup>. Continuemos a ler Hadot a tal respeito:

“Dêmos graças à bem-aventurada Natureza”, diz uma máxima epicurista, “que fez como que seja fácil chegar às coisas necessárias e que as coisas difíceis de atingir não sejam necessárias”. Tudo o que faz parte da doença da alma – paixão humana, desejo de riqueza, de poder ou de depravação – é que obriga a pensar no passado e no futuro. Mas o prazer mais puro, talvez o mais intenso, pode ser atingido facilmente no presente. Não é apenas da quantidade de desejos satisfeitos que o prazer não depende, ele sobretudo não depende da duração. Não é necessário ser longo para ser absolutamente perfeito. “Um tempo infinito não nos faz experimentar um prazer maior do que aquele que experimentamos num tempo que vemos como limitado”.<sup>648</sup>

A felicidade epicurista – ou a sabedoria epicurista – apresenta-se traçada segundo a recusa da construção de uma expectativa delineada sob a noção de futuro; o apercebimento da vacuidade dos desejos situados no futuro e a dedicação ao instante enquanto único (e autêntico) momento capaz de despertar a felicidade e a alegria afiguram-se como postulados éticos que traduzem, de modo concreto, a aliança entre sabedoria e fina perspetivação acerca do tempo. A este respeito, a máxima de Horácio não poderia ser mais ilustrativa: “Que a alma, feliz com o presente, odeie preocupar-se / com o futuro”<sup>649</sup>.

No âmbito do estoicismo, e convocando o pensamento de Marco Aurélio – a que Hadot dedicou a obra *La citadelle intérieure: Introduction aux Pensées de Marc Aurèle* (1992) –, importaria, no mesmo tom, compreender a possibilidade de realização do exercício espiritual de concentração no momento presente, o momento que nos basta; e o presente basta-nos num duplo sentido: com ele podemos ocupar-nos por completo, não necessitando de pensar em outra coisa e, além disso, ele concede-nos a felicidade plena, não sendo necessário dele sairmos em busca de qualquer outra realidade ou situação que resultariam, invariavelmente, vãs. Segundo Marco Aurélio, o presente é tudo aquilo quanto basta à nossa felicidade – e esta somente poderá ser alcançada na

---

647 Hadot, P.: *Não Te Esqueças de Viver. Goethe e a Tradição dos Exercícios Espirituais*. Trad. Maria Etelvina Santos. Lisboa, 2019, p.34.

648 Hadot, P.: *Não Te Esqueças de Viver. Goethe e a Tradição dos Exercícios Espirituais*. Trad. Maria Etelvina Santos. Lisboa, 2019, p.34.

649 Horácio: *Odes*, Livro II, XVI, v.25. *Apud* Hadot, P.: *Não Te Esqueças de Viver. Goethe e a Tradição dos Exercícios Espirituais*. Trad. Maria Etelvina Santos. Lisboa, 2019, p.35.

medida em que sabemos reconhecer e distinguir aquilo que depende de nós daquilo que não depende de nós. A este respeito, assim escreve Hadot:

O passado já não depende de nós, porque está definitivamente arrumado, o futuro não depende de nós porque ainda não existe. Só o presente depende de nós. Portanto, é a única coisa que pode ser boa ou má, uma vez que é a única que depende da nossa vontade. O passado e o futuro, porque não dependem de nós, porque não são da ordem do mal ou do bem moral, devem, portanto, ser-nos indiferentes. É inútil preocuparmo-nos com o que já não existe ou com o que talvez nunca venha a existir.<sup>650</sup>

No seguimento de tais observações, Hadot cita Marco Aurélio e Séneca:

Se expulsas de ti mesmo, quero dizer, do teu pensamento [...] tudo o que por tua vez fizeste ou disseste, tudo o que, com apreensões de futuro, te atormenta; [...] se expulsas [...] aquilo que está por vir bem como o que já lá vai; [...] se te aplicas a viver somente o momento que passa, quero dizer, o presente, poderás passar o tempo que te for dado até à morte com calma, benevolência e reconhecimento ao teu bom génio.<sup>651</sup>

Há, portanto, dois sentimentos que devemos eliminar decididamente: o medo do futuro e a recordação da desgraça já passada; esta já não me diz respeito, aquele ainda não me diz respeito.<sup>652</sup>

O sábio goza o presente sem depender do futuro. liberto das pesadas inquietações que atormentam a alma, ele não espera nada, não deseja nada e não se lança no incerto, porque se contenta com o que tem [isto é, o presente, a única coisa que nos pertence]. E não se pense que se contenta com pouco, porque aquilo que ele tem [o presente] é todas as coisas.<sup>653</sup>

Segundo Hadot, a analogia mais fulgurante entre o epicurismo e o estoicismo poderá ser compreendida à luz da proposta do exercício espiritual de transformação radical da apreciação humana do tempo, concretizada de acordo com o postulado de absoluta concentração no instante presente, doador de toda a felicidade possível. O saber relativo ao momento presente como realidade preñe de sentido e o reconhecimento acerca da vacuidade ou da futilidade das angústias introduzidas por tempos estranhos – o passado ou o futuro, fontes de toda a perturbação da alma –

---

650 Hadot, P.: *Não Te Esqueças de Viver. Goethe e a Tradição dos Exercícios Espirituais*. Trad. Maria Etelvina Santos. Lisboa, 2019, p.38.

651 Marco Aurélio: *Pensamentos*, Livro XII, 3, 3-4, p.144. *Apud* Hadot, P.: *Não Te Esqueças de Viver. Goethe e a Tradição dos Exercícios Espirituais*. Trad. Maria Etelvina Santos. Lisboa, 2019, pp.38-39.

652 Séneca: *Cartas a Lucílio*, Carta 78, §14, p.333. *Apud* Hadot, P.: *Não Te Esqueças de Viver. Goethe e a Tradição dos Exercícios Espirituais*. Trad. Maria Etelvina Santos. Lisboa, 2019, p.39.

653 Séneca: *Des Bienfaits*, VIII, 2, 4-5. *Apud* Hadot, P.: *Não Te Esqueças de Viver. Goethe e a Tradição dos Exercícios Espirituais*. Trad. Maria Etelvina Santos. Lisboa, 2019, p.39.

traduzem um elemento de afinidade essencial entre ambas as correntes filosóficas. A tais observações, cumpriria, ainda, acrescentar a concepção estoica acerca da adesão incondicional ao tempo presente – concebido como exercício espiritual por Hadot – com a possibilidade de plena união com a totalidade do ser. A adesão ao instante constitui-se, neste sentido, como possibilidade de integração no movimento ou no devir do ser ou do mundo, ou, segundo os termos especificamente estoicos, da Razão universal. A dimensão *mística* de tal prática não deve ser descurada: o assentimento à ou com a totalidade do ser, a fusão ou a união decorrentes de um sentimento de íntima identificação com o mundo e o seu devir, traduzem a prática ética do sábio – para quem o instante presente oferece, contendo, a totalidade do ser. Sobre tais concepções, Hadot esclarece, recorrendo a Marco Aurélio e a Séneca, uma vez mais:

O instante presente é fugidio, minúsculo – Marco Aurélio insiste bastante neste ponto –, mas nesse vislumbre, como diz Séneca, podemos exclamar em uníssono com Deus: Tudo me pertence” [...] Para compreender isto, é preciso lembrar o que representa, para o estoico, a acção moral, a virtude ou a sabedoria. O bem moral, único bem para o estoico, tem uma dimensão cósmica: é a concordância da razão que está em nós com a Razão que preside ao cosmos que produz o encadeamento do destino. A cada momento, é o nosso juízo, a nossa acção, os nossos desejos, que devem entrar em concordância com a Razão universal. Principalmente, é necessário acolher com alegria a conjunção de acontecimentos que resulta do curso da Natureza. É, portanto, necessário, a cada instante, ressituar-mos na perspectiva da Razão universal, de modo que, a cada instante, se o homem viver de acordo com a Razão universal, a sua consciência espraia-se na infinitude do cosmos, o cosmos aparece-lhe na sua totalidade. Isto é possível porque, para os estoicos, há uma fusão total, uma implicação recíproca de todas as coisas em todas as coisas. Crísipo falava da gota de vinho que se funde com a totalidade do mar e se estende a todo o mundo.<sup>654</sup>

Voltemos a Goethe. Em verdade, a determinação da influência direta do epicurismo ou no estoicismo no pensamento ou na obra goethianos constitui tarefa irrelevante. As teses principais de tais correntes filosóficas perpassaram a tradição cultural e literária europeia, desde Montaigne até Rosseau e às suas *Les Rêveries du promeneur solitaire* – recorde-se, a este respeito, na quinta *promenade*, a seguinte frase: “É necessário que o coração esteja em paz e que nenhuma paixão venha perturbar a sua calma”<sup>655</sup>. Curiosamente, e tal como aponta Hadot, importaria ter presente um poema de

654 Hadot, P.: *Não Te Esqueças de Viver. Goethe e a Tradição dos Exercícios Espirituais*. Trad. Maria Etelvina Santos. Lisboa, 2019, pp. 40-41.

655 Rousseau, J.J.: *Os Devaneios do Caminhante Solitário*. Lisboa, 1989, p.77. *Apud* Hadot, P.: *Não Te Esqueças de Viver. Goethe e a Tradição dos Exercícios Espirituais*. Trad. Maria Etelvina Santos. Lisboa, 2019, p.44.

Andreas Gryphius, muito célebre num âmbito germânico, e que parece incorporar, de modo mais ou menos declarado, o conselho ético de dedicação ao presente como prática de uma vida boa:

*Não são meus os anos que o tempo me levou.*

*Nem meus são ainda os anos que o futuro reservou.*

*Só o instante é meu: se lhe der atenção*

*Meu é também o que anos e eternidades são.*<sup>656</sup>

Tal como considera W. Schadewaldt<sup>657</sup>, no âmbito do pensamento goethiano, a noção de *Gegenwart* integra o sentido de “presença”, no sentido de aparição, de manifestação viva – trata-se, com efeito, de uma noção afim de *Dasein*, “estar-aí”; por conseguinte, somente existe presença, manifestação viva, “estar aí” no instante presente – ou, para usar o termo de Goethe, *Augenblick*, “piscar de olhos”, tão repentino quão efêmero e, não obstante, preñado de significado, denso de sentido, suscetível de irrupção, na consciência de quem o vivencia, de um sentimento de união ou de fusão com o devir do mundo. Evoquemos, novamente, a *Elegia de Marienbad*: “Olha o instante [*Augenblick*] de frente [nos olhos] *Augen*”<sup>658</sup>. A disposição do indivíduo para entregar-se ao instante presente, apreciando-o na sua densidade de sentido e na sua intensidade temporal, como que concentrando e fundindo, na sua efemeridade, passado e presente, apresenta-se, para Goethe, como um saber viver – e um exercício espiritual – próprio do homem grego. Trata-se, recorrendo à expressão do poeta, da “saúde do momento”; conquanto esta visão relativa à mundividência grega possa ser discutível devido à sua eventual ausência de rigor histórico, importaria, no entanto, tomar a posição goethiana como uma avaliação acerca da impossibilidade de desenvolver tal exercício espiritual de absoluta dedicação ao instante presente por parte dos homens modernos. Tal como salienta Hadot, Egmont parece constituir um temperamento excecional pela sua alegria de viver: “Hei-de deixar de saborear o momento presente para poder estar certo do momento que está para vir? E voltar a consumir o momento seguinte em temores e

---

656 Gryphius, A.: *Gedichte*. Eine Auswahl. Org. Adalbert Elschenbroich. Estugarda, 1968. *Apud* Hadot, P.: *Não Te Esqueças de Viver. Goethe e a Tradição dos Exercícios Espirituais*. Trad. Maria Etelvina Santos. Lisboa, 2019, p.43.

657 Schadewaldt, W.: *Goethestudien*, p.476, n.103. *Apud* Hadot, P.: *Não Te Esqueças de Viver. Goethe e a Tradição dos Exercícios Espirituais*. Trad. Maria Etelvina Santos. Lisboa, 2019, p.45.

658 Goethe, J.W.: *Elegia de Marienbad*. *Apud* Hadot, P.: *Não Te Esqueças de Viver. Goethe e a Tradição dos Exercícios Espirituais*. Trad. Maria Etelvina Santos. Lisboa, 2019, p.45.

preocupações?”<sup>659</sup>. Curiosamente, e no mesmo sentido, é o próprio Goethe quem, numa conversa com o chanceler Von Müller afirma, em tom de lamento: “Porque os homens não foram capazes de reconhecer o valor do presente e de lhe dar vida, suspiraram por um futuro melhor e interpretaram o pensamento sobre o passado com uma apaixonada nostalgia.”<sup>660</sup>. De modo igualmente ilustrativo, importaria, ainda, ter presente as palavras de Goethe numa das conversas com Eckermann: “Agarra-te com firmeza ao presente. Qualquer circunstância, qualquer instante tem um valor infinito, pois é ele o representante de toda a eternidade”<sup>661</sup>. E, no âmbito de um poema intitulado *Lebensregel*, poder-se-ia ler, uma vez mais, a convocação de tais posições próprias da sabedoria antiga acerca da concentração plena no instante presente:

*Se na vida quiseres passar um bom bocado,*

*Não tens de te preocupar com o passado;*

*Aborrece-te o menos que puderes,*

*Aproveita o presente o melhor que souberes,*

*Ignora o ódio, a outros e aos teus,*

*E deixa o futuro nas mãos de Deus.*<sup>662</sup>

Por fim, e tal como interessantemente elucida Hadot, cada instante anuncia-se, para Goethe, como “símbolo” do ser, se aceitarmos a definição de símbolo como “a relação viva e instantânea do insondável”<sup>663</sup>, tal como formulada pelo próprio poeta. Em que consiste o insondável, segundo Goethe? De acordo com os esclarecimentos de Hadot, o insondável representa “o mistério indizível que está no seio da Natureza e de toda a realidade”<sup>664</sup>; o instante presente, e a dedicação a ele, permitem a anunciação e a

---

659 Goethe, J.W.: *Egmont*. Apud Hadot, P.: *Não Te Esqueças de Viver. Goethe e a Tradição dos Exercícios Espirituais*. Trad. Maria Etelvina Santos. Lisboa, 2019, p.52.

660 Goethe, J.W.: *Entretiens avec le chancelier F. de Müller*, de 7 de setembro de 1827. Apud Goethe. Elegia de Marienbad. Apud Hadot, P.: *Não Te Esqueças de Viver. Goethe e a Tradição dos Exercícios Espirituais*. Trad. Maria Etelvina Santos. Lisboa, 2019, p.52.

661 *Conversations de Goethe avec Eckermann*, de 3 novembro de 1823. Apud Goethe. Elegia de Marienbad. Apud Hadot, P.: *Não Te Esqueças de Viver. Goethe e a Tradição dos Exercícios Espirituais*. Trad. Maria Etelvina Santos. Lisboa, 2019, p.53.

662 Goethes, J.W.: *Lebensregel*. Apud Goethe. Elegia de Marienbad. Apud Hadot, P.: *Não Te Esqueças de Viver. Goethe e a Tradição dos Exercícios Espirituais*. Trad. Maria Etelvina Santos. Lisboa, 2019, p.52.

663 Goethe, J.W.: *Máximas e Reflexões*. Apud Goethe. Elegia de Marienbad. Apud Hadot, P.: *Não Te Esqueças de Viver. Goethe e a Tradição dos Exercícios Espirituais*. Trad. Maria Etelvina Santos. Lisboa, 2019, p.57.

664 Hadot, P.: *Não Te Esqueças de Viver. Goethe e a Tradição dos Exercícios Espirituais*. Trad. Maria Etelvina Santos. Lisboa, 2019, p.57.

abertura ao mistério do ser, que se apresenta, pois, não obstante a efemeridade do momento, na sua eterna presença. A concentração absoluta no instante presente afigura-se, neste sentido, como possibilidade de absoluta imersão no devir do ser, acompanhada de sentimentos de participação cósmica e de totalidade ontológica. O exercício espiritual de dedicação plena ao instante presente é a sua propedêutica – assim os antigos nos ensinaram.



### 2.3. | Rousseau e a autonarrativa

*Ócio e ociosidade. As pessoas já se começam a envergonhar do descanso; as longas reflexões quase fazem remorsos. Pensa-se com o relógio na mão enquanto se almoça, o olho no jornal da Bolsa, vive-se como alguém que continuamente “pudesse perder” algo. “Melhor fazer qualquer coisa do que nada” – esta máxima é também uma corda, para estrangular toda a cultura e todo o gosto mais elevado. E do mesmo modo que a expressão individual se afunda visivelmente nesta pressa dos trabalhadores, assim acontece também com o sentido da expressão individual, com os olhos e os ouvidos para a melodia dos movimentos. A prova está na rude clareza, que se exige agora por todo o lado, presente em todas as situações em que os seres humanos queiram alguma vez ser honestos uns com os outros, no convívio com amigos, mulheres, parentes, crianças, professores, alunos, chefes e príncipes – já não há tempo nem forças para cerimónias, para a cortesia com rodeios, para todo o esprit na conversação e sequer para algum otium. Pois a vida à caça dos ganhos materiais obriga continuamente a despender o espírito até à exaustão, fingindo sempre, defraudando ou antecipando-se aos outros: a virtude propriamente dita é agora fazer qualquer coisa em menos tempo do que qualquer outro. E assim é raro haver horas de honestidade permitida: nestas, porém está-se cansado e uma pessoa gostaria não só de se “deixar ficar” como até de se estender rudemente ao comprimento e à largura. De acordo com esta tendência escrevem as pessoas agora as suas cartas e o estilo e o espírito das cartas será sempre o verdadeiro “sinal dos tempos”. Se ainda houver algum prazer na sociedade e nas artes, será o que conseguem os escravos, exaustos do trabalho. Oh, como a nossa gente culta e inculta goza tão pouco a “alegria”! E como cresce a suspeita em relação a toda a alegria! O trabalho ganha cada vez mais a boa consciência para o seu lado: o pendor para a alegria chama-se já “necessidade de descanso” e começa a envergonhar-se de si próprio. “Devemos isto à nossa saúde”, assim falam quando são apanhados num passeio ao campo. Sim, poderíamos em breve chegar ao ponto de não nos entregarmos a um pendor para a vida contemplativa (isto é, a dar passeios com ideias e amigos) sem autodesprezo e má consciência.*

Friedrich Nietzsche, *A Gaia Ciência*

A narração constitui uma das técnicas cruciais da autoestruturação e da autoconstituição humanas: através da narração, o ser humano permite-se dar sentido à sua vida, construindo, segundo as palavras de Ricœur, uma *identité narrative* para si próprio<sup>665</sup>. Tal como Ricœur propõe no seu ensaio *L'identité narrative* (1988) – um escrito que recupera e desenvolve tal conceito que lhe dá título, previamente formulado em *Temps et récit III* –, a função narrativa (*fonction narrative*) determina-se como um modo de acesso, mediação e configuração da identidade de um ser humano. Se, de acordo com o filósofo, o conhecimento-de-si se constitui inexoravelmente como *interpretação* – porventura, como *escrita-de-si* e como *leitura-de-si* –, não será supérfluo perspetivar as possibilidades de determinação de uma identidade através da fusão entre história (ou conjunto de factos) e ficção, tendo presente que a identidade poderá determinar-se à luz das narrativas que ela mesma desenvolve para si própria, sobre si própria. Neste sentido, segundo Ricœur, a ficção, e a função narrativa,

---

665 Ricœur, P.: *L'identité narrative*. In: *Esprit*, 12 (1988) pp. 295-304.

determina-se como uma mediação privilegiada da escrita da identidade de um ser humano; no mesmo tom, o filósofo atenta sobre um certo carácter epistemológico da autobiografia (a *narração-de-si*), concebido como género literário passível de tal mediação privilegiada que compõe o conhecimento-de-si. Trata-se, pois, de perspetivar o ser humano, nunca considerado enquanto um sujeito que se determina como uma entidade puramente formal, como um *escritor-de-si*, como um *leitor-de-si*, cuja identidade integra as possibilidades da ficção e da narração enquanto modos de autoestruturarão e autoconstituição.

Atente-se que, do ponto de vista dos estudos literários, e de acordo com Martin Kreiswirth, a intensificação da emergência da narração nas últimas décadas conheceu a formulação de uma expressão conceptual profundamente ilustrativa: *narrativist turn*<sup>666</sup>. Com efeito, importaria chamar a atenção sobre o facto de numerosas obras filosóficas fornecerem um espectro considerável de distinções ou variações conceptuais relativas à temática da narração, o que torna o fenómeno de *contar histórias narrativamente* cada vez mais tangível, relevante, presente. Talvez o ponto basilar de todas estas considerações consista em desenvolver as narrativas em contraposição às regras e princípios gerais e abstratos, normalmente usados na ciência para compreender os fenómenos<sup>667</sup>. Quem tenta explicar uma situação por meio de algumas regras gerais dedica a sua atenção a somente uma parte das informações abstratas disponíveis. Em contraste, ao transmitir um facto através de uma "narrativa", o foco não está na *abstracção e na redução*, mas no *detalhe concreto*. De acordo com os representantes das abordagens narrativas, tal riqueza de informação e tal densidade de pormenorização traduzem o carácter eminente da narração. Além disso, o gesto de contar narrativas permite, igualmente, a formulação de modos de possibilidade de expressar algo sobre quem somos – para nós mesmos e para os outros – e que exigências e expectativas podem ser colocadas sobre nós. Estas são as abordagens que podem ser descritas como "autoconceito narrativo". O ponto de partida da teoria da identidade narrativa em

---

666 Consultar: Kreiswirth, M.: *Trusting the Tale. The Narrativist Turn in the Human Science*. In: *New Literary History*, 23 (1992) 629-657. Nash, C. (ed.): *Narrative in Culture. The Use of Storytelling in the Sciences, Philosophy, and Literature*. London/New York, 1990. Hinchman, L./Hinchman, S. (ed.): *Memory, Identity, Community. The Idea of Narrative in the Human Sciences*. Albany, 1997. Haker, H.: „Narrative und moralische Identität“. In: Mieth, D. (ed.): *Erzählen und Moral: Narrativität im Spannungsfeld von Ethik und Ästhetik*. Tübingen, 2000, pp.37-65. Kraus, W.: „Das narrative Selbst und die Virulenz des Nicht-Erzählten“. In: Joisten, K. (ed.): *Narrative Ethik. Das Gute and das Böse erzählen*. München, 2007, pp.25-43.

667 Arras, J. D.: *Narrative Ethics*. In: Routledge Encyclopedia. London/New York, 1998, pp. 1201-1205.

Ricoeur é a ideia de que a identidade dos seres humanos não pode ser explicada apenas pela identidade numérica: a categoria da mesmidade (a identidade como mesmidade) constitui, pois, uma determinação não particularmente relevante aos olhos do filósofo, que propõe, por sua vez, uma elaboração, de pendor profundamente ético, relativo à categoria da ipseidade (a identidade como si-mesmo), a categoria que eleger como modo de perspetivação da identidade narrativa. Ricoeur critica o facto de a discussão analítica se centrar predominantemente nas características mentais e físicas como critérios definidores de identidade dos seres humanos – em verdade, o filósofo francês procura recusar a corrente analítica, elaborada por Derek Parfit, que sustenta a intencional limitação do conceito de identidade pessoal, de tal modo que, em última, o mencionado conceito de identidade pessoal se reduza a uma vazia e a impessoalidade se afirme como noção privilegiada. Ora, para Ricoeur, pelo contrário, é justamente a *experiência individual e pessoal ordenada narrativamente* que forma a base da identidade de alguém.

Todavia, segundo Byun-Chul Han, desenvolver e organizar narrativamente a experiência pessoal no contexto da modernidade tardia constitui uma tarefa difícil, periclitante. A perspetivação de uma “crise temporal” inserida no contexto da modernidade tardia constitui um dos elementos centrais da argumentação do filósofo a este propósito – uma “crise temporal” caracterizada tanto por uma forte *aceleração*, quanto por uma paralisação, e, sobretudo, avaliada na sua ausência de uma estrutura, de um ritmo<sup>668</sup>. Tal situação, assim considerada, conduz a uma “de-temporalização” (*Entzeitlichung*):

A des-temporalização (*Entzeitlichung*) generalizada implica o desaparecimento dos cortes temporais e das conclusões, dos limiares e das transições, que são constitutivos do sentido. A falta de uma articulação forte do tempo dá lugar à sensação de que este corre mais rapidamente do que antes. Esta sensação intensifica-se porque os acontecimentos desprendem-se, com crescente celeridade, uns dos outros, sem deixarem marca profunda, sem chegarem a tornar-se uma experiência. A falta da gravitação faz com que todas as coisas só superficialmente se afluem. Nada importa. Nada é decisivo. Nada é definitivo. Não há qualquer corte. Quando deixa de ser possível determinar o que tem importância, tudo perde importância. O excesso de possibilidades de conexão equivalentes – quer dizer, de direções potenciais – poucas vezes conduz a uma conclusão. O concluir pressupõe um tempo articulado.<sup>669</sup>

---

668 Han, B.-C.: *O Aroma do tempo*. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa, 2016, p.38.

669 Han, B.-C.: *O Aroma do tempo*. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa, 2016, p.38.

E mais adiante:

A destemporalização não permite lugar a qualquer progresso narrativo. O narrador demora-se nos acontecimentos mais pequenos e insignificantes, porque não sabe distinguir o que é do que não é importante. A narrativa implica diferenças e escolhas...A falta da trajetória narrativa, que funciona de maneira seletiva, faz com que o narrador não possa escolher o que é significativo. ... A destemporalização faz com que toda a tensão narrativa desapareça. O tempo narrado decompõe-se numa cronologia vazia de acontecimentos. Deveríamos falar de uma enumeração, mais do que uma narrativa. Os acontecimentos não se imprimem numa imagem coerente. Esta incapacidade de síntese narrativa e também temporal gera uma crise de identidade. O narrador já não é capaz de reunir os acontecimentos em seu redor.<sup>670</sup>

A narratividade, no entanto, não só estrutura as experiências que são feitas na vida, mas também, na sua forma literária, forma a base sobre a qual podemos aprender algo sobre a identidade de alguém. Tenha-se presente que, através do recurso à autobiografia, a história cultural europeia pôde produzir um tipo de escrita profundamente orientada para a construção de identidades narrativas, permitindo o desenvolvimento de processos de autoconstituição de um determinado sujeito, que se escreve a si mesmo, e que se afigura transparente ao seu leitor, ou perante o seu leitor. Importaria assinalar, a este respeito, que a emergência das narrativas autobiográficas tem lugar num momento cultural em que o conceito moderno de sujeito se encontra a tomar forma e configuração próprias – um momento cultural em que a autoconstituição se determina para uma função de ócio, nomeadamente no final do século XVIII<sup>671</sup>. Com efeito, a configuração de uma ideia de individualidade humana entrecruza-se com a possibilidade de emergência da narrativa literária. No entanto, se a narrativa autobiográfica é uma forma de autoconstituição, e se a ideia de autoconstituição está conceptualmente ligada ao ócio, então é razoável assumir que nas autobiografias modernas as situações de ócio são frequentemente encenadas.

Tomemos um exemplo profundamente ilustrativo: *Les rêveries du promeneur solitaire* de Jean-Jacques Rousseau. Este escrito tardio de Rousseau, uma das obras autobiográficas mais influentes do final do século XVIII, revela a ênfase no ócio como a

---

670 Han, B.-C.: *O Aroma do tempo*. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa, 2016, p.40.

671 Sill, O.: *Zerbrochene Spiegel. Studien zur Theorie und Praxis modernen auto- biographischen Erzählens*. Berlin/New York, 1991, p.53. Stüssel, K.: „Autorschaft und Autobiographik im kultur- und mediengeschichtlichen Wandel“. In: Breuer, U./Sandberg, B. (ed.): *Grenzen der Identität und der Fiktionalität (Autobiographisches Schreiben in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur, vol.1)*, München, 2006, pp.19-33.

mais indispensável das condições para a autorreflexão. Na quinta *promenade* das *Rêveries du promeneur solitaire*, o ego narrativo dá por si mesmo vivenciando um "dolce far niente":

Le précieux far niente fut la première et la principale de ces jouissances que je voulus savourer dans toute sa douceur, et tout ce que je fis [...] ne fut en effet que l'occupation d'licieuse et nécessaire d'un homme qui est dévoué à l'oisiveté.<sup>672</sup>

Rousseau estiliza o ócio como um modo ideal de existência que permite ao narrador autobiográfico uma experiência-de-si feliz. Enquanto se demora no ócio, as restrições e as necessidades externas entram em segundo plano. O sujeito de Rousseau pode colocar-se no centro da sua contemplação, como que experienciando um estado de autossuficiência "divina":

De quoi jouait-on dans une pareille situation ? The rien d'extérieur à soi, the rien sinon de soi-même et de sa propre existence, tant que cet état dure on seine suffit à soi-même comme Dieu.<sup>673</sup>

Interessantemente, a respeito da emergência da subjetividade moderna e da sua autoproibição de cumprimento do ócio, Peter Sloterdijk elucidada:

O "big bang" no desenvolvimento do conceito subjetivo europeu de liberdade, de que estou a falar aqui, é abordado mais de dois mil anos depois em solo suíço, nomeadamente no Outono de 1765. Através da sua única testemunha, que, ao mesmo tempo, representa o protagonista dos acontecimentos, temos um conhecimento relativamente detalhado sobre tal conceito. Naquela época, a Suíça tinha um papel fundamental na história da ideia da liberdade republicana renovada, mas, como pode ser visto imediatamente, esta ideia deveria também desempenhar um papel importante na história da subjetividade moderna, que naquela época estava a ganhar velocidade. O herói da história não é Jean-Jacques Rousseau, nascido em Genebra, cinquenta e três anos de idade naquele ano, um homem em fuga. ... Em alguns dias ensolarados de outono, o autor perseguido, agora em repouso e encantado pelo charme da ilha tranquila, havia sido levado para o lago num barco a remos. Num lugar distante, deixara os remos afundarem e deitou-se de costas no fundo do barco, para se dedicar a uma atividade movimentada. Deixou-se conduzir por uma viagem interior que o autor descreveu com o termo *rêverie*... Devo, portanto, retomar o termo "Big Bang", já que na realidade não era um acontecimento explosivo, mas quase impercetível, e de carácter implosivo ou contemplativo... Neste momento, o termo liberdade assume

---

672 Rousseau, J.-J.: *Les rêveries du promeneur solitaire*. Œuvres complètes, Vol. 1. Gagnebin, B. (ed.). Paris, 1959 [1776–1778], p.1042.

673 Rousseau, J.-J.: *Les rêveries du promeneur solitaire*. Œuvres complètes, Vol. 1. Gagnebin, B. (ed.). Paris, 1959 [1776–1778], p.1047.

involuntariamente um novo significado. Descreve o estado de uma inutilidade requintada em que o indivíduo está completamente consigo mesmo... Deste modo, a liberdade, no sentido atual, experimenta-a quem descobre um desemprego sublime no seu interior – sem contactar imediatamente uma agência de empregos.<sup>674</sup>

E mais adiante:

Uma vez que a subjetividade tinha sido posta em movimento desta maneira, eram necessários meios para lidar com o perigo colocado pela inutilidade divina do sujeito-da-*rêverie* que se contemplava e perdia em si mesmo. Estes meios só seriam fornecidos por sujeitos-controladores pensantes. Eles foram inicialmente recrutados a partir da filosofia alemã da geração após Rousseau por volta de 1800. Os seus protagonistas compreenderam intuitivamente que o novo sujeito-da-*rêverie* era socialmente inaceitável. Isto só poderia acontecer de tal forma que o novo sujeito autónomo do sonho-acordado – ao contrário da sua própria tendência – fosse agora associado ao mundo do desempenho. Kant, primeiramente, conseguiu fazê-lo, desenvolvendo a transição para o sujeito através da filosofia transcendental, mas apenas para usar o sujeito em todo este campo de tarefas das atividades de reconhecimento e de julgamento. A partir desse momento, acabou o seu feliz desemprego. Kant retirou o sonhador do barco e recrutou-o para um emprego no serviço público. ... Ninguém iria escapar ao campo de trabalho da sociedade no futuro. Assim, o fundador do positivismo, Auguste Comte, pronunciou-se deste modo numa conferência, por volta de 1850: "Ninguém tem direito algum a não ser o de cumprir sempre o seu dever...". Não é aqui que se deve difundir toda a história da disciplina, da socialização forçada e, finalmente, da calúnia, da negação e da submissão do sujeito ao desenvolvimento cultural dos séculos XIX e XX. O resultado seria o romance da modernidade, que tem medo da sua mais importante descoberta. Contentar-me-ei em salientar que a Inquisição contra o sujeito autónomo parece ter entrado numa fase final nas últimas décadas.<sup>675</sup>

Um outro fenómeno das *Rêveries* apresenta-se particularmente sintomático da narrativa autobiográfica moderna: trata-se do *locus* da autorreflexão ociosa – com efeito, esta encontra-se intimamente ligada a determinados lugares tranquilos<sup>676</sup>. Na quinta *promenade* é, pois, a Ilha de São Pedro, no Lago Biel, para onde Rousseau foge dos seus perseguidores. Neste seu exílio, Rousseau passa seis semanas, que preenche com passeios ao longo da ilha. Na outra obra autobiográfica de Rousseau, as

---

674 Sloterdijk, P.: *Streß und Freiheit*. Frankfurt a.M., 2011, pp.44-45.

675 Sloterdijk, P.: *Streß und Freiheit*. Frankfurt a.M., 2011, p.45.

676 Sobre o carácter espacial do ócio em geral, consultar: Figal, G.: *Die Räumlichkeit der Muße*. In: Hasebrink, B./ Riedl, P.P. (ed.), *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbesetzungen*. Berlin, 2014, pp.26-33.

*Confessions*, é a floresta de Montmorency, ao norte de Paris, para onde o autor se retira para caminhar e escrever na pura solidão<sup>677</sup>. A perspetivação de um *locus* próprio à autorreflexão não constitui, no entanto, uma inovação de Rousseau, encontrando-se presente, em verdade, nos primórdios da autobiografia. A cena-chave das *Confessiones* de Agostinho é bem conhecida: num jardim isolado em Milão, as dúvidas de Agostinho sobre a sua própria vida atingem o seu acme e, inspiradas pela leitura das cartas de Paulo, conduzem-no à conversão ao cristianismo<sup>678</sup>. As clássicas autobiografias demonstram quão decisiva é a posição espacial do "ego autobiográfico" para a sua autoexploração e para a autonarrativa.

---

677 Consultar : Rousseau, J.-J.: *Les confessions. Œuvres complètes*. Vol. 1. Gagnebin, B. (ed.). Paris, 1959 [1782–1789], p.404.

678 Augustinus, A.: *Confessiones*. Flasch, K./Mojsisch, B. (ed.). Stuttgart, 2009 [397-401 AD], p.386.

## 2.4. | O enquadramento do ócio

*Quanto mais o trabalho intelectual se assimilava à violenta atividade industrial, sem gosto nem tradição, e quanto mais a ciência e a escola se esforçavam diligentemente para nos privarem da liberdade e da personalidade, e por nos forçarem desde a mais terna idade a viver forçados e esbaforidos numa situação dita ideal de azáfama, tanto mais a arte do ócio entrou em decadência, desuso e descrédito, junto das outras artes já obsoletas. Como se em algum momento tivéssemos sido mestres nela! Pelos tempos fora, no ocidente, a preguiça convertida em arte foi praticada apenas por inofensivos diletantes...*

*Não tenho a menor intenção de aconselhar a maquinaria devoradora de personalidades da nossa indústria e da nossa ciência. Se a indústria e a ciência não sentem mais a necessidade de uma personalidade, então que prescindam dela. Mas nós, os artistas, que, no meio da grande bancarrota cultural, habitamos uma ilha com recursos de vida ainda suportáveis, devemos reger-nos por outras leis, como sempre o fizemos...*

*Chegou o momento em que sinto a falta da arte do preguiçar fortalecida e refinada por uma sólida tradição e no qual o meu outrora imaculado espírito germânico direciona o seu olhar com inveja e nostalgia para a Ásia maternal, onde uma prática antiga amestrou um ritmo estruturador e enobrecedor ao aparentemente informe estado de presença e inação.*

*Hermann Hesse, A arte do ócio*

Especialmente sob certas condições externas, a reflexão sobre a própria vida assume-se possível, legítima e promissora. A prática literária que consiste em mostrar o "eu que recorda e que narra", inserido numa situação de ócio e num lugar preferencialmente natural e isolado, encontra a sua possibilidade no discurso teórico sobre a autobiografia enquanto género no curso da modernidade<sup>679</sup>. Pode-se, portanto, perspetivar os "enquadramentos do ócio" como espaciais, mas também como sócio-históricos, ou temporais<sup>680</sup>. Na sua "análise de enquadramento", Goffman elucida que "circundamos situações sociais" com "enquadramentos" de modo a poder reconhecê-las no seu carácter individual e, assim, distingui-las de outras situações<sup>681</sup>. Com estes atos de enquadramento, os parceiros de interação indicam, mutuamente, como "definem" a situação social específica em que se encontram, que regras de interação nela se aplicam e que "acento da realidade"<sup>682</sup> atribuem a esta situação específica.

---

679 Desta forma, o acoplamento da reflexão autobiográfica e do ócio adquire um carácter tópico: o ócio do autobiógrafo está ligado a certos lugares de autorreflexão que se estabeleceram no decurso da história cultural e desenvolveram a sua influência através dos limites epocais.

680 Soeffner, H.-G.: *Muße – Absichtsvolle Absichtslosigkeit*. In: Hasebrink, B./Riedl, P.P. (ed.). *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbesetzungen*. Berlin, 2014, pp.43-45.

681 Goffman, E.: *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*. Harvard, 1974.

682 Schütz, A./Luckmann, T.: *Strukturen der Lebenswelt*. Konstanz, 2003.



A fruição do ócio, a "criação" de seus espaços e tempos, segue um regulamento social que pode ser exemplarmente apreciado no *Decamerone* de Boccaccio<sup>683</sup>. A condição que permite que sete senhoras e três senhores narrem uma centena de novelas uns aos outros, durante dez dias, é o enquadramento espacial e temporal que têm de criar de antemão. Este enquadramento afigura-se intimamente relacionado com a necessidade e com a ameaça, pois a praga grassa em Florença. Além do perigo real que representa, a praga constitui um símbolo que evoca um mundo caótico e um destino incontrollável. Escapar deste perigo em direção a uma propriedade rural fora de Florença é mais do que verosímil ou compreensível, traduzindo uma reação convincente. Entra-se, assim, num enclave espacial, na paisagem de uma quinta, e num "tempo para si próprio": dez dias, cada um deles decorrendo segundo uma rotina diária fixa. Este conjunto de atos de enquadramento apresenta-se projetado segundo a finalidade de criar uma atmosfera serena e aberta, na qual os temas contraditórios e os distintos géneros narrativos possam coexistir: farsa, romance e drama, erotismo, religião, engano, golpes do destino, intriga, amor, amizade, etc. Em *Decamerone*, Boccaccio revela paradigmaticamente o que – sempre já – tem de ser criado e desenvolvido, estruturalmente em termos de tempo e espaço, para que o ócio possa desenvolver-se: por um lado, o afastamento da *vita ativa* do quotidiano, dos seus objetivos e da consequente compulsão para agir e tomar decisões e, por outro lado, a adoção de uma postura dirigida para as possibilidades de uma abertura extraordinária do tempo e do espaço, mediante a rutura com a perceção orientada para objetivos já definidos de antemão.

Curiosamente, importaria assinalar, de um ponto de vista do desenvolvimento histórico e social, os distintos modos de criação dos espaços e dos tempos do ócio segundo diferentes classes sociais – pois também a criação de tais espaços e tempos se afigura determinada, inicialmente, segundo diferentes padrões de comportamento social. A aristocracia prefere a quinta rural (por exemplo, o *Tusculum* de Cícero) ou o castelo de prazer e de caça. O clero, que com seus mosteiros criara um mundo dentro do mundo e, portanto, a sua própria ordem simbólica de espaço e tempo, enquadra, molda, configura os seus lugares e tempos dedicados ao ócio e à meditação dentro desse mesmo mundo religioso. Neste sentido, o clero desenvolve um paradoxo que lhe é específico: o ócio proposital na meditação; a abertura para tudo o que é divino, combinado com a

---

683 Söffner, J.: *Das Decamerone und sein Rahmen des Unlesbaren*. Heidelberg, 2005.

exclusão de tudo o que é mundano ou, mais do que isso, "diabólico". A burguesia, por sua vez, encontra os seus enclaves de ócio espacial e temporal para além do seu mundo profissional: no convívio do salão e na sala tranquila da biblioteca ou na sala de estudo. Se a aristocracia se abre à natureza através da caça, o cidadão dedica-se ao passeio urbano<sup>684</sup> e, igualmente, à "natureza e ao ar livre". E os trabalhadores (qualificados) e os "pequenos empregados" constroem as suas casas de jardim. Até hoje, sob a forma de "finas diferenças"<sup>685</sup>, as várias formas de espaços de ócio foram preservadas, dependendo dos seus contextos sociais. Por muito diferentes que sejam os respetivos enquadramentos do ócio, todos eles revelam características em comum.

Todos os regulamentos do ócio são destinados à criação de pequenos mundos "autónomos" no mundo, governados de acordo com as suas próprias leis. Neles se permitem e se concretizam as possibilidades do tempo experimentado contra o tempo medido, segundo um propósito de suspensão do tempo dito normal, do tempo padrão de trabalho e das rotinas diárias, procurando-se, assim, estabelecer uma outra 'lógica' em contraposição à 'cronologia'. Os espaços e os tempos exteriores possibilitam a abertura da perceção e do sentimento humano para a interação de todos os sentidos – com efeito, o ócio cria a oportunidade de uma sinestesia liberada experienciável. Assim, este enquadramento espacial e temporal do ócio potencia o contraste com a realidade quotidiana, o pano de fundo do qual o ócio emerge e vive. O afastamento deliberado de um mundo no qual, por um lado, nos movemos em "três quartos das nossas ações como autómatos"<sup>686</sup> e, por outro lado, se configura como um mundo de perspetiva unidimensional, orientado pelo interesse e condenado à compulsão de agir e tomar decisões, pode conduzir à emergência de paradoxos produtivos: inclusivamente a atividade de enquadramento poderá ser perspetivada como uma atividade intencional para a produção de uma certa "liberdade" deliberada, o espaço para interesses livremente flutuantes. Desta forma, o oposto de "trabalho como esforço" deveria tornar-se possível; trata-se, igualmente, de criar o paradoxo do "trabalho prazeroso", um trabalho que não está orientado para um fim exterior a si próprio, nem orientado para assegurar a sua existência, nem para auferir dinheiro decorrente de um suposto contrato de trabalho. O enquadramento espacial e temporal do ócio promove, com efeito, tal contraste paradoxal. A separação e o encerramento dos espaços do ócio relativamente

---

684 Wölfel, K.: *Spaziergänge*. Zürich, 2009.

685 Bourdieu, P.: *La distinction. Critique sociale du jugement*. Paris, 1979.

686 Bourdieu, P.: *La distinction. Critique sociale du jugement*. Paris, 1979, p.740.

aos espaços do quotidiano *neg-ócio* potenciam a abertura de um espaço de imaginação para além do mensurável.

Trata-se de uma intemporalidade de que os artistas, por exemplo, necessitam ou à qual aspiram, uma intemporalidade no interior da qual se pode sonhar sem ter de adormecer (Nietzsche, por exemplo, descreve o artista como o "noctâmbulo do dia"<sup>687</sup>). O mesmo se aplica ao tempo ocioso, que não se pode ser medido, pois repousa na experiência. Com a sua própria extensão variável, este tempo não só se opõe ao curso padrão diário do tempo, mas produz, também, um paradoxo de intemporalidade temporária através do seu enquadramento (e do estatuto de enclave que é, assim, criado)<sup>688</sup>.

Assim, apesar da sua função excludente e do carácter exclusivo de lazer, o enquadramento potencia uma exclusão das "influências externas do mundo". Mas o enclave do ócio não é absorvido por ele. Não gera uma atenção dirigida, mas – metaforicamente – como que cria, por um lado, uma moldura de imagem fechada para o exterior e, por outro lado, uma superfície de projeção que se abre e na qual tudo pode ser potencialmente pintado. Movimentar-se num espaço de opções que reivindica todos os sentidos significa entrar nesse humor extraordinário, permitindo-nos aqui prever ou reconhecer, porventura, a reflexão de uma vida tão deliciosa quão improvável no "reino da liberdade autónoma".

---

687 Nietzsche, F.: *Die fröhliche Wissenschaft. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, vol.3. Colli, G./Montinari, M. (ed.). München, 1988, p.79.

688 Soeffner, H.-G.: *Muße – Absichtsvolle Absichtslosigkeit*. In: Hasebrink, B./Riedl, P.P. (ed.). *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbesetzungen*. Berlin, 2014, p.36.

## 2.5. | O enquadramento do idílico

*Eu nunca guardei rebanhos,  
Mas é como se os guardasse.  
Minha alma é como um pastor,  
Conhece o vento e o sol  
E anda pela mão das Estações  
A seguir e a olhar.  
Toda a paz da Natureza sem gente  
Vem sentar-se a meu lado.*

Alberto Caeiro, *O guardador de rebanhos*.

"O homem não deve viver numa pobreza de espírito idílica – deve trabalhar"<sup>689</sup>. O veredicto de Hegel a propósito do *idílio* ilustra e sintetiza um debate que tivera o seu início nos finais do século XVIII, especialmente nas gerações anteriores à de Hegel, as gerações de Kant e de Schiller – e que, em traços gerais, se caracteriza por uma crescente postura de subordinação do conceito de ócio ao conceito-chave de trabalho. Com efeito, quando Hegel formula, a propósito do idílio, o sentimento de falta dos "impulsos mais elevados" do ser humano, impulsos que o incitam à atividade proporcionando-lhe "o sentimento de força interior", e "do qual os interesses mais profundos se podem desenvolver"<sup>690</sup>, o filósofo propõe-se delinear, em verdade, um conceito de trabalho que se afigura caracterizado como uma potência histórica e humana que o idílio não pode satisfazer. De acordo com a noção de *idílio* – noção aqui contraposta ao conceito de *trabalho* –, "a natureza satisfaz [...] ao homem toda a necessidade que nele possa surgir", e este "contenta-se, no seu estado de inocência [...], com o que o prado, a floresta, as manadas, um pequeno jardim, a sua cabana podem oferecer-lhe em comida, habitação e outras comodidades, de modo que todas as paixões de ambição ou de cobiça [...] permanecem ainda em silêncio."<sup>691</sup>

---

689 Hegel, G.W.F.: *Vorlesungen über die Ästhetik I. Werke*. B 13. Moldenhauer, E./Michel, K.M. (ed.) Frankfurt a. M., 1986, p.336.

690 Hegel, G.W.F.: *Vorlesungen über die Ästhetik I. Werke*. B 13. Moldenhauer, E./Michel, K.M. (ed.) Frankfurt a. M., 1986, p.336.

691 Hegel, G.W.F.: *Vorlesungen über die Ästhetik I. Werke*. B 13. Moldenhauer, E./Michel, K.M. (ed.) Frankfurt a. M., 1986, p.335.

Joseph Vogl atentou sobre tais posições de Hegel relativas ao conceito de trabalho – lidas à luz da fórmula hegeliana de "desejo inibido"<sup>692</sup>, contrastando-as com uma certa interpretação da noção iluminista (anterior, portanto), de tal conceito: de acordo com Vogl, o conceito de trabalho, tal como compreendido na *Aufklärung*, traduzia "toda atividade" que "não se interrompe com a satisfação de uma necessidade"<sup>693</sup>. Debruçando-se sobre *Fausto II* de Goethe, Vogl elabora uma "nova economia do trabalho na modernidade [...], cujo ponto central está na impossibilidade de terminar as ações (e do “fazer”) e numa certa emergência da “futilidade” como característica que envolve todas as produções"<sup>694</sup>. No contexto de *Fausto II*, um texto literário que, curiosamente, evoca um tratamento tão interessante quanto problemático do idílio, Vogl comenta, a propósito da abertura do Quinto Ato, a apresentação do idílio na sua realidade espacial, descrita à luz da "existência harmoniosa de cabanas" de Filemom e Baucis, cuja pura existência atrai o impulso inquieto de Fausto para a expansão<sup>695</sup>. Com efeito, o confronto entre o *idílio* e a *modernidade* caracterizada à luz da irrupção do conceito do trabalho, tal como encarnado no projeto de exploração de terras de Fausto, constitui uma realidade filosoficamente considerada, reconhecida e perspectivada já nos inícios de 1800. Neste âmbito, o idílico configura-se como algo mais do que um espaço dramático ou narrativo de contraste. Trata-se da evocação de uma vida de ócio, uma "contraimagem" com qual a literatura e a filosofia passaram a trabalhar a partir de inícios do século XIX.

Cerca de cinquenta anos antes das referências de Goethe e Hegel ao idílio, já Kant havia tratado, em *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, a questão do progresso da humanidade à luz da designada "qualidade em si não realmente amável" do egoísmo, da "ambição, do desejo de poder ou de ganância", perspectivada em contraposição a uma "vida de pastor arcádico", desenvolvida "com perfeita harmonia, contentamento e amor à mudança, e na qual todos os talentos permanecem escondidos no seu germe para sempre"<sup>696</sup>. Segundo Kant e a sua proposta relativa a uma comparação ou analogia entre o ócio e "um tempo vazio", perante o qual

---

692 Hegel, G.W.F.: *Phänomenologie des Geistes. Werke*, vol.3. Moldenhauer, E./Michel, K.M. (ed.) Frankfurt a. M., 1986, p.153.

693 Vogl, J.: *Kalkül und Leidenschaft. Poetik des ökonomischen Menschen*. München, 2002, p.339.

694 Vogl, J.: *Kalkül und Leidenschaft. Poetik des ökonomischen Menschen*. München, 2002, p.336.

695 Goethe, J.W.: *Faust. Frankfurter Ausgabe*, vol. 7/1. Schöne, A. (ed.) Frankfurt a. M., 2005, p.434.

696 Kant, I.: „*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*“. *Werke*, vol.9. Weischedel, W. (ed.) Darmstadt, 1983, p.38.

o "ânimo humano sente desgosto, descontentamento, nojo"<sup>697</sup>, a ideia de um estado no âmbito do qual apenas "canções arcádicas seriam cantadas e a beleza da natureza seria observada"<sup>698</sup> constitui uma metáfora do fracasso de destino humano, tanto em termos de psicologia individual quanto em termos de história da humanidade. Neste sentido, o uso metafórico do idílio poderá ser tomado como uma indicação ilustrativa dos modos de tratamento filosóficos de determinadas formas de ócio e do ócio em geral em inícios do século XIX.

Em *Sobre a poesia ingénua e sentimental*, Schiller formulou o mais decisivo e abrangente reflexo da problematização histórico-filosófica do *idílio* no domínio da estética. A sua tentativa de redefinir o idílio como uma forma que "conduz o ser humano que não pode mais retornar à *Arcádia*, ao *Elísio*"<sup>699</sup> apresenta-se distinta do tradicional (sentimental) "idílio dos pastores"<sup>700</sup>, na medida em que o primeiro representa um "estado antes do início da cultura", que proporciona, por sua vez, "muito pouco para o espírito". Assim escreve Schiller: "portanto, só podemos amá-la e buscá-la quando temos necessidade de descanso, não quando as nossas forças aspiram ao movimento e a atividade"<sup>701</sup>. Por outro lado, no idílio, é necessário apresentar um "estado de harmonia e paz consigo mesmo" como o "objetivo último"<sup>702</sup> da cultura, que absorve o momento ativo da civilização:

Assim, o *descanso* seria a impressão dominante deste tipo de poesia, mas um descanso da perfeição, não da inércia; um descanso que flui do equilíbrio, não da paralisação das forças, que flui da abundância, não da vacuidade, e é acompanhado pelo sentimento de uma capacidade infinita.<sup>703</sup>

Como antecipação de um futuro utópico, o idílio espacialmente limitado de Schiller participa na "temporalização da utopia", que, segundo a observação de Reinhart Koselleck, começou na segunda metade do século XVIII<sup>704</sup>. Ao mesmo tempo, no

---

697 Kant, I.: *Eine Vorlesung Kants über Ethik*. Menzer, P. (ed.), Berlin, 1924, p.201. Sobre o problema do tempo em Kant, consultar: Seel, M.: *Rhythmen des Lebens. Kant über erfüllte und leere Zeit*. In: Kersting, W./ Langbehn, C. (ed.): *Kritik der Lebenskunst*. Frankfurt a. M., 2007, pp. 181–200.

698 Kant, I.: *Über Pädagogik. Werke*, vol.10. Weischedel, W. (ed.). Darmstadt, 1983, p.730.

699 Schiller, F.: *Über naive und sentimentalische Dichtung*. Sämtliche Werke, vol.5. Alt P.-A-/ Maier, A./Riedel, W. (ed.). München, 2004, p.730.

700 Schiller, F.: *Über naive und sentimentalische Dichtung*. Sämtliche Werke, vol.5. Alt P.-A-/ Maier, A./Riedel, W. (ed.). München, 2004, pp.747-748.

701

702 Schiller, F.: *Über naive und sentimentalische Dichtung*. Sämtliche Werke, vol.5. Alt P.-A-/ Maier, A./Riedel, W. (ed.). München, 2004, pp.746, 751.

703

704 Koselleck, R.: *Die Verzeitlichung der Utopie*. Frankfurt a. M., 2003, pp.131–149.

âmbito das posições de Schiller, encontramos-nos perante uma postura que pretende suavizar a dureza da lógica da filosofia histórica, tornando possível, no jogo estético, aquilo que não pode ser experimentado na atividade da vida comum. Neste sentido, em *Cartas sobre a educação estética*, Schiller contrasta o "trabalho escravo" dos indivíduos contemporâneos e o "ócio feliz" das gerações posteriores formadas segundo a "educação da natureza humana"<sup>705</sup>. Como tal, o tratamento filosófico do "ócio" tal como desenvolvido por Schiller não se afigura propriamente perspectivado num sentido utópico<sup>706</sup>; todavia, poder-se-ia asseverar que, a este respeito, encontramos-nos perante uma postura schilleriana de ênfase da discrepância entre as reivindicações fracassadas do indivíduo e a perfeição adiada do género. Se o ócio constitui um modo de situação contraposta ao trabalho doloroso produtivo, o idílio, por sua vez, e tal como Schiller o avalia filosoficamente, apresenta-se definido e caracterizado através de uma nova formulação do próprio conceito de ócio, agora relacionada com a possibilidade de uma interseção com a experiência estética: o idílio consiste, pois, numa "fenomenal e estrutural ligação entre o ócio e a experiência estética"<sup>707</sup>; o surgimento do ideal na realidade deve, assim, poder ser desfrutado. Através do abandono de uma definição sentimental de idílio – o idílio bucólico e arcádico do pastor – e da ênfase sobre a atividade enquanto elemento integrante da definição proposta, o conceito de idílio segundo Schiller consiste não meramente "num reflexo crítico do triunfo histórico da *vita ativa* no mundo prometeico da modernidade"<sup>708</sup>, mas, principalmente e inclusivamente, numa nova perspetivação acerca da consequência desse mesmo desenvolvimento na realidade do idílio. Com efeito, de acordo com Schiller, já por volta de 1800 os termos *arcádia* e *pastor bucólico* constituem referências idílicas que se assumem como obsoletas<sup>709</sup>.

Perante a proclamação da crise do ócio aquando da emergência da sociedade burguesa de trabalho, através da perspetivação acerca de uma cisão contundente entre

---

705 Schiller, F.: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*. Sämtliche Werke, vol.5. Alt P.-A-/ Maier, A./Riedel, W. (ed.). München, 2004, p.588.

706 Riedl, P.P.: *Die Kunst der Muße. Über ein Ideal in der Literatur um 1800*. In: *Publications of the English Goethe Society* 80,1 (2011) p. 25.

707 Riedl, P.P.: *Die Kunst der Muße. Über ein Ideal in der Literatur um 1800*. In: *Publications of the English Goethe Society* 80,1 (2011) p. 26.

708 Riedl, P.P.: *Die Kunst der Muße. Über ein Ideal in der Literatur um 1800*. In: *Publications of the English Goethe Society* 80,1 (2011) p. 26.

709 Consultar: Kaiser, G.: *Wandrer und Idylle. Goethe und die Phänomenologie der Natur in der deutschen Dichtung von Geßner bis Gottfried Keller*. Göttingen, 1977, p.101.

trabalho produtivo e fuga para a para a "ociosidade sonhadora"<sup>710</sup> (a *ociosidade*, caracterizada na "sua tendência agressiva à recusa", impõe-se, pois, enquanto novo conceito que implica uma interpretação profundamente depreciativa, porque moralmente e socialmente condenável, da realidade do ócio) e a proclamação da impossibilidade de configuração de "mais *estados* idílicos"<sup>711</sup>, a nossa tese de doutoramento procurará discutir tais problemáticas segundo uma argumentação distinta e apresentando conclusões que divergem das posições anteriormente tratadas. Com efeito, a rejeição da oposição acérrima entre ócio/idílio e trabalho – uma tese continuamente formulada no contexto dos debates dedicados à matéria – constitui a pedra de toque deste trabalho acadêmico.

No âmbito da situação designada como bucólica, concebida como uma pré-configuração do idílico tal como desenvolvido no século XVIII<sup>712</sup>, o ócio encontra-se relacionado com a figura do pastor, pois a sua atividade proporcionava-lhe ocasiões bastantes para o ócio e, portanto, para o canto<sup>713</sup>. É bem sabido que não se tratava de uma representação realista dos estilos de vida rurais<sup>714</sup>. Ao separar o pastoreio do seu campo de atividade original e ao encená-lo como uma "mimese da poesia"<sup>715</sup>, o bucólico tradicional orientou a vida do pastor para uma zona de ócio. Desde o início do Iluminismo, tal artificialidade poética que envolve a atividade dos pastores tornara-se cada vez mais problemática ou, pelo menos, sujeita a uma exigência de justificação<sup>716</sup>.

Conquanto o problema da representação do ócio pastoral face às condições rurais caracterizadas por um trabalho árduo e pouco reconhecido do ponto de vista social constitua um relevante tema de discussão, o bucólico do século XVIII não foi criticado somente pela sua inverosimilhança, pela sua ausência de realidade, tal como

710 Forte, L.: *Lob der Faulheit. Muße und Müßiggang im 19. Jahrhundert*. In: Huber, M./ Feilchenfeldt, K. (ed.): *Bildung und Konfession. Politik, Religion und literarische Identitätsbildung 1850–1918*. Tübingen, 1996, p.80.

711 Fuest, L.: *Poetik des Nicht(s)tuns. Verweigerungsstrategien in der Literatur seit 1800*. Paderborn, 2008, p.21.

712 Häntzschel, G.: *Idylle*. In: *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*, vol.2. Weimar, K./ Fricke, H. (ed.), Berlin, 1997, p.123; Garber, K.: *Bukolik*. In: Fricke, H./Grubmüller, K. (ed.): *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*. Vol.I. Berlin/New York, 2007, p.288; Heller, J.C.: *Masken der Natur. Zur Transformation des Hirtengedichts im 18. Jahrhundert*. Paderborn, 2018.

713 Scaliger, J.C.: *Poetices libri septem*. (Faks.-Neudr. d. Ausg. Leipzig von Lyon 1561) Stuttgart, Bad Cannstatt, 1987, p.6.

714 Mix, Y.-G.: *Idyllik, Anti-Idyllik, Aufklärung und Selbstaufklärung. Zur ästhetischen und philosophischen Kritik des Arkadien-Topos*. In: Birkner, N./Mix, Y.-G. (ed.), *Idyllik im Kontext von Antike und Moderne. Tradition und Transformation eines europäischen Topos*, Berlin, 2015, p.207.

715 Iser, W.: *Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie*. Frankfurt a. M., 1993, p.70.

716 Gottsched, J.C.: *Versuch einer Critischen Dichtkunst*, 4. Aufl., Leipzig, 1751 (Darmstadt, 1962), p.582.



adverte Mix<sup>717</sup>. O problema "realista" configurou apenas um aspeto de uma mudança geral na poética do idílio no século XVIII. Esta intensificou-se especialmente a partir de 1800, e, neste novo contexto, as situações de ócio passaram a ser relacionadas com outras profissões ou atividades profissionais: nos finais do século XVIII, por exemplo, a escolha de pescadores em vez de pastores como figuras do idílio podia ser justificada pelo facto de estes serem "demasiado ociosos", pois "descanso e ócio [...] sem diligencia não eram traços de verdadeira felicidade"<sup>718</sup>.

A crescente rejeição cultural e poética do pastor enquanto figura do idílio *par excellence* foi acompanhada por uma *extensão* do idílio a uma área de representação *predominantemente rural*. Deste modo, o idílio passara, assim, a ser descrito num sentido mais moderno como um conglomerado não só de poesia de pastor, mas também de poesia de vida rural<sup>719</sup>. Em verdade, a representação do trabalho como parte integrante da ruralidade sempre encontrou o seu lugar na poesia da vida rural<sup>720</sup>, conquanto, na oposição tópica do campo e da cidade, a vida rural também figure aqui como a opção menos atarefada. Neste contexto, a integração das obras rurais no idílio do final do século XVIII pode ser descrita não só como a substituição da "categoria fundamental do género do ócio", pelo trabalho<sup>721</sup>, mas, principalmente, como a *transformação* de conceitos idílicos de ócio.

*A vida no campo (Das Landleben)*, de 1768, de Christian Cay Lorenz Hirschfeld, revela, de modo ilustrativo, a relação entre ócio, vida no campo e trabalho físico. Escrito num período cultural e social anterior às turbulências ocorridas a partir de 1800, a referida obra de Hirschfeld sobre a vida no campo, definida como um "idílio pitoresco"<sup>722</sup>, oferece, propondo, múltiplas evocações e referências relativas ao artigo "A vida do campo" ("Landleben") na *Oeconomischer Encyclopaedie*<sup>723</sup> da autoria de Johann Georg Krünitz. Contra o desprezo pelo trabalho rural, o texto estabelece, para

---

717 Mix, Y.-G.: *Idyllik, Anti-Idyllik, Aufklärung und Selbstaufklärung. Zur ästhetischen und philosophischen Kritik des Arkadien-Topos*. In: Birkner, N./Mix, Y.-G. (ed.), *Idyllik im Kontext von Antike und Moderne. Tradition und Transformation eines europäischen Topos*, Berlin, 2015, p.208.

718 Bronner, F.X.: *Neue Fischergedichte und Erzählungen*. Zürich 1794, p.8.

719 Böschstein-Schäfer, R.: *Idylle*. Stuttgart, 1977, pp.4.; 6.p. 74.

720 Garber, K.: *Der Locus amoenus und der Locus terribilis. Bild und Funktion der Natur in der deutschen Schäfer- und Landlebendichtung des 17. Jahrhunderts*. Köln, 1974, p.83.

721 Böschstein-Schäfer, R.: *Arbeit und Muße in der Idylldichtung des 18. Jahrhunderts*, In: Hoffmeister, G. (ed.): *Goethezeit. Studien zur Erkenntnis und Rezeption Goethes und seiner Zeitgenossen. Festschrift für Stuart Atkins*. Bern, 1981, p.27.

722 Hirschfeld, C.C.L.: *Das Landleben*. Leipzig, 1776, p.23.

723 Consultar: „Landleben“. In Krünitz, J.G. (ed.): *Oeconomische Encyclopädie oder allgemeines System der Land-, Haus- und Staats-Wirtschaft in alphabetischer Ordnung*. vol. 60. Berlin, 1773–1858, pp.318–358.

além da referência aos benefícios da agricultura, que "a sua contemplação (das atividades do trabalho rural), recordando-nos as penas dos nossos vizinhos, anima também o nosso sentimento de paz e de conforto"<sup>724</sup>. Por outro lado, a obra de Hirschfeld procura, também, avaliar um determinado tipo de indivíduos, os designados "distintos ociosos"<sup>725</sup>, para os quais o tempo livre no campo constitui um mero pretexto para nada fazer, pois "apesar de contemplarem cem cenas de trabalho de manhã cedo até à tarde, tais indivíduos não exercem qualquer ocupação útil à sociedade humana nem entretêm o espírito com qualquer consideração adequada à dignidade da vida rural"<sup>726</sup>. Assim, segundo Hirschfeld, por um lado, o apreciador do ócio não desempenha qualquer trabalho físico no campo; por outro lado, a contemplação do trabalho físico deve destinar-se a evitar que o seu ócio se transfigure numa mera situação de ociosidade.

O significado das percepções idílicas inseridas num contexto de trabalho agrícola para a definição e o tratamento filosófico dos conceitos de ócio, tal como desenvolvidos a partir de 1800, poderá também ser relevantemente avaliado no ensaio de Christian Garve "Sobre o ócio" (*Über die Muße*). De acordo com a tradição europeia que remonta à antiguidade, Garve define o campo como um local privilegiado de ócio:

Quem poderia falar de ócio sem comemorar a vida rural e as ciências? Não há lugar onde o ócio seja tão desejado como no campo: nenhum objeto pode preenchê-lo de tal forma que o cultivo das Ciências.<sup>727</sup>

A demarcação tópica entre o campo e a cidade – esta concebida como local de "trabalho comercial [...], negócios governamentais e distrações"<sup>728</sup> – corresponde à dupla demarcação entre, por um lado, o ócio e o trabalho (enquanto atividade heterónoma), e, por outro lado, entre ócio e ociosidade. A última, a ociosidade, "é a inatividade; mas o ócio é a possibilidade externa de uma atividade voluntária, autoescolhida, portanto a atividade mais nobre"<sup>729</sup>. A caracterização do ócio como atividade, como "ócio ativo"<sup>730</sup>, é, pois, central para Garve, que propõe, inclusivamente,

---

724 Hirschfeld, C.C.L.: *Das Landleben*. Leipzig, 1776, p.38.

725 Hirschfeld, C.C.L.: *Das Landleben*. Leipzig, 1776, p.112.

726 Hirschfeld, C.C.L.: *Das Landleben*. Leipzig, 1776, p.114.

727 Garve, C.: *Über die Muße*. In: *Ein solches Jahrhundert vergißt sich nicht mehr. Lieblingstexte aus dem 18. Jahrhundert*. München, 2000, p.237.

728 Garve, C.: *Über die Muße*. In: *Ein solches Jahrhundert vergißt sich nicht mehr. Lieblingstexte aus dem 18. Jahrhundert*. München, 2000, p.237.

729 Garve, C.: *Über die Muße*. In: *Ein solches Jahrhundert vergißt sich nicht mehr. Lieblingstexte aus dem 18. Jahrhundert*. München, 2000, p.234.

a designação das atividades exercidas no ócio como "trabalho"<sup>731</sup>, desde que estas sejam determinadas de uma forma autónoma (como tal, e segundo tal perspetivação, nem todas as atividades são, portanto, adequadas para o ócio).

Garve caracteriza o ócio como uma atividade mental, relacionando-a, não obstante, com o trabalho físico no campo. Tal conceção encontra-se interessantemente manifesta também em termos linguísticos: o discurso acerca do "*cultivo* das ciências" em associação direta com o imaginário do campo assume-se, assim, apresentado, pois, de acordo com as palavras de Garve, a capacidade de desfrutar da vida rural é atribuída àqueles que "ou cultivam a própria terra, que habitam, ou cultivam o campo da ciência e da literatura"<sup>732</sup>. A perspetivação sobre o "cultivo" da literatura e da ciência ou dos campos, embora mantendo a diferença entre os campos de atividade intelectual e agrícola, integra, inclusivamente, a surpreendente consideração do ócio como metáfora para trabalho. O pensamento e a escrita diferem da agricultura no que diz respeito ao seu campo de atividade, mas correspondem-lhe no seu carácter de *atividade*, na medida em que podem ocupar o seu "lugar". Enquanto na poesia bucólica, o pastor servia como representante ou equivalente ficcional do ócio do poeta, aqui já não é o ócio, mas o trabalho da população rural que intervém para definir e descrever o âmbito do ócio como uma atividade diferente, mas homóloga, sobretudo em distinção, à ociosidade. A divisão eficaz do trabalho num espetáculo idílico para o ator do ócio, por um lado, e um trabalho esforçado externalizado pela divisão social do trabalho, por outro, devem-se também a uma mudança funcional da literatura rural no decurso da modernidade económica:

Muitas das fontes literárias do tempo dizem-nos que falar de vida rural significa cada vez menos a prática da produção agrícola e da sua atividade de mercado, mas antes um conceito de reflexão que expressa estados de espírito e de alma no espelho de uma certa experiência de existência.<sup>733</sup>

Com a racionalização da agricultura e a separação do trabalho, a imagem da vida rural fora progressivamente substituída pela da literatura económica. A incorporação de

---

730 Garve, C.: *Über die Muße*. In: *Ein solches Jahrhundert vergißt sich nicht mehr. Lieblingstexte aus dem 18. Jahrhundert*. München, 2000, p.236.

731 Garve, C.: *Über die Muße*. In: *Ein solches Jahrhundert vergißt sich nicht mehr. Lieblingstexte aus dem 18. Jahrhundert*. München, 2000, p.239.

732 Garve, C.: *Über die Muße*. In: *Ein solches Jahrhundert vergißt sich nicht mehr. Lieblingstexte aus dem 18. Jahrhundert*. München, 2000, p.239.

733 Frühsorge, G.: *Die Kunst des Landlebens. Vom Landschloss zum Campingplatz. Eine Kulturgeschichte*. München, 1993, p.29.

passagens do livro de Hirschfeld na *Encyclopédia Oeconomica* revela tratar-se, ainda, de um testemunho desta ligação anterior, e, igualmente, da ligação entre a percepção estética e a reforma económica, até ao momento em que finalmente se prescindira completamente da idealização. A este respeito, Frühsorge assinala a total ausência de verbetes dedicados à "vida rural" nas enciclopédias ulteriores<sup>734</sup>.

Tais transformações ocorridas nos modos de representação da literatura de vida rural, tal como verificadas por volta de 1800, deverão ser entendidas à luz da possibilidade de uma transferência parcial de padrões de representação bucólicos para o campo da vida rural, bem como uma extensão da gama temática da poesia pastoril. Não é mais a figura do pastor, mas a ideia de uma existência feliz no campo que representa uma forma de vida artificialmente estilizada, aberta à irrupção de determinadas possibilidades que não têm lugar ou efetividade na vida social na cidade. A combinação de diferentes estratégias de representação dos respetivos géneros é acompanhada de uma "hibridação" dos valores tradicionalmente associados. O ócio mediado pelos pastores devém, assim, um "ócio ativo", conquanto estilizado, mas profundamente relacionado com um modo de vida concreto da vida rural.

A partir daqui (e acompanhando este desenvolvimento na poética idílica do século XVIII), é possível uma abstração ou formalização do idílio, que também pode destacar-se de definições temáticas relacionadas com o conteúdo, como a vida rural. Herder, em *Adrastea*, define o idílio como "a representação ou narrativa de um modo de vida humano de acordo com o *seu* estado de natureza, com a sua elevação a um ideal de felicidade e desgraça"<sup>735</sup>. Em vez do desenho de uma vida feliz numa área delimitada – o ócio no campo –, que engloba, no seu interior, uma outra área – o trabalho agrícola, justamente – e no qual o ócio se reflete, encontramos-nos perante o alargamento do conceito de idílio relativamente a representações de um modo de vida inteira. A função medial do trabalho agrícola, como ainda se podia observar em Hirschfeld ou Garve, diminui, com efeito, a favor da produção ativa do estado idílico, tal como já verificado na união do ócio e do trabalho rural.

Brotando dos nossos corações, as nossas mentes devem criar este idílio da vida através da arte, completar este claustro da vida através da seleção. O idílio do vazio, as descrições da

---

734 Frühsorge, G.: *Landleben: Vom Paradies-Bericht zum Natur-Erlebnis. Entwicklungsphasen literarisierter Lebenspraxis*. In: Barner, W. (ed.): *Tradition, Norm, Innovation. Soziales und literarisches Traditionsverhalten in der Frühzeit der deutschen Aufklärung*. München, 1989, p.165.

735 Herder, J.G.: *Idyll*. In: *Adrastea (Werke, vol.10)*. Arnold, G. (ed.). Frankfurt a. M., 2000, p.281.

natureza, os pastores que não existem em nenhum lugar, desaparecem nele como galantarias fugitivas; desaparece todo o material de um mundo de imagens alheias a nós, de que a nossa imaginação sabe tão pouco como a nossa sensação. Por outro lado, o nosso mundo, em todos os sentidos e costumes, entra no belo esplendor de uma nova criação; espírito e coração, amor, generosidade, diligência, coragem, doçura, criam uma Arcádia no seu mundo, no seu estado, ordenando-o, desfrutando-o, utilizando-o.<sup>736</sup>

O idílio do pastor tradicional é aqui evocado pela última vez. A peculiaridade e a singularidade das formas individuais de vida deverão concretizar-se, tal como Herder as perspectiva, à luz das possibilidades de transformação deste "mundo estrangeiro de imagens" mediante a atividade produtiva de criação do respetivo estado<sup>737</sup> que garanta o idílico para si próprio.

Importaria assinalar o modo como, no texto de Herder, o nível de representação estética se intersesta com o idílico enquanto imagem. Tal como o "idílio da vida" deve ser criado "através da arte", assim também estes mesmo domínios, vida e arte, "criam uma Arcádia no seu mundo". Enquanto, segundo Iser, o bucólico "tematiza o fingimento e, assim, permite visualizar a ficcionalidade literária"<sup>738</sup>, no conceito de idílico de Herder, encontramos-nos, por sua vez, perante um princípio de produtividade que é igualmente eficaz na poesia e na 'vida', combinando a diferença entre os dois domínios.

Esta ênfase na dimensão de produtividade afigura-se profundamente distinta das perspetivações sobre o ócio e o idílio anteriormente apresentadas como representativas do conceito moderno de trabalho. No contexto do capitalismo inicial, as referências a "gozar" e "usar" exigem uma forma de produção que seja cumprida segundo a satisfação das necessidades; e, correlativamente, que seja orientada mais para o valor de utilidade do que para o valor de troca. Se se entende o ócio como "ação autónoma fundada sobre si mesma", que, enquanto tal, "se encontra, de certa forma, relacionada negativamente com o trabalho"<sup>739</sup>, importaria concluir, pois, que o designado "trabalho idílico" somente poderá tratar-se de um conceito obsoleto, pretensamente referido a uma situação de

---

736 Herder, J.G.: *Idyll*. In: *Adrastea (Werke, vol.10)*. Arnold, G. (ed.). Frankfurt a. M., 2000, p.282.

737 Para o mestre dos heterónimos de Pessoa, o pastor poético Alberto Caeiro, este estado constituía o estado de "um mestre Budista Zen iluminado", que vive no *aqui e agora*, concentrando-se no mundo imediato da perceção, que dissolve o pensamento (especialmente o pensamento abstrato).

738 Iser, W.: *Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie*. Frankfurt a. M., 1993, p.60.

739 Schürmann, V.: *Muße*. Bielefeld, 2001, p.28.

impossível ou contraditória realidade ou efetividade, e, portanto, de uma certa forma, relacionado negativamente com o conceito *moderno* de trabalho.

Todavia, no contexto da modernidade do mundo da vida e do trabalho no século XIX, o idílico não desaparece. A "compreensão da complexidade de associações referidas ao idílico na era Biedermeier, não obstante a crescente dissolução de tal situação ou realidade ao longo do curso do mencionado século"<sup>740</sup> (como Schneider já constata no pensamento tardio de Herder) deverá tender para a apreciação da possibilidade de tal estado conduzir o sujeito do mundo moderno, acelerado, "para o mais calmo, simples e natural" e, assim, criar uma "relação complementar funcional" que se contraponha a uma "experiência de uma modernidade acelerada"<sup>741</sup>.

---

740 Schneider, H.J.: *Einleitung: Antike und Aufklärung*. Tübingen, 1988, p.63.

741 Seeber, H.U.: *Einleitung*. In: Seeber, H.U./ Klusmann, P.G. (ed.): *Idylle und Modernisierung in der europäischen Literatur des 19. Jahrhunderts*. Bonn, 1986, p.7.

### Capítulo 3.

## Sobre a possibilidade de inscrição do ócio no âmbito da modernidade tardia:

### Um ensaio

*Nunca tive dinheiro para poder ter tédio à vontade.*

Bernardo Soares, *Livro do Desassossego*

Segundo as concepções de Aristóteles expressas na *Política*<sup>742</sup>, a aliança entre o trabalho e o cultivo do ócio com dignidade constitui uma das determinações essenciais da *vida boa*. O cultivo e a fruição do ócio afiguram-se, para o filósofo antigo, como condições propiciadoras do desenvolvimento da educação do ser humano – e o trabalho, por sua vez, constitui somente o seu outro lado *necessário*. Com efeito, a sociedade industrial e o capitalismo nunca aceitaram uma relação tão equilibrada e interdependente entre trabalho e ócio – pelo contrário, o trabalho constituíra, neste

---

<sup>742</sup> Aristóteles: *Política*. Trad. António Campelo Amaral/Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa, 1998, 1337b.

contexto, o conceito e a realidade merecedores de todos os enaltecimentos culturais; o ócio, por sua vez, fora parcialmente desacreditado e identificado com "preguiça", e a sua temporalidade própria, possibilidade de realização da sua experiência e fruição, fora reduzida ao âmbito do "tempo livre". Tais transformações tiverem como propósito, como sabemos, a reprodução da força de trabalho, destituída de valor próprio. Neste sentido, se a realidade institucionalizada do trabalho procurara controlar o fator subjetivo e impor, aos empregados, o espartilho do "tu deves!", a moderna "subjetivação do trabalho"<sup>743</sup> consiste na configuração de um incitante "tu podes!", que, no fundo, oculta, no seu íntimo, um "Não podes não querer!". Os métodos modernos de gestão do trabalho procuram capturar a "pessoa inteira", com todas as suas emoções, motivações, paixões e entusiasmos e, assim, integrá-la, na totalidade da sua existência, na realidade do trabalho. Todas as forças subjetivas devem, assim, ser direcionadas para os objetivos da empresa, a fim de incrementar a eficiência e o lucro; o autocontrole "voluntário" deve, segundo tal lógica, substituir a dominação externa. Por conseguinte, de acordo com os princípios da lógica moderna do trabalho, tais exigências ou submissões apresentam-se, de modo ocluso, como pretensos motivos para o desenvolvimento pessoal dos trabalhadores. Perante tal quadro, Foucault designara estes novos métodos de controlo dos seres humanos segundo o conceito de "governabilidade"<sup>744</sup>, o qual traduz o processo de interiorizar o poder, tornando-o invisível e insuscetível de ser confrontado ou destituído.

Privada da fruição do ócio, a sociedade não possui cultura num sentido enfático – apenas indústrias culturais destinadas a promover o entretenimento e, assim, a diversão e as distrações mais inócuas. Não obstante, se desejarmos dotar, com plena justeza, a experiência de ócio de um significado social, importaria perspectivar-lo, também, à luz do conceito do trabalho – neste sentido, uma "vida boa" deveria integrar a dimensão do "trabalho bom", tal como escreve Seel<sup>745</sup>. Que significaria tal realidade, a do "trabalho bom"? No reino da liberdade, no âmbito do qual o desenvolvimento humano constitui um fim em si mesmo, a redução da jornada de trabalho anuncia-se – evoque-se Marx – como a condição básica<sup>746</sup>. Para Marx, o tempo ganho é "tanto o

---

743 Moldaschl, M.: *Das Subjekt als Objekt der Begierde – Die Perspektive der „Subjektivierung von Arbeit“*. Heidelberg, 2002.

744 Foucault, M.: *Die Gouvernementalität*. In: Bröckling, U., Krasmann, S., Lemke, T. (ed.). *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*. Frankfurt a. M., 2000, pp.41-60.

745 Seel, M.: *Versuch über die Form des Glücks*. Frankfurt a. M., 1999, p.142.



tempo de lazer como o tempo destinado a atividades superiores"<sup>747</sup>. Um primeiro passo para a libertação da *omnipotente* obrigação de trabalhar poderia ser apresentado segundo a consideração, séria e consequente, de um Rendimento Básico Incondicional (RBI)<sup>748</sup>, perspectivado como projeto social cujas potencialidades consistiriam na libertação das maiores preocupações com o próprio sustento, garantindo, ao indivíduo, uma certa forma da autonomia<sup>749</sup>.

*Libertação do trabalho e libertação no trabalho* são, portanto, duas faces da mesma moeda, e que devem representar uma nova premência social no âmbito de uma comunidade que deseja efetivar as condições de desenvolvimento da experiência de fruição do ócio. Em primeiro lugar, tornar-se-ia necessário religar o trabalho às *necessidades* humanas e sociais, ao invés de o manter capturado no interior de uma lógica de crescimento económico. A este propósito, importaria saber distinguir, do ponto de vista das possibilidades de realização digna do ser humano, a especificidade de uma efetiva necessidade social – que possa cumprir-se no âmbito do consumo dos bens básicos coletivos, da sustentabilidade ecológica e da justiça do social – de uma necessidade que visa não mais do que o incremento permanente do crescimento e de novas possibilidades de utilização de capital<sup>750</sup>. A economia deveria seguir a efetiva necessidade, e não – como Luhmann afirma – a necessidade da economia<sup>751</sup>.

As necessidades de uma sociedade boa e justa dão lugar à configuração das prestações indispensáveis para alcançar tal propósito. Estas prestações devem poder ser diferenciadas daquelas que apenas conduzem à produção de tudo aquilo que pode ser vendido – forçadamente, pelo marketing e pela publicidade – sem considerar

---

746 Marx, K.: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Die Marx-Engels-Werke*, vol.24. Berlin, 1976, p.828.

747 Marx, K.: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. In Marx, K./Engels, F. *Werke*, vol.42, Berlin, 1983, p.599.

748 A este respeito, importaria mencionar a recente publicação, em Portugal, de um estudo filosófico, sério e competente, acerca de tal matéria. Referimo-nos à obra intitulada *Rendimento Básico Incondicional: Uma Defesa da Liberdade*, da autoria de Roberto Merrill, Sara Bizarro, Gonçalo Marcelo e Jorge Pinto, publicada em 2019 (Merril, R./Bizarro, S./Marcelo, G./Pinto, J.: *Rendimento Básico Incondicional: Uma Defesa da Liberdade*. Lisboa, 2009).

749 Vanderborght, Y., van Parijs, P.: *Ein Grundeinkommen für alle? Geschichte und Zukunft eines radikalen Vorschlags*. Frankfurt a. M., 2005. Arlt, H.-J.: *Erwerbsarbeit und soziale Existenz. Leitbilder von gestern und Werte für morgen*. Karlsruhe, 2012.

750 Neste contexto, deve ser claramente enfatizado que nem todas as formas de crescimento económico são geralmente rejeitadas aqui (tal como Rosa também o considera) Há, naturalmente, muitos países (por exemplo, no Terceiro Mundo) que dependem urgentemente do crescimento económico, o que não pode ser, por exemplo, o caso dos países industrializados do Norte da Europa. A crítica é dirigida contra *uma ideologia de incremento, aceleração e crescimento por sua própria causa*.

751 Luhmann, N.: *Wirtschaft als soziales System*. Opladen, 1974, p.208.

consequências a longo prazo. Desde que o desempenho do trabalho seja interpretado e tratado como um fator de custo (*Kostenfaktor*), as condições de trabalho só podem ser restritivas e onerosas. Não obstante, importaria reconhecer que o desempenho do trabalho constitui, igualmente, uma atividade humana e, que, como tal, deveria ser avaliada tomando em linha de conta o bem-estar físico, psicológico e social dos trabalhadores.

Somente no uso é que o significado do trabalho se torna real. O uso deveria permanecer intimamente vinculado à necessidade real, a fim de evitar consumos inúteis, supérfluos ou, inclusivamente, prejudiciais. Mas, no contexto da sociedade capitalista, não basta que a necessidade se apresente realmente satisfeita – cumpre, sim, manter os consumidores num estado de perpétua insatisfação, perniciosamente favorável à venda incessante de mais produtos, pois a pedra de toque da produção capitalista consiste, com efeito, em identificar os consumidores, estimular os seus desejos, criando, assim, necessidades artificiais.

Juntamente com uma nova e distinta conceção de trabalho, que permitiria avaliá-lo na sua possibilidade de libertação do domínio capitalista, a experiência de fruição do ócio poderia alcançar o seu valor e significados sociais, não mais como um privilégio elitista de uns poucos indivíduos, mas como um modo de vida coletivo, destinado a produzir e representar o *humanum* sob a forma de educação e de cultura. A capacidade de desenvolvimento da experiência de fruição do ócio deverá, neste sentido, ser passível de ser cumprida como uma capacidade individual, merecedora de exercício e de aperfeiçoamento, que teria como cerne a potencialidade de realização de uma certa forma de *desprendimento* serena no *presente*. Com o recurso ao termo *desprendimento*, procuramos caracterizar um determinado estado, que, livre de constrangimentos e fixações, possa abrir-se à ocupação, autónoma e sem propósitos exteriores, com as questões espirituais do ser humano no mundo. Sem estar compulsivamente focalizado num determinado resultado, o ser humano permitir-se-ia, em estado contemplativo, desenvolver uma experiência de fruição de ócio, que poderia, mas não necessariamente, adquirir os contornos de uma situação de exercício do filosofar. Com efeito, o ócio também poderia ser descrito como uma forma paradoxal de *passividade ativa* ou *atividade passiva*: assim perspetivado, a experiência de fruição do ócio poderá ser caracterizada pela assunção de um alto nível de alerta mental e, por conseguinte, como uma disposição ou prontidão para receber conhecimento.

Importaria, também, conceber a experiência de fruição do ócio à luz das potencialidades de configuração da capacidade, que consideramos eminente, de percepção plena do *presente*. Segundo tal estado perceptivo, encontrar-nos-íamos, não propriamente no âmbito de uma atividade de aquisição de conhecimento intelectual, mas no contexto de um modo singular de abertura à *recepção* de ideias (a *theoria*, no sentido grego): repare-se, a este propósito, que, na língua alemã, o termo *ideia* pode ser expresso recorrendo à palavra *Einfall* – que significa, entre outros conceitos, “invasão”. Tal soa-nos profundamente ilustrativo: trata-se da experiência de um certo autoconhecimento – e um conhecimento do mundo, que nos *invade* (*einfallen*), que nos encontra e que a nós se dirige. O momento fértil, verificado durante este processo, “existe, muitas vezes, precisamente onde não se suspeitava e não se procurava”<sup>752</sup>. Através da experiência aqui descrita, o momento de *desprendimento* de pensamentos ou de imagens – que deverá seguir-se a um intenso e complexo fluxo mental – afigura-se como momento de formulação ou de descoberta de ideias, que, em bom rigor, como que nos “invadem”.

O exercício e o desenvolvimento de tal experiência poderiam ser ensinados no sistema educacional dos nossos estados, mas, lamentavelmente, no atual desenho do sistema de ensino, o ócio (acadêmico) encontra-se excluído. O que pretenderíamos referir, a este respeito, consiste naquilo a que os gregos designaram de *aretê*, a *excelência* – uma atitude e uma atividade (*ethos*) que ilustram a condição para o exercício de uma vida boa numa sociedade justa. Deste modo, a experiência de fruição do ócio, tal como a concebemos, encontra-se relacionada com a formação do *humanum*, tanto no que concerne ao indivíduo quanto no que respeita à vida comunitária. Em tempos mais recentes, Gadamer reativou tal perspetivação de educação<sup>753</sup>; convocando os pensamentos de Herder e de Hegel, Gadamer considera a educação como um dever que o indivíduo deve manter consigo mesmo, destinado à aspiração do “ensino superior para a humanidade” num mundo comunitário. A experiência de fruição do ócio torna-se, à luz deste quadro, indispensável para a possibilidade de emergência de tal situação formativa do indivíduo. Que o exercício e o desenvolvimento da capacidade de fruir ócio se constitui como um elemento integrante da formação dos indivíduos, e que a sua

---

752 Kämpf-Jansen, H.: *Ästhetische Forschung. Wege durch Alltag, Kunst und Wissenschaft. Zu einem innovativen Konzept ästhetischer Bildung*. Köln, 2002, p.128.

753 Gadamer, H.-G.: *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Gesammelte Werke*, vol. 1. Tübingen, 1990, p.15.

promoção se determina como uma tarefa essencial dos Estados, o pensamento de Aristóteles já o contemplava de forma eminente<sup>754</sup>:

Ora a felicidade é um fim em si próprio, pois todos julgam que não surge acompanhada de dor mas de prazer. No entanto as opiniões divergem quando se trata de definir que prazer é esse, pois cada qual o determina de acordo com a sua disposição. Uma coisa é certa: o melhor prazer é o do melhor homem e o que provém das fontes mais excelentes. Torna-se claro, portanto, que devem ser aprendidas e ensinadas coisas em função da diagogia, e que esses ensinamentos e aprendizagens devem ser úteis em si mesmos, ao passo que as matérias que se referem ao trabalho são necessárias e úteis em função de outras coisas.<sup>755</sup>

No entanto, as sociedades da nossa modernidade tardia parecem desenvolver-se na direção oposta; seguindo a pressão da economia, a educação escolar e os estudos universitários estão a transformar-se, de modo progressivo e como que inexorável, numa temporada formativa que tem como objetivo a preparação imediata, e exclusiva, para o exercício de uma profissão. Com efeito, as nossas organizações educacionais parecem encontrar-se submetidas aos ditames da usabilidade económica – a pergunta pela utilidade económica dos cursos e dos *curricula* universitários afirma-se sobre todas as outras. Mas a verdadeira educação – aliada à possibilidade de experiência eminente do ócio – não possui utilidade exterior a si mesmo, não servindo nenhum propósito externo. Lamentavelmente, os aspetos educacionais concentrados no desenvolvimento de uma visão clara e sofisticada do mundo, em todas as suas dimensões racional-espiritual e sensual-estética, encontram-se profundamente descurados, negligenciados, depreciados.

À luz da *capability approach*<sup>756</sup> de Amartya Sen, não se trata apenas de chamar as pessoas a desenvolverem a sua capacidade individual de fruição de ócio; a sociedade e as suas instituições políticas devem, também, ser impelidas a providenciar as condições estruturais para tal. Não seria, portanto, absurdo ou destituído de razoabilidade – como o adverte Bahr – exigir uma legislação "que teria de proporcionar uma educação geral que reintroduzisse o ócio"<sup>757</sup>.

---

754 Aristóteles: *Política*. Trad. António Campelo Amaral/Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa, 1998, 1337b.

755 Aristóteles: *Política*. Trad. António Campelo Amaral/Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa, 1998, 1338a5-10.

756 Sen, A.: *Capability and well-being*. In: Nussbaum, M., Sen, A. (ed): *The quality of life*. Oxford, 1993, pp.30-53.

757 Bahr, H.-D.: *Fragment über Muße*. Landsberg, 2007, p.26.

Recorde-se que Bertrand Russell, em 1935, se posicionara a favor da proclamação de que a tarefa de uma educação e ou formação mais avançadas consistiria em superar a ideologia interiorizada do trabalho e permitir que as pessoas "usassem sabiamente os seus tempos de ócio"<sup>758</sup>. Se o ócio é "essencial para o desenvolvimento da civilização"<sup>759</sup>, e o resultado do ócio consiste num desenvolvimento abrangente e completo do homem, então o lado artístico e estético terá de desempenhar, igualmente, um papel mais relevante nos processos de aprendizagem escolar, que assim merecem o nome de uma verdadeira "educação". Todavia, o caminho de abertura à revalorização do ócio como parte integrante da formação do indivíduo deve desenvolver-se se acordo com a proposta de uma nova conceção de *trabalho*.

Detenhamo-nos, neste ponto, sobre o conceito de trabalho segundo Marx. Com efeito, de acordo com o conceito marxiano de trabalho, tal noção deverá ser concebida, no seu fundamento, como "metabolismo com a natureza"<sup>760</sup>, como a prática de fabricação da *Lebenswelt*. O trabalho, definido por Marx, corresponde tanto ao meio central da exploração e da alienação humanas quanto à potencialidade de o ser humano se constituir enquanto tal, libertando-se da sua alienação subjugante<sup>761</sup>. Em oposição a Adam Smith, Marx sustenta:

Que esta superação de obstáculos é em si mesma uma atividade de liberdade, e que, para além disso, os fins externos recebem a aparência de necessidade meramente externa da natureza despojada, sendo definidos como fins que o próprio indivíduo estabelece (assim como a autorrealização, a objetivação do sujeito, portanto, a liberdade real, cuja ação é o trabalho)... de tal A. Smith não suspeita.<sup>762</sup>

Recorde-se, pois, que o complexo conceito de trabalho de Marx se baseia numa estrutura antropológico-utópica. Assim escreve Marx nos *Manuscritos Económico-Filosóficos*:

O objeto do trabalho é, portanto, a objetivação da vida do homem, na medida em que este – não só de um ponto de vista intelectualmente consciente, mas também em termos de produção laboral –, se dobra sobre si próprio, olhando-se, deparando-se consigo mesmo

---

758 Russell, B.: *Lob des Müßiggangs*. München, 2002, p.85.

759 Russell, B.: *Lob des Müßiggangs*. München, 2002, p.75.

760 Marx, K.: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Die Marx-Engels-Werke*, vol.24. Berlin, 1976, p.192.

761 Consultar: Marx, K.: *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten. Die Marx-Engels-Werke*, vol.40, Berlin, 1983, p.510.

762 Marx, K.: *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten. Die Marx-Engels-Werke*, vol.40, Berlin, 1983, p.512.

através de um mundo por si criado.<sup>763</sup>

Tal posição marxiana deve ser perspectivada de um ponto de vista eminentemente antropológico: o ser humano, na sua relação laboriosa com a natureza – avaliada por Marx como o "corpo inorgânico"<sup>764</sup> do humano – produz-se, a si mesmo, enquanto ser humano, justamente, e em contraste com o animal. Assim, esta autogeração do humano mediante o trabalho constitui o modo de determinação da sua própria essência, da essência do seu ser enquanto humano; é, justamente, através do trabalho, que potencia a configuração de um ambiente de vida, que o humano se constitui enquanto tal. O trabalho, enquanto potencialidade de autorrealização do homem, afigura-se, com efeito, como a determinação antropológica do ser humano<sup>765</sup>. De acordo com tal visão marxiana, o ser do humano apresenta-se compreendido à luz da noção de projeto – o ser do humano constitui-se como algo que se produz segundo um processo, um vir-a-ser que se desenvolve através da atividade do trabalho, não se determinando como uma invariável ontologicamente configurada como uma essência. A produção-de-si mediante o trabalho afirma-se, pois, como o ser do ser humano. Esta dimensão dinâmica que envolve a ideia de autodesenvolvimento do ser humano, tal como sustentada por Marx, traduz a sua influência de Hegel. Assim se conclui que o desenvolvimento da essência do ser humano, na sua própria humanidade, se determina como uma tarefa histórico-material. Esta é, também, a visão de Kofler:

Mas o homem, em virtude da sua capacidade de pensar e agir com consciência (isto é, de estar sujeito), alcança formas sempre mais elevadas de liberdade e, assim, permanece o verdadeiro sujeito da história. A história aparece aqui como a autorrealização do homem no caminho da realização de níveis sempre mais elevados de liberdade. Com tal, Hegel fundou o conceito histórico de progresso que Marx adotou.<sup>766</sup>

Do ponto de vista marxiano, o sentido de autorrealização humana, que envolve a definição de trabalho, não se encontra ainda historicamente alcançado nem materialmente realizado e cumprido. Tal deverá ocorrer, sobretudo, no decurso do progresso da sociedade como um todo e como seu elemento essencial. Todavia, e ao invés das aspirações marxianas, a história da humanidade, tal como a conhecemos, tem

---

763 Marx, K.: *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten. Die Marx-Engels-Werke*, vol.40, Berlin, 1983, p.517.

764 Marx, K.: *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten. Die Marx-Engels-Werke*, vol.40, Berlin, 1983, p.517.

765 Gimmel, J.: *Konstellationen negativ-utopischen Denkens. Ein Beitrag zu Adornos aporetischem Verfahren*. Freiburg / München, 2015, p.165.

766 Kofler, L.: *Zur Kritik bürgerlicher Freiheit*. Hamburg, 2000, p.84.

sido fundamentalmente determinada pelo trabalho alienado, que priva as pessoas da sua essência, fazendo-as recuar à condição de animal. Tal trabalho alienado poderá ser exemplificado, pois, como trabalho assalariado em condições capitalistas.

Importaria, ainda, esclarecer que o conceito de ócio que aqui tratamos, avaliado como um espaço de acontecimentos da autorrealização humana, deve ser fundamentalmente distinguido de um conceito de *tempo livre*: trabalho e tempo livre são geralmente concebidos como conceitos opostos, na medida em que o tempo livre é definido e determinado por *não ter de trabalhar* – uma suspensão do trabalho, justamente. Como tal, trabalho e tempo livre significam princípios complementares, profundamente interligados, de ordem da rotina diária. Em verdade, o conceito de tempo livre é um conceito secundário, porque decorrente, do conceito de trabalho. Em termos da história das ideias – e isto é especialmente verificável quando se trata de fenómenos de ócio –, o conceito de tempo livre está normalmente subordinado ao campo do trabalho. O tempo livre é concebido como uma função do trabalho, que serve, ele mesmo, para a reprodução do trabalho. Na *Política*, Aristóteles referia-se a estas questões num tom muito similar, a propósito do descanso e da diversão:

Com efeito, se o trabalho e o ócio são indispensáveis para (embora o ócio seja preferível ao trabalho e até à finalidade deste) pesquisemos como deve ser usado o tempo de lazer. Não certamente a jogar, porque então o jogo constituiria forçosamente a finalidade da vida, o que é impossível (é, aliás, durante a labuta quotidiana que os jogos são melhor empregues, pois o trabalho árduo exige pausas, e os jogos são próprios para dar descanso, sendo que o trabalho implica cansaço e esforço). Nesse sentido, importa fomentar os jogos, mas sempre acautelando o momento oportuno da sua utilização e aplicando-os como se de uma terapêutica se tratasse, porquanto o movimento da alma que deles resulta produz relaxamento, e o prazer que deles se retira facilita o descanso.<sup>767</sup>

De acordo com o pensamento de Aristóteles, o tempo livre, perspetivado como possibilidade de descanso e de diversão, torna-se, não exclusivamente a antítese do trabalho, mas, sim, o seu elemento complementar. O tempo livre serve, pois, o trabalho, e, portanto, assim o tem como finalidade. Todavia, segundo Aristóteles, o conceito autenticamente contrário do conceito de trabalho é, pois, o conceito de ócio – não o tempo livre, ou, porventura, o descanso ou a diversão. Assim clarifica Aristóteles: “[...] o

---

767 Aristóteles: *Política*. Trad. António Campelo Amaral/Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa, 1998, 1337b30-40.

ócio parece conter em si mesmo prazer, felicidade e ventura. Os que trabalham não podem fruir disto, mas apenas os que se entregam ao ócio”<sup>768</sup>.

Neste sentido, e enquanto conceito contrastante relativamente ao conceito de trabalho, o ócio traduz, não um princípio organizador do tempo, mas a característica central da diferenciação social: alguns homens desenvolvem uma vida de e no trabalho, enquanto que os homens livres cumprem uma vida isenta da compulsão do trabalho. No contexto do pensamento de Marx, é precisamente esta diferenciação social que ilustra a relação de exploração em função das áreas de trabalho, recreação (tempo livre) e ócio. Se, na antiguidade (e nas suas sociedades escravagistas), a exploração do trabalho escravo proporcionava uma mais-valia que permitiria uma vida em liberdade para os seus cidadãos, no capitalismo, por seu turno, é a exploração da força de trabalho proletária que proporciona lucro ao capitalista. Neste contexto, o conceito de tempo livre significa um elemento potenciador da reprodução da força de trabalho dos explorados, que se encontra sujeito a uma lógica de eficiência da qual resulta o ritmo da jornada de trabalho de acordo com os padrões de máximo lucro agregado: o tempo de tempo livre deve, pois, ser limitado ao mínimo, de modo a que não se reduza o desempenho no trabalho. A este propósito, Marx classificara, ironicamente, esta estratégia na sua obra-maior *O Capital* sob o capítulo "jornada de trabalho" como "pequenos furtos" de capital nas refeições e tempos de recuperação dos trabalhadores"<sup>769</sup>. Assim, a diferenciação entre trabalho e tempo livre aplica-se apenas ao assalariado, perspectivado como o sucessor do antigo escravo. Note-se que Aristóteles definira a vida do homem livre à luz da ausência da necessidade de trabalhar. É a imposição externa do trabalho que obriga os escravos, ou os trabalhadores assalariados modernos, ao descanso e ao tempo livre; neste sentido, a definição de Aristóteles poderia ser traduzida de forma mais incisiva: aqueles que não precisam de tempo livre são livres<sup>770</sup>.

---

768 Aristóteles: *Política*. Trad. António Campelo Amaral/Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa, 1998, 1338a1-5.

769 Marx, K.: *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten. Die Marx-Engels-Werke*, vol.40, Berlin, 1983, p.257.

770 Marx também aborda esta circunstância. Depois de criticar o conceito de trabalho de Smith, Marx, não obstante, admite: "No entanto, ele [Smith] está certo de que nas formas históricas do trabalho, como trabalho escravo, trabalho fronteiro e trabalho assalariado, o trabalho sempre parece repulsivo, sempre como trabalho forçado extremo, e o não-trabalho como 'liberdade e felicidade' por relação com aquele. (Marx, K.: *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten. Die Marx-Engels-Werke*, vol.40, Berlin, 1983, p.512.)



Poder-se-ia, na limitação radical do tempo de trabalho efetuado no âmbito da sociedade da modernidade tardia, discernir um momento que potenciaria a fuga ao carácter viciante das formas de produção capitalista? Com efeito, a demanda por uma forma de *abstinência*, que recoloca a relação entre a satisfação da necessidade e o desempenho no trabalho num contexto significativo, poderia ser, assim, avaliada. Giorgio Agamben perspectiva na possibilidade de abstenção (o não-fazer ou não-participar) o *proprium* do homem – trata-se, pois, segundo o filósofo italiano, de uma faculdade essencial extraordinária do ser humano, que o diferencia de todos os outros seres vivos. Para Agamben, o ser humano é, essencialmente, um ser de possibilidade, um ser cuja vida consiste em ser livre, isto é, em cumprir as oportunidades ou abandoná-las. Convocando a filosofia de Aristóteles, Agamben sustenta que a potência de fazer algo (ou ser algo) é, igualmente, e desde sempre, a potência de não fazer (ou não ser); o filósofo italiano procura, neste sentido, pensar a potência como potência, isto é, pensar a possibilidade como possibilidade:

O que [...] [Aristóteles] procura pensar no livro *theta* da *Metafísica* é, por outras palavras, não a potência como pura possibilidade, mas os modos efetivos da sua existência. Portanto – e porque não se evapora, de uma só vez e diretamente na ação, mas possui a sua própria existência – a potência não tem, necessariamente, de poder passar a ato; o *não ter que ser* (ou o *não ter que fazer*) é, também, e de modo constitutivo, potência [...].<sup>771</sup>

A potência genuinamente humana para se abster ou para ser inativo, a possibilidade de não transferir uma possibilidade para o ato, a potencialidade de não realizar uma possibilidade – eis, pois, o que segundo Agamben deve ser preservado para que o homem seja livre, podendo cumprir-se como ser humano. Ao contrário, se o ser humano tivesse de cumprir, em ato, todas as suas potências, de tal modo que todas as suas possibilidades tivessem de ser transformadas em realidade, então o ser humano encontrar-se-ia privado de liberdade – pois, de acordo com Agamben, a liberdade humana consiste justamente no facto de que o que se pode fazer, pode, igualmente, ser recusado ser feito. Agamben formula tal pensamento no seu livro *L'aperto. L'uomo e l'animale* (2002), no qual define a "inatividade" e o fazer-nada "como a forma mais alta da vida", e, principalmente, no epílogo da obra *La comunità che viene* (1990), onde faz alusão a especulações teológicas judaicas:

No Sábado, abster-nos-emos [...] de qualquer trabalho produtivo. [...] Uma atividade

---

771 Agamben, G.: *Das Offene. Der Mensch und das Tier*. Frankfurt a.M., 2002, p.55.

puramente destrutiva ou não criativa [...], a qual decorresse do ócio sabático, não seria, no entanto, proibida. Não o trabalho, mas a inatividade e a discrição são o paradigma da política vindoura [...]. A salvação [...], que é o assunto deste livro, não é uma obra, mas um certo tipo de vazio sabático. [...] Portanto, este livro não trata da questão 'o que fazer', mas da questão 'como fazer'. Inatividade não significa inércia, mas [...] uma operação em que o "como" substitui o "quê" [...].<sup>772</sup>

Aqui, Agamben convoca um pensamento de Adorno, exposto em *Minima Moralia* (1951), sobre a forma da sociedade utópica justa: de acordo com o filósofo alemão, o fim da produtividade anuncia-se como a característica essencial da sociedade justa (vindoura), cuja diferença constitutiva relativamente ao capitalismo (e ao estado de coisas existente) consiste na sua possibilidade de configurar-se como uma "alteridade" pouco perceptível, um discreto outro "ser-come" da atividade:

A casa, à criança que regressa das férias, parece-lhe nova, fresca, festiva. Mas nada nela mudou desde que a deixara. O simples facto de esquecer o dever [...] restitui à casa a sua paz sabática. [...] Não de outro modo surgirá o mundo – quase sem mudança –, à perpétua luz da sua festividade, quando já não se encontrar sob a lei do trabalho, e para quem regressa a casa o dever é tão fácil como o jogo nas férias.<sup>773</sup>

A este respeito, importaria sublinhar que Agamben e Adorno não identificam a redenção da alienação e da dominação com a cessação completa de toda a produtividade e de toda a ação (posição que, de certa forma, se apresenta em conformidade com as visões de Hegel e de Marx acerca do trabalho como determinação essencial do ser humano) – de modo distinto, os dois filósofos propõem uma interpretação do conceito de trabalho à luz da possibilidade de exercício da produção como um “jogo de autorrealização”, potenciando no âmbito da sociedade justa, liberta de todo o designado “trabalho alienante”, sustentado numa lógica inexorável que conduz ao incremento, sem rumo e sem propósito, da produção.

Como ilustração de tal estado assim descrito e proposto, Agamben evoca a célebre máxima do Escrivão de Melville, Bartleby<sup>774</sup>: *I would prefer not to – Eu preferiria não fazer*. Tal máxima, como sabemos, constitui a fórmula com a qual Bartleby, o funcionário de um escritório de advocacia de Nova Iorque em Wall Street, escapa, furtando-se, a qualquer atividade. O propósito de Agamben, evocando o escrito

---

<sup>772</sup> Agamben, G.: *La comunità che viene*. Torino, 2001, p.92.

<sup>773</sup> Adorno, T.W.: *Negative Dialektik. Gesammelte Schriften*, vol.6. Frankfurt a.M., 1966, §72.

<sup>774</sup> Agamben, G.: *Bartleby oder die Kontingenz*. Berlin: 1998, p.37.

de Melville, consiste em perspetivar a sentença de Bartleby como a fórmula de uma resistência pós-utopia para além do carrossel político-potencial de dominação e servidão, em que as posições de mestre e servo podem ser alteradas, mas a dominação, enquanto tal, permanece intocada – pois Bartleby, não concordando com as solicitações que lhe são impostas, não recusa mera e simplesmente, e nada está mais longe dele do que o heroico pathos da negação<sup>775</sup>, como sublinha Agamben. Através do recurso às expressões "serenidade" e "abandono", Agamben procura designar o estado utópico de redenção sabática. Neste ponto, Agamben parece referir-se, uma vez mais, a Adorno, que descreve o estado de salvação no qual o homem pode abster-se de agir e, assim, "olhar pacificamente para o céu" como um animal (e como Rousseau, ao longo das suas *promenades*):

Talvez a verdadeira sociedade se canse do desenvolvimento e deixe, por liberdade, sem aproveitar possibilidades, em vez de tomar de assalto, com compulsão maníaca, estrelas desconhecidas. Para uma humanidade, que já não conheça a miséria, amanhece algo do delírio, da infrutuosidade de todas as ações até então realizadas para fugir à miséria, e que reproduziam, engrandecida, a miséria juntamente com a riqueza. [...] *Rien faire comme une bête*, deitado sobre a água e olhar tranquilamente para o céu, "ser, nada mais, sem outra determinação ou cumprimento", poderia substituir o processo, o fazer, o cumprir [...].<sup>776</sup>

Tal consistiria, pois, numa vida de ócio, que dificilmente atribuiremos ao empresário ocupado dos tempos modernos. A diferença conceptual entre as formas antigas e as formas modernas de interpretação do conceito de trabalho poderá ser clarificada à luz da análise do entendimento do conceito de ócio: no âmbito de uma perspetivação moderna, encontramos-nos, com efeito, perante o *cada-vez-mais e nunca-suficiente* que tende a tornar infinito o processo de produção e a intensificar a demanda por desempenho. Neste sentido, e tendo presente os quadros antigos e modernos de perspetivação do trabalho, propomos compreender e descrever o "ócio" como uma situação em que as pessoas são libertadas da compulsão de trabalharem além dos seus limites, impostos pela necessidade ou por inquietações interiores, no âmbito de uma sociedade desenhada na modernidade tardia – uma sociedade que, segundo Byun Chul Han, operou a mudança de paradigma de uma configuração disciplinar, no sentido de

---

775 Agamben, G.: *Bartleby oder die Kontingenz*. Berlin: 1998, p.38

776 Adorno, T.W.: *Negative Dialektik. Gesammelte Schriften*, vol.6. Frankfurt a.M., 1966, §100.

Foucault, para uma sociedade de desempenho<sup>777</sup>; tal mudança de paradigma, tal como Byun Chul Han, constitui, com efeito, uma continuidade, e não propriamente uma qualquer rutura:

O *inconsciente social* tem evidentemente a aspiração de maximizar a produção. Atingido um determinado nível de produtividade, a técnica disciplinar, isto é, o esquema negativo da proibição, rapidamente atinge os seus limites. Devido ao incremento da produção, o paradigma da disciplina é substituído pelo paradigma de desempenho, isto é, pelo esquema positivo do verbo “poder” (*können*); pois, a partir de um determinado nível de produção, a negatividade de proibição bloqueia e impede um novo incremento. A positividade do “poder” é muito mais eficaz do que a negatividade do “dever”. Como tal, o inconsciente social altera-se do “dever” para o “poder”. O sujeito do desempenho é mais rápido e mais produtivo do que o sujeito disciplinar. O “poder” não anula, porém, o “dever”. O sujeito do desempenho continua a ser disciplinado, uma vez que já passou pelo estágio da disciplina. O “poder” aumenta o nível de produtividade<sup>778</sup>.

No que concerne à situação psicológica dos indivíduos da modernidade tardia, Han refere-se às posições de Alain Ehrenberg:

Alain Ehrenberg situa a depressão no momento de transição da sociedade disciplinar para a sociedade de desempenho: “A carreira da depressão começa no momento em que o modelo disciplinar de controlo comportamental, modelo que atribuía, de modelo autoritário e reprimido, um determinado papel a cada classe social e a cada um dos sexos, é substituído por uma norma que induz cada indivíduo à iniciativa pessoal, obrigando-o a tornar-se a *ele mesmo*. (...) O homem deprimido... está cansado de esforçar-se, de tornar-se *ele mesmo*.... Não deixa de ser controverso que Alain Ehrenberg trate a depressão apenas de um ponto de vista da economia do ‘eu mesmo’ (*Selbst*). Para o sociólogo francês, a depressão decorre do imperativo social de ser o ‘eu mesmo’: a depressão traduziria, assim, a expressão patológica do fracasso do indivíduo *em ser ele mesmo* na modernidade tardia ... Ehrenberg não aborda a violência *sistémica* inerente à sociedade de empenho que provoca *enfartes psíquicos*. A depressão provocada por esgotamento não tem como origem o imperativo de estar entregue apenas a si mesmo, mas, sim, de acordo com Ehrenberg, a *pressão por um maior desempenho*.<sup>779</sup>

---

777 Lamentavelmente, o tradutor da edição portuguesa do livro de Byun-Chul Han *Müdigkeitsgesellschaft* (Han, B.-C.: *A Sociedade do Cansaço*. Trad. Gilda Lopes Encarnação. Lisboa, 2014) traduziu o termo alemão “*Leistungsgesellschaft*” por *sociedade de produção*, o que não é completamente correto neste contexto. Seria preferível o recurso à tradução *sociedade de empenho*. Além disso, o termo psicológico/sociológico *inconsciente social* foi traduzido como *o sujeito sem consciência social*, o que também nos soa inapropriado.

778 Han, B.C.: *Müdigkeitsgesellschaft*. Berlin, 2010, pp.20-21.

779 Han, B.C.: *Müdigkeitsgesellschaft*. Berlin, 2010, pp.21-22.

Continuamente:

Alain Ehrenberg compara, de modo errôneo, o tipo de homem da atualidade com o homem soberano de Nietzsche: “O homem soberano, semelhante a si mesmo e anunciado por Nietzsche, está a ponto de se tornar realidade massificada. Nada há acima dele que lhe possa impor diretrizes ou prescrições, já que se julga o único senhor de si mesmo.” Seria precisamente Nietzsche o primeiro a dizer que o tipo de homem que se encontra a ponto de se tornar realidade massificada não corresponderia ao super-homem soberano, mas, sim, ao último homem, que apenas *trabalha*... O homem depressivo é o *animal laborans*, que se explora a si mesmo.<sup>780</sup>

Segundo a concepção aristotélica de felicidade e de vida virtuosa, tal quadro traduziria uma apropriação indevida da possibilidade fundamental inerente à perfeição humana, a qual deve, sim, ser cumprida à luz do conceito de *ergon*, de autopropósito, consistindo a perfeição humana na realização de um tipo de ação que se exerce dentro dos seus próprios limites, sem expansão ou incremento externos. Recorde-se, pois, que, de acordo com Aristóteles, a realização das ações humanas determinada segundo o saber ético da justa medida constitui a característica essencial da perfeição e da felicidade. Correlativamente, e tendo presente que o ócio poderia significar, em traços essenciais, uma situação em que as pessoas poderiam ser libertadas da obrigação de ultrapassar as suas fronteiras internas, seja por necessidade interior ou imposição externa, a analogia do ócio com a *paz* também poderia ser aqui pertinentemente proposta. *Paz* e *ócio* poderiam traduzir espaços livres de possibilidades nos quais a plenitude harmoniosa – no sentido de autossuficiência e autossatisfação – permite a possibilidade de condução a determinados sentidos de perfeição, perspetivada, por sua vez, à luz de ideais antigos de vida prática, tomados como contramodelos do progresso e do crescimento ilimitados que envolvem a nossa modernidade tardia. Não se trata, com efeito, de proclamar, mediante a proposta de um conceito de ócio enquanto conceito crítico, a acérrima oposição relativamente ao trabalho e à produção laboral – mas, sim, de perspetivar o ócio enquanto espectro de possibilidades que permitem a libertação dos sujeitos perante a coação da expansão e do incremento sem fim e sem finalidade do trabalho. A liberdade do ócio relativamente à coação do trabalho – e *ócio*, neste ponto, não deve ser confundido com o mero tempo livre como recreação – constitui a liberdade de possibilitação de modos de *vida boa*, que possua o seu fim em si mesma, e que se realiza em atividades como a arte, a sociabilidade livre, a contemplação espiritual e a

---

780 Han, B.C.: *Müdigkeitsgesellschaft*. Berlin, 2010, p.23.

*teoria*<sup>781</sup>. A *vida boa* encontra a sua realização em si mesma, sem ser orientada para qualquer propósito externo. A *vida boa* não traduz um mero tempo livre, supostamente isento de trabalho coagido – ela não constitui uma pausa numa qualquer tarefa exteriormente imposta; ao contrário: a *vida boa* não é uma tarefa – é um saber viver, é um *ethos*.

Num contexto moderno, como bem sabemos, e tal como Marx o formulara, a ordem económica capitalista é determinada por uma lógica interna, que obriga e condiciona, igualmente, o explorador do trabalho assalariado: não se trata da coação a trabalhar (no sentido de trabalho assalariado), mas da coação à acumulação eterna de capital<sup>782</sup>. É necessário acumular mais-valias para vencer no sistema competitivo do mercado. Segundo Marx, o capitalista afigura-se dependente da expansão infinita. Neste sentido, importaria elucidar a diferença constitutiva entre o capitalista e o cidadão livre da *polis*: o capitalista, ele próprio, encontra-se sujeito a uma coação, a um vício, isto é: o de expandir a sua riqueza incessantemente, inexoravelmente. O capitalista não conhece, pois, verdadeiramente, o ócio. Concluir-se-ia, a partir de tal posição, que o ócio – no sentido eminente, que decorre das formulações de Aristóteles – não tem lugar ou presença na modernidade capitalista. O trabalho – que configura, de modo tão dominante quanto inexorável, o nosso mundo atual –, não decorre de uma necessidade real, não conduz à satisfação real das necessidades, e não traduz uma demanda por uma produção significativa de bens com uma destinação efetiva; trata-se, de um modo distinto, de um processo que visa a destruição última dos bens produzidos e vendidos de modo a que estes sejam substituídos por outros bens sempre novos – a lógica do

---

781 Peter Sloterdijk sobre *teoria* na Modernidade: “Quero dar a um poeta a última palavra para articular a felicidade e a miséria da vida de teoria. De facto, nos tempos modernos são os poetas e não os filósofos que conseguem expressar a Dasein na *epoché* involuntária do homem melancólico e a descrição voluntária do observador excêntrico. Deixamos o mundo muitas vezes confinado e confinante das disciplinas científicas e entramos na esfera da marginalidade soberana quando lemos no Livro do Desassossego de composto por Bernardo Soares, ajudante de *guarda-livros* na cidade de Lisboa:

„...e do alto da majestade de todos os sonhos, ajudante de guarda-livros na cidade de Lisboa.

Mas o contraste não me esmaga – liberta-me; e a ironia que há nele é sangue meu. O que devera humilhar-me é a minha bandeira, que desfraldo; e o riso com que deveria rir de mim, é um clarim com que saúdo e gero uma alvorada em que me faço.

A glória nocturna de ser grande não sendo nada! A majestade sombria de esplendor desconhecido... E sinto, de repente, o sublime do monge no ermo, e do eremita no retiro, inteirado da substância do Cristo nas pedras e nas cavernas do afastamento do mundo.

E na mesa do meu quarto absurdo, reles, empregado e anónimo, escrevo palavras como a salvação da alma e douro-medo poente impossível de montes altos vastos e longínquos, da minha estátua recebida por prazeres, e do anel de renúncia em meu dedo evangélico, jóia parada do meu desdém extático.”Sloterdijk, P.: *Scheintod im Denken. Von Philosophie und Wissenschaft als Übung*. Berlin, 2010, pp.146-147.

782 Marx, K.: *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten. Die Marx-Engels-Werke*, vol.40, Berlin, 1983, 23, capítulo VII.

consumo infinito encontra-se, aqui, a sua justificação. Segundo tal quadro, o trabalho tende a tornar-se um processo sem sentido, vão, fútil, e, inesperadamente, mais próximo de acontecimentos de diversão, pautado por estrutura viciante e por uma lógica de produção económica no sentido convencional. Hannah Arendt descreveu este fenómeno em *Vita activa* da seguinte forma:

O milagre económico alemão poderia ser um exemplo clássico do facto de, nas condições modernas, a destruição da propriedade privada, a destruição do mundo dos objetos e o esmagamento de cidades não produzirem pobreza, mas, sim, riqueza; que estes processos de destruição se transformem, não numa reconstrução dos destruídos, mas, antes, num processo de acumulação incomparavelmente mais rápido e mais eficaz, traduz a única condição para que um determinado país seja suficientemente moderno, permitindo-se, assim, reagir a tal destruição com um incremento da produção.<sup>783</sup>

Nesta descrição de uma processualidade que atinge incrementos exponenciais de produção recorrendo a formas de aniquilação, Hannah Arendt concebe o próprio carácter distintivo da modernidade como alienação radical do mundo devido a uma totalização do conceito de trabalho<sup>784</sup>. As posições de Arendt – como que convocando Marx – propõem a necessidade de configuração de uma alternativa mais humana, nomeadamente através da reformulação da noção de "verdadeira riqueza". Eis o que Marx escrevera sobre tal questão:

a verdadeira riqueza [...] é o tempo que não é absorvido pelo trabalho diretamente produtivo, mas pelo prazer, pelo ócio, para que dê lugar à livre atividade e desenvolvimento.<sup>785</sup>

E seguidamente:

Mas o tempo livre, o tempo disponível, é a própria riqueza em parte destinado ao gozo dos produtos, em parte dirigida à livre atividade, que não é, como o trabalho, determinada pela coação de um propósito externo, que deve ser cumprido, e cujo cumprimento é uma necessidade natural ou um dever social.<sup>786</sup>

Na sociedade ideal comunista, tal como Marx a concebera, a "verdadeira riqueza" resultaria da potencialidade de o trabalho efetivamente necessário ser

---

783 Arendt, H.: *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*. München, 1981, p.323.

784 Arendt, H.: *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*. München, 1981, p.367.

785 Marx, K.: *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten. Die Marx-Engels-Werke*, vol.40, Berlin, 1983, p.252.

786 Marx, K.: *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten. Die Marx-Engels-Werke*, vol.40, Berlin, 1983, p.253.

minimizado ao ponto de um máximo de tempo livre se tornar possível. Tal significaria uma emancipação social dos indivíduos com vista à sua própria liberdade, que Ernst Bloch, na sua obra *Das Prinzip Hoffnung* (1954), descrevera à luz da expressão "atividade no ócio"<sup>787</sup>, perspetivando a utopia comunista como um "ócio ativo em todos os campos"<sup>788</sup>. A lógica da exploração social alterar-se-ia – pois a limitação da riqueza material à satisfação das necessidades efetivamente necessárias conduziria à abdicção do tempo livre enquanto mera função do trabalho e à fruição do ócio na sua determinação mais eminente. O ócio, assim compreendido, significaria a realização de atividades livres de imposição externa – tratar-se-ia, enfim, do cumprimento de atividades livres e desenvolvidas segundo finalidades próprias. De acordo com tal visão utópica da sociedade comunista, o tempo livre e o ócio convergem no contexto de uma minimização do trabalho necessário (Tempo livre e o ócio não significam o mesmo. O tempo livre é condição para o ócio mas não suficiente). Simultaneamente, o contraste clássico entre trabalho e ócio torna-se difuso, na medida em que o trabalho já não teria de ser considerado essencialmente como alienado, mas poderia ser entendido num sentido profundamente emancipatório como autorrealização.

Com Marx, um novo conceito de ócio poderia, assim, ser associado ao conceito de trabalho – pois, de acordo com os dois filósofos, trabalho significa, em verdade, a atividade humana de autorrealização, cumprida segundo propósitos internos e autónomos (não heterónomos), desvinculada da obrigação de perseguição de objetivos externos e livre de coerção externa. O trabalho, assim definido, integra todas as determinações centrais do ócio – interessantemente, tal conceito de trabalho traduziria, em última consequência, uma descrição das atividades que as pessoas fazem quando estão livres da coerção para trabalhar, no duplo sentido de estar livre da coerção da dependência e da necessidade de trabalhar. Mas será que tal conceito de trabalho pode realmente ser estabelecido? Não fará mais sentido sustentar abertamente que não só o trabalho, no sentido da sociedade do desempenho, merece reconhecimento social, mas também uma vida de ócio sem as coações de produtividade que se verificam no domínio do trabalho? Há, nos dias de hoje, uma tendência a conceber cada vez mais áreas da vida como áreas de trabalho, a fim de poder conferir-lhes verdadeiro reconhecimento<sup>789</sup>.

787 Bloch, E.: *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt a. M., 1982, p.1083.

788 Bloch, E.: *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt a. M., 1982, p.1080.

789 Krebs, A.: *Arbeit und Liebe. Die philosophischen Grundlagen sozialer Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M. 2002. A autora combina aqui o conceito de reconhecimento social com o de trabalho, refletindo sobre o conceito específico de um trabalho socialmente relevante. O conceito de ócio, que não tem de definir o reconhecimento social por uma produção externa, poderia ser oposto ao conceito de trabalho aqui já



“Trabalho de relacionamento”, “trabalho de cuidado”, “trabalho de alma” etc. são exemplos de um desejável alargamento do conceito de trabalho com vista à integração dos domínios das relações interpessoais ou da autorreferência, que também merecem reconhecimento enquanto trabalho, para além das questões de eficiência, necessidade e benefício social. Através da reformulação crítica do conceito de ócio, proporíamos a possibilidade de contrariar uma expansão inflacionária da retórica do desempenho e do trabalho coercivo, independentemente de se ter de afirmar que o próprio modelo antigo de ócio se baseou numa ideologia de exclusão social, servidão e exploração<sup>790</sup>.

Cumpriria, assim, levantar a questão acerca do modo como as mudanças nas formas contemporâneas de trabalho afetam a relação entre trabalho e tempo livre. Fenómenos como a flexibilização do horário de trabalho, o trabalho de *home office* e o falso autoemprego indicam que o trabalho assalariado clássico e, por conseguinte, o horário rigoroso de trabalho e de ócio estão a perder a sua importância. Ainda temos tempo livre quando nos tornamos empresários de nós mesmo? Byan Chul Han responde:

A sociedade do século XXI já não é uma sociedade disciplinar, mas uma sociedade de desempenho. Também os seus habitantes não são nomeados “sujeitos de obediência”, mas *sujeitos de desempenho*. São empresários de si próprios.<sup>791</sup>

Continuamente:

Reage-se a esta vida nua (e convertida em algo radicalmente efêmero) com a hiperatividade e a histeria do trabalho e da produção. A aceleração atual tem também muito que ver com esta carência de *ser*. A sociedade de trabalho e de desempenho não é uma sociedade livre, pois ela produz novas coações. A dialética do senhor e do escravo não desemboca, afinal, numa sociedade em que cada homem é um ser livre, passível de se entregar ao ócio. Ela conduz, ao invés, a uma sociedade de trabalho em que o próprio senhor se tornou escravo do trabalho. Nesta sociedade coerciva, cada homem transporta consigo o seu próprio campo de trabalho forçado. A particularidade deste campo de trabalho forçado consiste no facto de cada um ser, ao mesmo tempo, prisioneiro e capataz, vítima e agressor. Desta forma, cada um explora-se a si mesmo.<sup>792</sup>

No âmbito de profissões que permitem a organização do próprio tempo de trabalho, como as profissões artísticas ou científicas, sabe-se que é difícil traçar a linha

---

alargado.

790 Adorno, T.W.: *Negative Dialektik. Gesammelte Schriften*, vol.6. Frankfurt a.M., 1966, p.241.

791 Han, B.C.: *Müdigkeitsgesellschaft*. Berlin, 2010, p.19.

792 Han, B.C.: *Müdigkeitsgesellschaft*. Berlin, 2010, p.37.

estrita entre tempo livre e trabalho, ou, igualmente, desenvolver um esforço para impor, a si mesmo, um plano de trabalho e de recuperação consistente. A pergunta é óbvia: podemos afirmar que tais formas de trabalho tornam o ócio parte integrante do próprio trabalho, na medida em que permitem a isenção perante a coação externa de trabalhar num determinado momento – ou, pelo contrário, será que tais formas de trabalho conduzem, de um modo tão inesperado quão pernicioso, à minimização do ócio, de uma forma tão eficiente e tão desejável no âmbito da sociedade capitalista? Talvez a resposta mais apropriada a tal questão consista, não obstante, em formular a interrogação: tratar-se-ia, ainda, de estar-se sujeito à coação de trabalhar? Com efeito, se a coação à produtividade externa permanecer intacta, a transferência para a própria organização do dia tende a tornar-se a maximização da (auto)exploração. Um trabalho com ócio seria somente concebível sem a coação de trabalhar. Então, o tempo livre não mais seria necessário, pois seríamos 'soberanos do próprio tempo'. Neste contexto, a relação entre o ócio e a demanda sociopolítica por um "rendimento básico incondicional"<sup>793</sup>, que se refere precisamente à possibilidade de circunstâncias pautadas por uma produtividade livre de coerção (para trabalhar), teria de ser considerada e elucidada. A tendência para dissolver a distinção entre trabalho e tempo livre, no entanto, apresenta uma outra faceta. O tempo livre não constitui apenas uma função do trabalho, supostamente regeneradora da mão-de-obra – o tempo livre torna efetivos a existência e o desenvolvimento de um mercado de consumo dos produtos do trabalho. Neste sentido, os tempos de recreação, diversão, prazer e relaxamento encontram-se, também eles, sujeitos a uma crescente economização: nos tempos livres consome-se e compra-se o que foi produzido no trabalho. Como é sabido, os níveis de consumo verificados no designado tempo livre aumentaram enormemente nas últimas décadas. Dificilmente poder-se-ia imaginar um tempo livre sem meios eletrónicos de comunicação e de entretenimento, sempre novos, sempre mais acelerados, e sempre mais capazes ou passíveis de desenvolvimento de dependência nos seus utilizadores; dificilmente poder-se-ia imaginar uma (indústria de) cultura que não esteja sujeita às leis das empresas

---

793 Curiosamente, Franzmann concebe a introdução de um "rendimento básico incondicional" como uma "democratização do ócio" (Franzmann, M.: *Einleitung. Kulturelle Abwehrformationen gegen die Krise der Arbeitsgesellschaft und ihre Lösung*. In: Franzmann, M. (Ed.): *Bedingungsloses Grundeinkommen als Antwort auf die Krise der Arbeitsgesellschaft*. Weilerswist, 2010, pp. 11–103). Com efeito, Franzmann refere-se a uma "democratização", pois, segundo o sociólogo, a disponibilidade estrutural do ócio encontra-se distribuída de forma profundamente desigual na sociedade. (Franzmann, M.: *Einleitung. Kulturelle Abwehrformationen gegen die Krise der Arbeitsgesellschaft und ihre Lösung*. In: Franzmann, M. (Ed.): *Bedingungsloses Grundeinkommen als Antwort auf die Krise der Arbeitsgesellschaft*. Weilerswist, 2010, p.37).

rentáveis de entretenimento. Com a crescente pressão para criar novos mercados (de consumo), incluindo a expansão da indústria do tempo livre, a relação entre trabalho e tempo livre está a ser reequilibrada: nas sociedades ocidentais, a relação entre trabalho e tempo livre não traduz somente o resultado da lei da minimização do tempo livre (até ao limite da perda de eficiência do desempenho laboral), pois, neste preciso contexto, o tempo livre constitui, igualmente, uma variável profundamente necessária para aumentar as vendas dos bens produzidos: os assalariados precisam do tempo livre suficiente, não somente para continuar a trabalhar, recuperando forças, mas, inclusivamente, para gastar os seus salários no mercado. O consumo revela-se uma segunda forma de complementaridade do trabalho, além da recreação.

O que se encontra em causa seria, pois, a apreciação da possibilidade de configuração de um *tempo* utópico, que possibilitaria que todos os indivíduos pudessem ter tempo disponível. Tratar-se-ia, pois, de poder dispor do seu próprio tempo quotidiano e do seu próprio tempo da vida, de poder dividir o seu orçamento de acordo com o tempo para si mesmo – dentro dos limites necessários para assegurar a produção social e independentemente da separação entre tempo de trabalho e tempo livre, de poder desenvolver um tempo próprio e, inclusivamente, um tempo socialmente dividido, dependendo da situação e da fase da vida. Tal regime de *tempo utópico* permitiria a configuração de modos de “tempo-soberano”, de “tempo-autónomo”. A este respeito, o conceito de ócio revela-se adequado para contrariar, enquanto corretivo conceptual, o conceito de trabalho coercivo. O conceito de trabalho poderia, então, ser enriquecido (através da exigência de ócio e de um aumento da soberania sobre o tempo e, portanto, da sua própria autorrealização), precisamente no sentido da emancipação humana. Estamos, com efeito, a usar um conceito de trabalho que está muito distante de qualquer cálculo de utilidade, e que não pode ser medido com base no reconhecimento económico através da remuneração ou do lucro – um conceito de trabalho que não corresponde ao trabalho desenvolvido na sociedade da modernidade tardia, no âmbito da qual a gestão da carência de tempo se exerce sob critérios de eficiência. Neste sentido, no âmbito da sociedade da modernidade tardia, o ócio poderá – deverá – constituir-se como um conceito normativo-crítico de particular importância; e só poderá cumprir-se, enquanto realidade, para além de um trabalho orientado para a eficiência e para um fim racional, inscrito numa lógica económico-social de mobilização e de aceleração.



## | Referências bibliográficas

- Acikgöz, M.: *Die Permanenz der kritischen Theorie*. Münster, 2014.
- Adelung, J.C.: *Die Muße*. In: *Versuch eines vollständigen grammatisch-kritischen Wörterbuches Der Hochdeutschen Mundart*. Leipzig, 1777, vol.3, pp.623-648
- Adorno, T.W. : *Minima Moralia. Gesammelte Schriften*, B.4. Frankfurt a.M, 1980.
- Adorno, T.W.: *Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt a. M., 1951.
- Adorno, T.W.: *Minima Moralia. Reflexões a partir da vida danificada*. Trad. Luiz Bicca. São Paulo, 1992.
- Adorno, T.W.: *Minima Moralia: Reflexões a partir da vida lesada*. Trad. Gabriel Cohn. Rio de Janeiro, 2008.
- Adorno, T.W.: *Negative Dialektik. Gesammelte Schriften*, vol.6. Frankfurt a.M., 1966.
- Adorno, T.W./ Horkheimer, M.: *Dialética do esclarecimento*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro, 1985.
- Agamben, G.: *Bartleby oder die Kontingenz*. Berlin: 1998.
- Agamben, G.: *Das Offene. Der Mensch und das Tier*. Frankfurt a.M., 2002.
- Agamben, G.: *La comunità che viene*. Torino, 2001.
- André, J.-M.: *L'otium dans la vie morale et intellectuelle romaine des origines à l'époque augustéenne*. Paris, 1966.
- Apollonio, U.: *Der Futurismus*. In: Apollonio, U. (ed). *Der Futurismus. Manifest und Dokumente einer künstlerischen Revolution*. 1909-1918. Köln, 1972, pp.9-15

- Aragno, P.: *Futurismus und Faschismus*. Königsstein, 1980.
- Arendt, H.: *Besuch in Deutschland*. Berlin, 1993.
- Arendt, H.: *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*. München, 1981.
- Arendt, H.: *Vom Leben des Geistes. Band 1: Das Denken*. München/Zürich, 1979.
- Aristóteles: *Ética a Nicómaco*. Trad. António de Castro Caeiro. Lisboa, 2009.
- Aristoteles: *Nikomachische Ethik*. Gesamtausgabe, vol.7. Hamburg, 1972.
- Aristóteles: *Política*. Trad. António Campelo Amaral/Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa, 1998.
- Aristoteles: *Politik*. Philosophische Schriften in sechs Bänden, vol.4. Meiner, F. (ed.). Hamburg, 1995.
- Aristoteles: *Werke*. Flashar, H. (ed.). Berlin, 1991.
- Arlt, H.-J.: *Erwerbsarbeit und soziale Existenz. Leitbilder von gestern und Werte für morgen*. Karlsruhe, 2012.
- Arras, J. D.: *Narrative Ethics*. In: Routledge Encyclopedia. London/New York, 1998, pp. 1201-1205.
- Augustinus, A.: *Confessiones*. Flasch, K./Mojsisch, B. (ed.). Stuttgart, 2009 [397-401 AD].
- Bahr, H.-D.: *Fragment über Muße*. Landsberg, 2007.
- Barata, A.: *E Se Parássemos de Sobreviver?* Lisboa, 2018.
- Barz, H.: *Neue Werte – Neue Wünsche. Future Values*. Düsseldorf/Berlin/Regensburg, 2001.
- Baudelaire, C.: *Curiosités esthétiques*. Paris, 1971.
- Bauman, Z.: *Flaneure, Spieler und Touristen. Essays zu postmodernen Lebensformen*. Hamburg, 2007.

- Bauman, Z.: *Freedom*. Milton Keynes, 2003.
- Bauman, Z.: *Liquid Fear*. Cambridge, 2006.
- Bauman, Z.: *Liquid life*. Cambridge, 2005.
- Bauman, Z.: *Liquid Modernity*. Cambridge, 2000.
- Bauman, Z.: *Liquid Times: Living in an Age of Uncertainty*. Cambridge, 2007.
- Baumgarth, C.: *Geschichte des Futurismus*. Reinbek, 1966.
- Beck, U.: *Jenseits von Stand und Klasse*. Göttingen, 1983.
- Beck, U.: *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt a.M., 1986.
- Beck, U./Beck-Gernsheim, E.: *Riskante Chancen*. Opladen, 1990.
- Becker/Kiesel (ed.): *Moderne. Begriff und Phänomen*. Frankfurt a.M., 2013.
- Beer, R./Sievi, Y.: *Subjekt oder Subjektivation?* Wien, 2010.
- Benjamin, W.: „*Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus*“, *Gesammelte Schriften*. Tiedemann, R./Schweppenhäuser, H. (ed.), vol. I/2, Frankfurt a. M., 1974.
- Benjamin, W.: *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*. *Gesammelte Schriften*. Tiedemann, R./Schweppenhäuser, H. (ed.), vol.I, 2, Frankfurt a.M., 1974.
- Benjamin, W.: „*Der Flaneur*“. *Gesammelte Schriften*. Tiedemann, R./Schweppenhäuser, H. (ed.), vol.V, Frankfurt a.M., 1974.
- Benz, E.: *Akzeleration der Zeit*. Mainz, 1977.
- Berger, P.: „*Anwesenheit und Abwesenheit. Raumbezüge sozialen Handelns*“. In: *Berliner Journal für Soziologie* 1 (1995) pp.99–111.

- Berger, P.: *Individualisierung, Statusunsicherheit und Erfahrungsvielfalt*. Opladen, 1996.
- Bergson, H.: *Zeit und Freiheit*. Hamburg, 1994.
- Berman, M.: *All That Is Solid Melts Into Air. The Experience of Modernity*. New York, 1988.
- Blackshaw, T.: *Zygmunt Baumann*. Routledge, London & New York, 2005.
- Bloch, E.: *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt a. M., 1982.
- Blumenberg, H.: *Der Mann vom Mond. Über Ernst Jünger*. Frankfurt a. M., 2007.
- Blumenberg, H.: *Lebenszeit und Weltzeit*. Frankfurt a.M., 1986.
- Boccioni, U. et al.: *Die futuristischen Malerei – Technisches Manifest*. In: Apollonio, U.: *Der Futurismus. Manifest und Dokumente einer künstlerischen Revolution 1909-1918*. Köln, (1972[1910]), pp 40-43.
- Böhnisch, L.: *Sozialpädagogik der Lebensalter*. Weinheim/München, 1997.
- Bohrer, K.-H.: *Die Ästhetik des Schreckens. Die pessimistische Romantik und Ernst Jüngers Frühwerk*. München/Wien, 1978.
- Bollmann, S.: *Warum ein Leben ohne Goethe sinnlos ist*. München, 2016.
- Bolz, N.: *Die Sinngesellschaft*. Berlin, 1997.
- Böschstein-Schäfer, R.: *Arbeit und Muße in der Idylldichtung des 18. Jahrhunderts*, In: Hoffmeister, G. (ed.): *Goethezeit. Studien zur Erkenntnis und Rezeption Goethes und seiner Zeitgenossen. Festschrift für Stuart Atkins*. Bern, 1981, pp.9-30.
- Böschstein-Schäfer, R.: *Idylle*. Stuttgart, 1977.
- Bourdieu, P.: *La distinction. Critique sociale du jugement*. Paris, 1979.
- Breuer, S.: *Kritische Theorie*. Tübingen, 2016.



Bröckling, U.: *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*. Frankfurt a. M., 2007.

Bronner, F.X.: *Neue Fischergedichte und Erzählungen*. Zürich 1794.

Brucker, M.: Novalis. Leipzig, 1992

Brumlik, M.: *Resonanz oder: Das Ende der kritischen Theorie*. In: *Blätter für deutsche und internationale Politik*. Mai 2016. Berlin, 2016.

Brühweiler, H.: *Musse (scholé): ein Beitrag zur Klärung eines ursprünglich pädagogischen Begriffs*. Köln, 1971.

Büchner, G.: *Dantons Tod*. In: Ders.: *Werke und Briefe*. München, 1980.

Burke, P.: *The invention of leisure in early modern Europe*. In: *Past & Present*, 146. (1995) 136-50.

Busch, M.: *Solidarität im beschleunigten Wandel*. Berlin, 2012.

Chiantera-Stutte, P.: *Von der Avantgarde zum Traditionalismus*. Frankfurt a.M., 2002.

Cicero, M.T.: *De officiis*. Nickel, R. (ed.) Düsseldorf, 2008.

Cicero, M.T.: *Rede für P. Sestius [Pro P. Sestio]*. In: *Die politischen Reden*. Fuhrmann, M.(ed.). Vol.2. Darmstadt, 1993, pp.18.

Conze, W.: *Arbeit*. In: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Brunner, O./Conze,W./Koselleck, R. (ed.). Stuttgart, 1972, Vol. 1, pp. 154-215.

Cooke, M.: *Authenticity and Autonomy. Taylor, Habermas and the Politics of Recognition*. In: *Political Theory*, 25, 2 (1997), 258-88.

Crary, J.: *24/7: Late capitalism and the ends of sleep*. London, 2014.

Dahl, J.: *Die Eile hat der Teufel erfunden*. In: *Scheidewege, Jahresschrift für skeptisches Denken*. Jahrgang 19. 1989/90, pp.170-178.

Dahrendorf, R.: *Das Zerschneiden der Ligaturen und die Utopie der Weltbürgergesellschaft*. Frankfurt a.M., 1994.

de Botton, A.: *Freuden und Mühen der Arbeit*. Frankfurt a. M., 2014.

de Montaigne, M.E.: *De la solitude*. In: *Essais*, Rat, M. (ed.). Paris, 1962.

Delling, G.: πλεονέκτης. In: Friedrich, G. (ed.): *Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament*. Stuttgart, 1959, pp. 226-248.

Derrida, J.: *Chōra*. Wien, 1990.

Dewitz, H.-G.: *Briefwechsel zwischen Goethe und Zelter in den Jahren 1799 bis 1832*. München, 1998.

Dilthey, W.: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Gesammelte Schriften*, vol.7. Groethuysen, B. (ed.). Leipzig/Berlin, 1942.

Dischner, G.: *Friedrich Schlegels Lucinde und Materialien zu einer Theorie des Müßiggangs*. Hildesheim, 1980.

Dobler, G./ Riedl, P.P.: „Einleitung“. In: Dobler, G./Riedl, P.P. (ed.). *Muße und Gesellschaft*. Tübingen, 2017, pp.1-17.

Dörre, K., Lessenich, S., Rosa, H.: *Soziologie, Kapitalismus, Kritik*. Frankfurt a.M., 2009.

Ehrenberg, A.: *La fatigue d'être soi: dépression et société*. Paris, 1999.

Eickelpasch, R./Rademacher, C.: *Identität*. Bielefeld, 2004.

Elias, N.: *Über die Zeit*. Frankfurt a.M, 1984.

Felken, D.: *Oswald Spengler*. München, 1988.

Ferraris, M.: *Mobilização Total*. Trad. Alberto Romele / João Rebalde. Lisboa, 2018.

Figal, G.: *Die Räumlichkeit der Muße*. In: Hasebrink, B./ Riedl, P.P. (ed.), *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbesetzungen*. Berlin, 2014, pp.26-33.

Figal, G.: „Krise der Aufklärung – Freiheitsphilosophie und Nihilismus als geschichtliche Voraussetzungen der Moderne“. In: Vietta, S./Kemper, D. (ed.), *Ästhetische Moderne in Europa. Grundzüge und Problemzusammenhänge seit der Romantik*. Tübingen, 1997, pp. 57–69.

Figal, G.: *Muße als Forschungsgegenstand*. In: *Muße. Ein Magazin* 1,1 (2015) pp.18-25.

Figal, G./Hubert, H.W./ Klinkert, T.: „Einleitung“. In: Figal, G./Hubert, H.W./ Klinkert, T. (ed.): *Die Raumzeitlichkeit der Muße*. Tübingen, 2016.

Fiorentino, F.: *Mythographie einer zersplitterten Welt. Ernst Jüngers konservativ-revolutionäre Antwort auf die Moderne*. In: *Prognosen*. Figal, G. e Knapp, G. (ed.), Tübingen, 2001, pp.50-94.

Fludernik, M.: *Muße als soziale Distinktion*. In: Dobler, G./ Riedl, P.P. (ed.): *Muße und Gesellschaft*. Tübingen, 2017, pp.163-177.

Forte, L.: *Lob der Faulheit. Muße und Müßiggang im 19. Jahrhundert*. In: Huber, M./ Feilchenfeldt, K. (ed.): *Bildung und Konfession. Politik, Religion und literarische Identitätsbildung 1850–1918*. Tübingen, 1996, pp.70-89.

Foucault, M.: *Des espaces autres*. In: *Dits et écrits*, Vol. 4: 1954–1988. Defert, D./Ewald, F. (ed.). Paris, 1994, pp.752-62.

Foucault, M.: *Die Gouvernementalität*. In: Bröckling, U., Krasmann, S., Lemke, T. (ed.). *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*. Frankfurt a. M., 2000, pp.41-60.

Frank, K.: *Habsucht (Geiz)*. In: Klauser, T./Dassmann, E. u. a. (ed.): *Reallexikon für Antike und Christentum*. Stuttgart, 1986.

Franzmann, M.: Einleitung. Kulturelle Abwehrformationen gegen die Krise der Arbeitsgesellschaft und ihre Lösung. In: Franzmann, M. (Ed.): *Bedingungsloses Grundeinkommen als Antwort auf die Krise der Arbeitsgesellschaft*. Weilerswist, 2010.

Frick, W.: „*Avantgarde und longue durée. Überlegungen zum Traditionsverbrauch der klassischen Moderne*“. In: Becker/Kiesel (ed.), *Literarische Moderne*. Berlin, 2007, pp. 97–112.

Friedenthal, R.: *Goethe: Sein Leben und seine Zeit*. München, 1982.

Frisby, D.: *Fragmente der Moderne. Georg Simmel - Siegfried Kracauer - Walter Benjamin*. Rheda-Wiedenbrück, 1989.

Frisby, D.: „*Simmel and Leisure*“. In: Rojek, C. (ed.): *Leisure for leisure*. Basingstoke, 1989, pp. 75–91.

Frühsorge, G.: *Die Kunst des Landlebens. Vom Landschloss zum Campingplatz. Eine Kulturgeschichte*. München, 1993.

Frühsorge, G.: *Landleben: Vom Paradies-Bericht zum Natur-Erlebnis. Entwicklungsphasen literarisierter Lebenspraxis*. In: Barner, W. (ed.): *Tradition, Norm, Innovation. Soziales und literarisches Traditionsverhalten in der Frühzeit der deutschen Aufklärung*. München, 1989, pp.165-183.

Fuest, L.: *Poetik des Nicht(s)tuns. Verweigerungsstrategien in der Literatur seit 1800*. Paderborn, 2008.

Fuhrmann, M.: *Cum dignitate otium. Politisches Programm und Staatstheorie bei Cicero*. In: *Gymnasium*, 67 (1960) 481-500.

Füllsack, M.: *Arbeit*. Wien, 2009.

Gadamer, H.-G.: *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Gesammelte Werke*, vol. 1. Tübingen, 1990.

Gadamer, H.-G.: *Kairos. Ein Diskurs über die Gunst des Augenblicks und das weise Maß*. (CD), Penzberg, 1989.

Gamm, G.: *Das metaphorische Selbst*. Tübingen, 1992.

Garber, K.: *Bukolik*. In: Fricke, H./Grubmüller, K. (ed.): *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*. Vol.I. Berlin/New York, 2007, pp.287-291.

Garber, K.: *Der Locus amoenus und der Locus terribilis. Bild und Funktion der Natur in der deutschen Schäfer- und Landlebendichtung des 17. Jahrhunderts.* Köln, 1974.

Garcia, T.: *La vie intense: Une obsession moderne.* Paris, 2016.

Garhammer, M.: *Wie Europäer ihre Zeit nutzen.* Berlin, 1999.

Garve, C.: *Über die Muße.* In: *Ein solches Jahrhundert vergißt sich nicht mehr. Lieblingstexte aus dem 18. Jahrhundert.* München, 2000, pp.234-241.

Gentile, E.: *The Struggle for Modernity: Nationalism, Futurism, and Fascism.* New York, 2003.

Gergen, K.: *Das übersättigte Selbst.* Heidelberg, 1996.

Gerhards, C.: *Apokalypse und Moderne.* Würzburg, 1999.

Gerhardt, V.: *„Der freie Geist und die Muße. Zur Anthropologie der Theorie bei Nietzsche“.* In: Jürgasch, T./Keiling, T. (ed.): *Anthropologie der Theorie.* Tübingen, 2017, pp.225-246.

Gertenbach, L./ Rosa H.: *Kritische Theorie.* Stuttgart, 2009.

Giddens, A.: *The Constitution of Society.* Cambridge, 1984.

Giddens, A.: *Time and social organisation.* Stanford. 1987.

Gimmel, J.: *Konstellationen negativ-utopischen Denkens. Ein Beitrag zu Adornos aporetischem Verfahren.* Freiburg / München, 2015.

Gimmel, J.: *„Zu einer Re-Etablierung des Begriffs der Muße im Spannungsfeld von Theorie und Praxis bei Th. W. Adorno“*, Vortrag beim XIII Deutschen Kongress für Philosophie (DKPhil) 2014. <https://miami.uni-muenster.de/Record/dd46c785-5fe8-41d6-ae15-a1318a28e4da> (consultado em 09.08.2019).

Gimmel, J./Keiling, T.: *Konzepte der Muße.* Tübingen 2016.

Gnoli, A. /Volpi, F.: *Ernst Jünger.* Wien, 2002.

Godfrey, J.: *The Future of Pieper's Hope and History*. In: Schumacher, B. (ed.): *The Cosmopolitan Hermit*. Washington, DC, 2009, pp. 141–170.

Goethe, J.W.: *Briefe*. vol.4. *Briefe der Jahre 1821 -1832*. München, 1988.

Goethe, J.W.: *Brief an G. H. L. Nicolovius*, November 1825. In: *Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche*, vol.10 (37): *Die letzten Jahre. 1823–1828*. Fleig, H. (ed.). Frankfurt a. M., 1993.

Goethe, J.W.: *Faust. Frankfurter Ausgabe*, vol. 7/1. Schöne, A. (ed.) Frankfurt a. M., 2005.

Goethe, J.W.: *Fausto*. Trad. João Barrento. Lisboa, 1999.

Goffman, E.: *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*. Havard, 1974.

Gottsched, J.C.: *Versuch einer Critischen Dichtkunst*, 4. Aufl., Leipzig, 1751 (Darmstadt, 1962).

Gramsci, A.: *A Letter to Leon Trotsky on Futurism*. *Revolutionary History*, 7 (2). 1999.

Gronemeyer, M.: *Das Leben als letzte Gelegenheit*. Darmstadt, 1996.

Gross, P.: *Die Multioptionsgesellschaft*. Frankfurt a.M., 1994.

Gross, P.: *Pop-Soziologie? Zeitdiagnostik in der Multioptionsgesellschaft*. Wien, 2003.

Grün, A.: *Vom Zauber der Muße*. Freiburg, 2008.

Gryphius, A.: *Gedichte. Eine Auswahl*. Elschenbroich, A. (ed.). Estugarda, 1968.

Günzel, S.: *Raumkehren*. In: Günzel, S. (ed.): *Raum. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart/Weimar, 2010, pp. 77–120.

Habermas, J.: *Arquitetura moderna e pós-moderna*. Trad. Carlos Eduardo Jordão Machado. *Novos Estudos CEBRAP*, 18 (1987) 115-124.

Habermas, J.: *A Modernidade: um projeto inacabado?* Trad. Nuno Ferreira Fonseca, 1980. In: *Crítica - Revista do Pensamento Contemporâneo*, 2 (1987), pp.5-23.

- Habermas, J.: *Der Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt a. M., 1985.
- Habermas, J.: „*Die Moderne – ein unvollendetes Projekt*“. In: Habermas, J.: *Kleine philosophische Schriften (I–IV)*. Frankfurt a. M., 1981, pp. 444–464.
- Habermas, J.: *Die Moderne, ein unvollendetes Projekt*. Leipzig, 1994.
- Habermas, J.: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a.M., 1989.
- Habermas, J.: *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main, 1981.
- Habermas, J.: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main, 1984.
- Hadot, P.: *Não Te Esqueças de Viver. Goethe e a Tradição dos Exercícios Espirituais*. Trad. Maria Etelvina Santos. Lisboa, 2019.
- Haker, H.: „*Narrative und moralische Identität*“. In: Mieth, D. (ed.): *Erzählen und Moral: Narrativität im Spannungsfeld von Ethik und Ästhetik*. Tübingen, 2000, pp.37-65.
- Han, B.-C.: *Alles eilt. Wie wir die Zeit erleben*. In: *DIE ZEIT, Sonderheft: „Philosophie“* 25 (2016), pp.30-43.
- Han, B.-C.: *A Sociedade de Transparência*. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa, 2014.
- Han, B.-C.: *A Sociedade do Cansaço*. Trad. Gilda Lopes Encarnação. Lisboa, 2014.
- Han, B.C.: *Müdigkeitsgesellschaft*. Berlin, 2010.
- Han, B.-C.: *O Aroma do tempo*. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa, 2016.
- Han, B.-C.: *Psicopolítica*. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa, 2015.
- Hank, R.: *Arbeit – Die Religion des 20. Jahrhunderts. Auf dem Weg in die Gesellschaft der Selbständigen*. Frankfurt a. M., 1995.
- Hans, H.: „*Schönheit gibt es nur im Kampf*“. Zum Verhältnis von Gewalt und Ästhetik im italienischen Futurismus. Göttingen, 2015.

Häntzschel, G.: *Idylle*. In: *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*, vol.2. Weimar, K./ Fricke, H. (ed.), Berlin, 1997, pp.122-125.

Hartmann, M.: *Im Resonanzhafen bekommt die Welt ein anderes Gesicht*. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. (5. April). Frankfurt, 2016.

Harvey, D.: *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Malden, MA/Oxford, 1990.

Hegel, G.W.F.: *Phänomenologie des Geistes. Werke*, vol.3. Moldenhauer, E./Michel, K.M. (ed.) Frankfurt a. M., 1986.

Hegel, G.W.F.: *Vorlesungen über die Ästhetik. Werke*. B 13. Moldenhauer, E./Michel, K.M. (ed.) Frankfurt a. M., 1986.

Heidegger, M.: *Briefe 1949 – 1975*. Stuttgart, 2008.

Heidegger, M.: *Einführung in die Metaphysik (Sommersemester 1935)*. Jaeger, P. (Ed.) Frankfurt a. M., 1983.

Heidegger, M.: *Nietzsche I. Gesamtausgabe*, vol.6.1. Schillbach, B. (ed.). Frankfurt a. M., 1996.

Heidegger, M.: *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen, 1954.

Heidegger, M.: *Zu Ernst Jünger. Gesamtausgabe*, vol.90. Frankfurt a.M., 2004.

Heine, H.: *Lutetia. Berichte über Politik, Kunst und Volksleben. Sämtliche Schriften*, vol.5. Briegleb, K. (ed.). München, 1975.

Heine, H.: *Lutezia. Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke (Düsseldorfer Ausgabe)*. Windfuhr, M. (ed.), Bd. 14/1. Hamburg, 1990.

Heit, H.: *Heideggers Revolution*. In: *Sezession* (44). Steigra, 2015.

Heller, J.C.: *Masken der Natur. Zur Transformation des Hirtengedichts im 18. Jahrhundert*. Paderborn, 2018.

Henning, C.: *Glück in Arbeit und Muße*. Stuttgart 2011.



- Hennis, W.: *Max Webers Fragestellung*. Tübingen, 1987.
- Herder, J.G.: *Idyll*. In: *Adrastea (Werke, vol.10)*. Arnold, G. (ed.). Frankfurt a. M., 2000.
- Hesse, E.: *Die Achse Avantgarde – Faschismus*. Zürich, 1992.
- Hesse, H.: *Die Kunst des Müßiggangs*. Berlin, 1973.
- Hessel, F.: *Von der schwierigen Kunst spazieren zu gehen*. [1932]. In: *In Ermunterung zum Genuss: Kleine Prosa*. Berlin, 1981, pp.42-59.
- Hinchman, L./Hinchman, S. (ed.): *Memory, Identity, Community. The Idea of Narrative in the Human Sciences*. Albany, 1997.
- Hirschfeld, C.C.L.: *Das Landleben*. Leipzig, 1776.
- Hitzler, R./Honer, A.: *Bastelexistenz*. Frankfurt a.M., 1994.
- Hobbes, T.: *Leviathan*. Fetscher, I. (ed.). Frankfurt a.M., 1966.
- Höffe, O. (ed.): *Aristoteles-Lexikon*. Stuttgart, 2005.
- Holba, A.: *Transformative Leisure. A Philosophy of Communication*. Milwaukee. 2013.
- Honneth A.: *Befreiung aus der Mündigkeit*. Frankfurt a.M. 2003.
- Honneth, A.: *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Frankfurt a. M., 2000.
- Honneth, A.: *Gerechtigkeit und kommunikative Freiheit. Überlegungen im Anschluss an Hegel*. In *Subjektivität und Anerkennung*. Paderborn, 2004.
- Honneth, A.: *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt a. M., 1992.
- Honneth, A.: *Pathologien des Sozialen*. Frankfurt a.M.1994.
- Honneth, A.: *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der kritischen Theorie*. Frankfurt a.M., 2007.

Horkheimer, M.: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. In: *Gesammelte Schriften*, (vol.6) *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Frankfurt a. M., 1991.

Horkheimer, M. / Adorno, T. W.: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt a. M., 1984.

Huber, G.: *Bios theoretikos und bios praktikos bei Aristoteles und Platon*. In: Vickers, B. (ed.), *Arbeit, Muße, Meditation. Betrachtungen zur Vita activa und Vita contemplativa*. Zürich, 1985, pp.21-33.

Iser, W.: *Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie*. Frankfurt a. M., 1993.

Jain, R.: *Access to Leisure: Impact of Forces of Liberalisation, Privatisation and Globalisation on Socially Disadvantaged Groups in India*. In: *World Leisure Journal*, 49,1. (2007), 15-23.

Jameson, F.: „Postmoderne. Zur Logik der Kultur im Spätkapitalismus“. In: Huyssen, A./Scherpe, K.R. (ed.). *Postmoderne. Zeichen eines kulturellen Wandels*. Hamburg, 1986, pp.45-102.

Jaeggi, R.: *Kritik von Lebensformen*. Berlin, 2014.

Jaeggi, R./Wesche, T.(ed): *Was ist Kritik?* Frankfurt a.M., 2009.

Joas, H./Knöbl, W: *Sozialtheorie*. Frankfurt a.M., 2004.

Junge, M.: *Ambivalente Autonomie*. Münster, 2004.

Jünger, E.: *Der Arbeiter, Herrschaft und Gestalt*. Hamburg, 1934.

Jünger, E.: *Die totale Mobilmachung*. In: *Sämtliche Werke*. (Vol.7). Stuttgart, 2002.

Jünger, E.: *Politische Publizistik. 1919 – 1933*. Berggötz, O.(ed.). Stuttgart, 2001.

Jünger, E.: *Sämtliche Werke*. Stuttgart, 1978.

Jünger, E.: *Über die Linie*. Frankfurt a.M., 1950.

Jünger, E.: *Über die Linie*. In: *Sämtliche Werke*. (Vol.7). Stuttgart, 1978 – 1983.

- Jünger, G.F.: *Die Perfektion der Technik*. Frankfurt a. M., 1946.
- Kaiser, G.: *Wandrer und Idylle. Goethe und die Phänomenologie der Natur in der deutschen Dichtung von Geßner bis Gottfried Keller*. Göttingen, 1977.
- Kämpf-Jansen, H.: *Ästhetische Forschung. Wege durch Alltag, Kunst und Wissenschaft. Zu einem innovativen Konzept ästhetischer Bildung*. Köln, 2002.
- Kant, I.: *Eine Vorlesung Kants über Ethik*. Menzer, P. (ed.), Berlin, 1924.
- Kant, I.: „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“. *Werke*, vol.9. Weischedel, W. (ed). Darmstadt, 1983.
- Kant, I.: *Über Pädagogik. Werke*, vol.10. Weischedel, W. (ed). Darmstadt, 1983.
- Keiling, T.: *The pleasure of the non-conceptual. Theory, leisure, and happiness in Blumenberg's anthropology*. In: *SATS. Northern European Journal of Philosophy*, 17 (2016) pp. 81–113.
- Keupp, H.: *Ambivalenzen postmoderner Identität*. Frankfurt a.M., 1994.
- Keupp, H.: *Bildung zwischen Anpassung und Lebenskunst*. Salzburg, 2006.
- Keupp, H.: *Identitäten in der Ambivalenz der postmodernen Gesellschaft*, 2002.  
<http://www.ippmuenchen.de/texte/identitaeten.pdf> [consultado em 15.05.2018]
- Keupp, H./Hohl, J.: *Subjektdiskurse im gesellschaftlichen Wandel. Zur Theorie des Subjekts in der Spätmoderne*. Bielefeld, 2006.
- Kiesel, H.: *Ernst Jünger*. München, 2007.
- Klinkert, T.: *Muße und Erzählen. ein poetologischer Zusammenhang: Vom 'Roman de la Rose' bis zu Jorge Semprún (Otium)*. Tübingen, 2016.
- Kofler, L.: *Zur Kritik bürgerlicher Freiheit*. Hamburg, 2000.
- Komlosy, A.: *Arbeit. Eine globalhistorische Perspektive*. Wien, 2014.
- Koselleck, R.: *Die Verzeitlichung der Utopie*. Frankfurt a. M., 2003.

Koselleck, R.: *Fortschritt und Beschleunigung: Zur Utopie der Aufklärung*. In: *Der Traum der Vernunft. Vom Elend der Aufklärung*. Darmstadt/ Neuwied, 1985, pp. 75–103.

Koselleck, R.: „Gibt es eine Beschleunigung in der Geschichte?“. In: Koselleck, R.: *Zeitschichten. Studien zur Historik*. Frankfurt a. M., 2000, pp. 150–176.

Koslowski, P.: *Der Mythos der Moderne. Die dichterische Philosophie Ernst Jüngers*. München, 1991.

Kraus, W.: „Das narrative Selbst und die Virulenz des Nicht-Erzählten“. In: Joisten, K. (ed.): *Narrative Ethik. Das Gute and das Böse erzählen*. München, 2007, pp.25-43.

Krause, R.: „Dandysme. Zu einem Motiv aus Nietzsches Baudelaire-Exzerpten“. In: Grätz, K./Kaufmann, S. (ed.): *Nietzsche als Dichter. Lyrik – Poetologie – Rezeption*. Berlin, Boston, 2017, pp. 401–420.

Krause, R.: „Dem müßigen Flaneur den angenehmsten Zeitvertreib gewähren“. *Figurationen des Müßiggangs in Heines ‚Briefen aus Berlin‘ und ‚Lutezia‘*. In: Unger, T./Lillge, C./Weyand, B. (ed.). *Arbeit und Müßiggang in der Romantik*. Paderborn, 2017, pp.171–182.

Krebs, A.: *Arbeit und Liebe. Die philosophischen Grundlagen sozialer Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M. 2002.

Kreiswirth, M.: *Trusting the Tale. The Narrativist Turn in the Human Science*. In: *New Literary History*, 23 (1992) 629-657.

Kreuzer, H.: *Die Boheme. Analyse und Dokumentation der intellektuellen Subkultur vom 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart*. Stuttgart, 1971.

Kron, T./Reddig, M.: *Der Zwang zur Moral und die Dimension moralischer Autonomie bei Durkheim*. Wiesbaden. 2003.

Krünitz, J.G. (ed.): *Oeconomische Encyclopädie oder allgemeines System der Land-, Haus- und Staats-Wirthschaft in alphabetischer Ordnung*. vol. 60. Berlin, 1773–1858, pp.318–358.

Lakies, C.: *Challenging the Cultural Imaginary. Pieper on How Life might live*. In: New Blackfriars, 91, 1035 (2010) 499-510.

Lefèvre, E.: *Otium Catullianum und Otium Horatianum*. In: Sigot, E. (ed.). *Otium – Negotium. Beiträge des interdisziplinären Symposions der Sodalitas zum Thema Zeit*. Wien, 2000, 198-213.

Levine, R.: *Eine Landkarte der Zeit. Wie Kulturen mit Zeit umgehen*. München, 1999.

Lexner, M.: *Arbeit, Arbeit*. In: Ders.: *Middle High German Dictionary*. Leipzig 1872, vol.1, pp. 88.

Linder, S.: *The Harried Leisure Class*. New York, 1970.

Lipovetsky, G.: *Le Bonheur paradoxal : essai sur la société d'hyperconsommation*, Paris, 2006.

Lipovetsky, G.: *L'Empire de l'éphémère : la mode et son destin dans les sociétés modernes*. Paris, 1987.

Lipovetsky, G.: *L'Ère du vide*. Paris, 1983.

Lipovetsky, G.: *Les Temps hypermodernes*. Paris, 2004.

Löffler, T.: *Ernst Jüngers organologische Verwindung der Technik auf dem Hintergrund der Biotheorie seines akademischen Lehrers Hans Driesch*. In: *Titan Technik: Ernst und Friedrich Georg Jünger über das technische Zeitalter*. Würzburg, 2000, pp.49-61.

Lormier, D.: *Fiers de notre Histoire*. Paris, 2013.

Lübbe, H.: *Der verkürzte Aufenthalt in der Gegenwart*. In: Kemper, P. (ed.). „Postmoderne“. Frankfurt, 1988, pp.145-164.

Lübbe, H.: *Gegenwartsschrumpfung*. In: Backhaus K./Holger Bonus, H. (ed.). *Die Beschleunigungsfälle oder der Triumph der Schildkröte*. Stuttgart, 1998, pp.263-293.

Lübbe, H.: *Im Zug der Zeit. Verkürzter Aufenthalt in der Gegenwart*. Heidelberg, 1994.

Luhmann, N.: *Wirtschaft als soziales System*. Opladen, 1974.

- Luther, M.: *An den christlichen Adel deutscher Nation*. Stuttgart, 1990 [1520]
- Macpherson, C.B.: *Die politische Theorie des Besitzindividualismus*. Frankfurt a. M., 1967.
- Maier, C.: *Die Entdeckung der Faulheit. Von der Kunst, bei der Arbeit möglichst wenig zu tun*. München, 2005.
- Marcuse, H.: *Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud*. Frankfurt a. M., 1977.
- Marcuse, H.: *Vernunft und Revolution*, Berlin, 1962
- Marinetti, F.T.: *Gründung und Manifest des Futurismus*. In: Apollonio, U. (ed): *Der Futurismus. Manifest und Dokumente einer künstlerischen Revolution. 1909-1918*. Köln, (1972[1909]), pp.30-36.
- Marquard, O.: *Zeitalter der Weltfremdheit? Beitrag zur Analyse der Gegenwart. In Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien*. Stuttgart, 1986, pp.76-97.
- Martin, N.: *Muße*. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. (Vol.6.). Ritter, J./Gründer, K. (ed.). Darmstadt, 1984, p. 257-260.
- Martus, S.: *Ernst Jünger*. Stuttgart, 2001.
- Marx, K.: *Das Kapital*, Stuttgart, 1957.
- Marx, K.: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Die Marx-Engels-Werke*, vol.24. Berlin, 1976.
- Marx, K.: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Die Marx-Engels-Werke*, vol.42, Berlin, 1983.
- Marx, K./Engels, F.: *Manifesto do Partido Comunista*. Ed. Instituto José Luis e Rosa Sunderman, 2003.
- Marx, K.: *Nationalökonomie und Philosophie [1844]*. In: *Die Frühschriften*. Landshut, S. (ed). Stuttgart, 1971.

Marx, K.: *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten. Die Marx-Engels-Werke, vol.40, Berlin, 1983.*

Marx, K./Engels, F.: *Die deutsche Ideologie. [1846]. Die Marx-Engels-Werke, vol.3. Berlin, 1969.*

Mattenklott, G.: *Faulheit. In: Blindgänger. Physiognomische Essais. Frankfurt a. M., 1986.*

Meißner, H.: *Jenseits des autonomen Subjekts. Bielefeld, 2010.*

Merril, R./Bizarro, S./Marcelo, G./Pinto, J.: *Rendimento Básico Incondicional: Uma Defesa da Liberdade. Lisboa, 2009.*

Meyer, A-R.: *Jenseits der Norm. Aspekte der Bohème-Darstellung in der französischen und deutschen Literatur; 1830–1910. Bielefeld, 2001.*

Meyer, M.: *Ernst Jünger. München/Wien, 1990.*

Mix, Y-G.: *Idyllik, Anti-Idyllik, Aufklärung und Selbstaufklärung. Zur ästhetischen und philosophischen Kritik des Arkadien-Topos. In: Birkner, N./Mix, Y.-G. (ed.), Idyllik im Kontext von Antike und Moderne. Tradition und Transformation eines europäischen Topos, Berlin, 2015, pp.206-232.*

Moldaschl, M.: *Das Subjekt als Objekt der Begierde – Die Perspektive der „Subjektivierung von Arbeit“.* Heidelberg, 2002.

Müller, H. (ed.): *Ernst Jünger im 20. Jahrhundert. München, 1995.*

Musil, R.: *Der Mann ohne Eigenschaften. Reinbek, 1970.*

Myerson, G.: *Heidegger, Habermas and the Mobile Phone. Cambridge, 2001.*

Nash, C. (ed.): *Narrative in Culture. The Use of Storytelling in the Sciences, Philosophy, and Literature. London/New York, 1990.*

Nietzsche, F.: *Die fröhliche Wissenschaft. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, vol.3. Colli, G./Montinari, M. (ed.). München, 1988.*

Nietzsche, F.: *Götzendämmerung. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, vol.6. Colli, G./ Montinari, M. (ed.). München, 1988.

Nietzsche, F.: *Menschliches, Allzumenschliches. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, vol.2. Colli, G./ Montinari, M. (ed.). München, 1988.

Nietzsche, F.: *Schopenhauer como educador*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo, 1999.

Nietzsche, F.: *Segunda Consideração Intempestiva*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro, 2003.

Nietzsche, F.: *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida. Segunda consideração intempestiva*. Trad. André Itaparica. São Paulo, 2017.

Nietzsche, F.: *Unzeitgemäße Betrachtungen. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, vol.1. Colli, G./ Montinari, M. (ed.). München, 1988.

Nietzsche, F.: *Zur Genealogie der Moral. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, vol.2. Colli, G./ Montinari, M. (ed.). München, 1988.

Nowotny, H.: *Eigenzeit. Entstehung und Strukturierung eines Zeitgefühls*. Frankfurt a.M., 1995.

Osten, M.: *Zur Modernität eines Klassikers im 21. Jahrhundert*. Frankfurt a. M., 2003.

Pauen, M.: *Autonomie*. München, 2011.

Pereira, P.: *Do sentir e do pensar*. Porto, 2006.

Peters, C.-H-, Schulz, P.: *Resonanzen und Dissonanzen. Hartmut Rosas kritische Theorie in der Diskussion*. Bielefeld, 2017.

Pieper, J.: *Hoffnung und Geschichte. Werke in acht Bänden*, vol.6. Hamburg, 1999.

Pieper, J.: *Leisure, the basis of culture*. London, 1952.

Pieper, J.: *Muße und Kult. Werke in acht Bänden*, vol.6. Hamburg, 1999.

Platão: *Teeteto*. Trad. Adriana Manuela Nogueira. Lisboa, 2008.



Platon: *Theaitetos*. Berlin, 1985.

Polkinghorne, D.E.: *Narrative Psychologie und Geschichtsbewußtsein. Beziehungen und Perspektiven*. In: Jürgen Straub, J. (ed.), *Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein. Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte*. Frankfurt a. M., 1998, pp.12-45.

Post, W.: *Acedia – Das Laster der Trägheit. Zur Geschichte der siebten Todsünde*. Freiburg i. Br., 2011.

Priddat, B.: „*Wozu Geld?*“. In: Schlitte, A./ Denzler, A./ Huditz, F. (ed.): *Geld. Werte und Werte*. Würzburg, 2017, pp.199-209.

Reckwitz, A.: *Das hybride Subjekt*. Göttingen, 2010.

Reiner, H.: *Geiz*. In: Ritter, J. (ed.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel/Stuttgart, 1974, pp.217-219.

Reinhard, W.: *Die frühneuzeitliche Wende. Von der ‚Vita contemplativa‘ zur ‚Vita activa‘*. In: Wulf, C./Jörg Zirfas, J. (ed.). *Muße*. Berlin, 2007, pp.15-25.

Renouard, M.: *L’otium entre politique et rêverie*. In: Fumaroli, M./ Simon, D./Jean-Charles Darmon, J.-C. (Eds.): *L’otium dans la République des lettres*. Paris, 2011, pp.73-89.

Richter, G.: *Die lineare Zeit*. Hamburg, 1991.

Ricœur, P.: *L’identité narrative*. In: *Esprit*, 12 (1988) 295-304.

Ricœur, P.: *Zeit und Erzählung*. München, 1991.

Riedl, P.P.: *Die Kunst der Muße. Über ein Ideal in der Literatur um 1800*. In: *Publications of the English Goethe Society* 80,1 (2011) 19-37.

Ritzer, G./Murphy, J.: *Festigkeit in einer Welt der Flüssigkeit*. Wiesbaden, 2007.

Römer, I.: *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*. Dordrecht, 2010.

Rosa, H.: *Autonomieerwartung und Authentizitätsanspruch. Das Versprechen der Aufklärung und die Orientierungskrise der Gegenwart*. In: Rosa, H.: *Laboratorium Aufklärung*, München, 2010, pp.199-216.

Rosa, H.: *Beschleunigung. Die Veränderungen der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a. M., 2005.

Rosa, H.: *Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*. Frankfurt a.M., 2013.

Rosa, H.: *Bewegung und Beharrung in modernen Gesellschaften. Eine beschleunigungstheoretische Zeitdiagnose*. In: Kodalle, K./ Rosa, H. (ed.). *Rasender Stillstand. Beschleunigung des Wirklichkeitswandels: Konsequenzen und Grenzen*. Würzburg, 2008, pp.3-21.

Rosa, H.: *Dynamisierung und Erstarrung in der modernen Gesellschaft*. Berlin, 2010.

Rosa, H.: *Escalation: the crisis of dynamic stabilization and the prospect of resonance*. In: Dörre, K. (Ed.): *Sociology, capitalism, critique*. London/New York, 2015, pp. 280–305.

Rosa, H.: *Identität und kulturelle Praxis Politische Philosophie nach Charles Taylor*. Frankfurt a.M., New York, 1998.

Rosa, H.: *Resonanz*. Berlin, 2016.

Rosa, H.: *Unverfügbarkeit*. Wien, 2018.

Rosa, H.: *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung*. Frankfurt a. M., 2012.

Rosa, H. et al.: *Appropriation, activation and acceleration. The escalatory logics of capitalist modernity and the crisis of dynamic stabilization*. In: *Theory, Culture and Society*, 34, 2017, pp. 53–74.

Rosa, H./Scheuerman, W.: *High-Speed Society: Social Acceleration, Power, and Modernity*. Pennsylvania University Park, 2009.

Rosa, H./Strecker, D. /Streckmann, A.: *Soziologische Theorien*. Konstanz, 2007.

Rousseau, J.-J.: *Les confessions. Œuvres complètes*. Vol. 1. Gagnebin, B. (ed.). Paris, 1959 [1782–1789].

Rousseau, J.-J.: *Les rêveries du promeneur solitaire. Œuvres complètes*, Vol. 1. Gagnebin, B. (ed.). Paris, 1959 [1776–1778].

Rousseau, J.-J.: *Os Devaneios do Caminhante Solitário*. Trad. Henrique de Barros. Lisboa, 1989.

Russel, B.: *In Praise of Idleness and Other Essays*. London, 2004 [1935].

Russell, B.: *Lob des Müßiggangs*. München, 2002.

Safranski, R.: *Goethe: Kunstwerk des Lebens*. Frankfurt, 2015.

Safranski, R.: *Zeit. Was sie mit uns macht und was wir aus ihr machen*. München, 2015.

Sant'Elia, A.: *Die futuristische Architektur*. In Apollonio, U. (ed.): *Der Futurismus. Manifest und Dokumente einer künstlerischen Revolution 1909-1918*. Köln, (1972[1910]).

Scaliger, J.C.: *Poetices libri septem*. (Faks.-Neudr. d. Ausg. Leipzig von Lyon 1561) Stuttgart, Bad Cannstatt, 1987.

Schäfer, M.J.: *Die Gewalt der Muße. Wechselverhältnisse von Arbeit, Nichtarbeit, Ästhetik*. Zürich/Berlin, 2013.

Schäfer, M.J.: *Müssiggang eines Gottes. Schreibarbeit nach Nietzsche*. In: Karschnia, A./ Kohns, O./ Kreuzer, S./ Spies, C. (ed.): *Zum Zeitvertreib. Strategien – Institutionen – Lektüren – Bilder*. Bielefeld, 2005, pp.175-186.

Scharf, G.: *Zeit und Kapitalismus*. Frankfurt a.M., 1988.

Scheurman, W.: *Social Theory of Speed*. In: *European Journal of Sociology*, 47 (2006) pp. 443-445.

Schiller, F.: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*. Sämtliche Werke, vol.5. Alt P.-A-/ Maier, A./Riedel, W. (ed.). München, 2004.

- Schiller, F.: *Über naive und sentimentalische Dichtung*. Sämtliche Werke, vol.5. Alt P.-A-/ Maier, A./Riedel, W. (ed.). München, 2004.
- Schivelbusch, W.: *Geschichte der Eisenbahnreise. Zur Industrialisierung von Zeit und Raum im 19. Jahrhundert*. München, 1977.
- Schlegel, F.: *Lucinde*. Polheim, K.K. (ed.). Stuttgart, 1963 [1799].
- Schlitte, A.: *Das symbolische Spiel bei Georg Simmel*. In: Kowalewicz, M.H. (ed.): *Spiel. Facetten seiner Ideengeschichte*. Münster, 2013, pp.55-71.
- Schmidt-Bergmann, H.-G.: *Futurismus*. Reinbek, 1993.
- Schlote, A.: *Widerspruch sozialer Zeit*. Opladen, 1996.
- Schneider, H.J.: *Einleitung: Antike und Aufklärung*. Tübingen, 1988.
- Scholem, G.: *Ernst Jünger und Gershom Scholem. Briefwechsel 1975-1981* em Weichelt, M./ Krämer, G. (Ed.), *Sinn und Form* (3/2009). Berlin, 2009.
- Schöll, A.: *Ich glaube, dass ich nicht an Gott glaube*. Frankfurt a.M./ New York, 1995.
- Schopenhauer, A.: *Aphorismen zur Lebensweisheit*. Frankfurt a. M., 1976 [1851].
- Schopenhauer, A.: *Die Kunst, glücklich zu sein*. München, 2018.
- Schroer, M.: „Bringing space back in. Zur Relevanz des Raums als soziologischer Kategorie“. In: Döring, J./Thielmann, T. (ed.), *Das Raumparadigma. Zur Standortbestimmung des Spatial turn*. Bielefeld, 2008, pp. 125–148.
- Schroer, M.: *Individualisierte Gesellschaft*. München, 1997.
- Schroer, M.: *Raum, Zeit und soziale Ordnung*. In: Ernst, P./ Strohmaier, A. (ed.). *Raum. Konzepte in den Künsten, Kultur- und Naturwissenschaften*. Baden Baden, 2013, pp.11-23.
- Schürmann, V.: *Muße*. Bielefeld, 2001.
- Schütz, A./Luckmann, T.: *Strukturen der Lebenswelt*. Konstanz, 2003.

Seeber, H.U.: *Einleitung*. In: Seeber, H.U./ Klussmann, P.G. (ed.): *Idylle und Modernisierung in der europäischen Literatur des 19. Jahrhunderts*. Bonn, 1986, pp.7-12.

Seel, M.: *Rhythmen des Lebens. Kant über erfüllte und leere Zeit*. In: Kersting, W./ Langbehn, C. (ed.): *Kritik der Lebenskunst*. Frankfurt a. M., 2007, pp. 181–200.

Seel, M.: *Versuch über die Form des Glücks*. Frankfurt a. M., 1999.

Sen, A.: *Capability and well-being*. In: Nussbaum, M., Sen, A. (ed): *The quality of life*. Oxford, 1993, pp.30-53.

Sennet, R.: *Handwerk*. Berlin, 2008.

Sennet, R.: *The Corrosion of Character. The Personal Consequences Of Work In the New Capitalism*. New York, 1998.

Shell, S.: *Kant and the limits of autonomy*. Cambridge, 2009.

Sill, O.: *Zerbrochene Spiegel. Studien zur Theorie und Praxis modernen autobiographischen Erzählens*. Berlin/New York, 1991.

Simmel, G.: *Das Abenteuer. Gesamtausgabe*, vol.14. Kramme, R./Rammstedt, O. (ed). Frankfurt a. M., 1996.

Simmel, G.: *Die Bedeutung des Geldes für das Tempo des Lebens.* Frankfurt am Main, 1897.

Simmel, G.: „*Die Großstädte und das Geistesleben*“. *Gesamtausgabe*, vol.7. Frisby, D./Köhnke, K.C. (ed.). Frankfurt a. M., 1989.

Simmel, G.: *Die Mode. Gesamtausgabe*, vol.14. Kramme, R./Rammstedt, O. (ed). Frankfurt a. M., 1996.

Simmel, G.: „*Infelices possidentes!*“, *Gesamtausgabe*, vol.17. Köhnke, K.C (ed.). Frankfurt a. M., 2005.

Simmel, G.: *Lebensanschauung, vier metaphysische Kapitel. Gesamtausgabe*, vol.16. Fitzi, G./ Rammstedt, O. (ed.). Frankfurt a. M., 1999.

- Simmel, G: *Philosophie des Geldes*. Frankfurt am Main, 1900.
- Simmel, G., *Philosophie des Geldes. Gesamtausgabe*, vol.6. Frisby, D./Köhnke, K.C. (ed.). Frankfurt a. M., 1989.
- Simmel, G.: *Soziologie der Geselligkeit. Gesamtausgabe*, vol.12. Kramme, R./Rammstedt, O. (ed). Frankfurt a. M., 1996.
- Simmel, G.: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Gesamtausgabe*, vol.11. von Otthein Rammstedt, O. (ed.). Frankfurt a. M., 2006.
- Simmel, G.: *Soziologische Aesthetik Gesamtausgabe*, vol.5. Frisby, D./Köhnke, K.C. (ed.). Frankfurt a. M., 1989.
- Simmel, G.: *Über soziale Differenzierung*. Leipzig, 1890.
- Simmel, G.: *Ueber Kunstausstellungen Gesamtausgabe*, vol.17. Köhnke, K.C. (ed.). Frankfurt a. M., 2005, pp 242–250.
- Sloterdijk, P.: *A Mobilização Infinita*. Trad. Paulo Osório de Castro. Lisboa, 2002.
- Sloterdijk, P.: *Die schrecklichen Kinder der Neuzeit*. Frankfurt a.M., 2014.
- Sloterdijk, P.: *Eurotaoismus*. Frankfurt a.M., 1989.
- Sloterdijk, P.: *Scheintod im Denken. Von Philosophie und Wissenschaft als Übung*. Berlin, 2010.
- Sloterdijk, P.: *Streß und Freiheit*. Frankfurt a.M., 2011.
- Soeffner, H.-G.: *Muße – Absichtsvolle Absichtslosigkeit*. In: Hasebrink, B./Riedl, P.P. (ed.). *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbesetzungen*. Berlin, 2014, pp.34-53.
- Söffner, J.: *Das Decamerone und sein Rahmen des Unlesbaren*. Heidelberg, 2005.
- Sombart, N.: *Ernst Jünger: Der "Arbeiter". Zur Neuauflage 1964*, In: *Nachdenken über Deutschland. Vom Historismus zur Psychoanalyse*. München, 1987, pp.144.161.

- Sperber, J.: *Karl Marx. Sein Leben und sein Jahrhundert*. München, 2013.
- Strobel-Koop, R.: *Geschichte und Theorie des italienischen Futurismus – Literatur, Kunst und Faschismus*. Saarbrücken, 2008.
- Stüssel, K.: „*Autorschaft und Autobiographik im kultur- und mediengeschichtlichen Wandel*“. In: Breuer, U./Sandberg, B. (ed.): *Grenzen der Identität und der Fiktionalität (Autobiographisches Schreiben in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur, vol.1)*, München, 2006, pp.19-33.
- Taylor, C.: *Resonanz und die Romantik*. In: Peters, C.-H-, Schulz, P.: *Resonanzen und Dissonanzen. Hartmut Rosas kritische Theorie in der Diskussion*. Bielefeld, 2017. pp.249-270.
- Telo, H.: „*The freedom of θεωρία and σχολή in Plato*“. In: Jürgasch, T./ Keiling, T. (ed.): *Anthropologie der Theorie*. Tübingen, 2017, pp. 11–27.
- Theunissen, M.: *Negative Theologie der Zeit*. Frankfurt a. M., 1991.
- Thompson, E.: *Zeit, Arbeitsdisziplin und Industriekapitalismus*. Frankfurt a.M., 1980.
- Tircke, C.: *Mehr! Philosophie des Geldes*. München, 2015.
- Trawny, P.: *Die Autorität des Zeugen. Ernst Jüngers politisches Werk*. Berlin, 2009.
- Turner, B. (ed.): *The Cambridge Dictionary of Sociology*. Cambridge, 2006.
- Tyrell, H.: „*Worum geht es in der Protestantischen Ethik? Ein Versuch zum besseren Verständnis Max Webers!*“. In: *Saeculum*, 41, 2 (1990) 130-177.
- Vanderborght, Y., van Parijs, P.: *Ein Grundeinkommen für alle? Geschichte und Zukunft eines radikalen Vorschlags*. Frankfurt a. M., 2005.
- Varcoe, I./Kilminster, R.: *Zygmunt Baumanns Sozialkritik*. Wiesbaden, 2007.
- Veblen, T.: *The Theory of the leisure class. An economic study of institutions*. New York, 1934.
- Venzke, A.: *Goethe und des Pudels Kern*. Würzburg, 2006.

- Vilares, A.: *O Percurso Ético do Reconhecimento*. Porto, 2017.
- Virilio, P.: „*Das dritte Intervall, Ein kritischer Übergang*“. In: Decker, E./Weibel, P. (ed.), *Vom Verschwinden der Ferne. Telekommunikation und Kunst*. Köln, 1990 pp. 335–346.
- Virilio, P.: *Dromologie : logique de la course*. Paris, 1991.
- Virilio, P.: *Geschwindigkeit und Politik*. Berlin, 1980.
- Virilio, P.: *La vitesse*. Paris, 1991.
- Virilio, P.: *La vitesse de la libération*. Paris, 1995.
- Virilio, P.: *Military Space*. In: Derian, J. D. (ed.), *The Virilio Reader*, Oxford, 1998, pp.22-58.
- Virilio, P.: *Vitesse et Politique : essai de dromologie*. Paris, 1977.
- Vogl, J.: *Kalkül und Leidenschaft. Poetik des ökonomischen Menschen*. München, 2002.
- Vontobel, K.: *Das Arbeitsethos des deutschen Protestantismus. Das Arbeitsethos des deutschen Protestantismus. Von der nachreformatorischen Zeit bis zur Aufklärung*. Bern, 1946.
- Von Trotha, T.: *Das endlose dialektische Gespräch*. In: *Völkischer Beobachter*, Bayern-Ausgabe, 45. (Nr. 296 vom 22. Oktober). München, 1932.
- Wald, B.: *Der "linke Pieper" und das Dritte Reich*. In: Fechttrup, H./ Schulze, F./ Sternberg, T. (ed.): *Wissen und Weisheit. Zwei Symposien zu Ehren von Josef Pieper*, Münster, 2005, pp 38-82.
- Waldenfels, B.: *Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen. Modi leibhaftiger Erfahrung*, Frankfurt a. M., 2009.
- Walter-Busch, E.: *Geschichte der Frankfurter Schule. Kritische Theorie und Politik*. München, 2010.
- Warning, R.: *Heterotopien als Räume ästhetischer Erfahrung*. München, 2009.



Weber, M.: *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Trad. Ana Falcão Bastos e Luís Leitão. Lisboa, 2018.

Weber, M.: *Politik als Beruf*. Berlin, 2010 [1919].

Weber, M.: *Vorbemerkungen*. In: *Die Protestantische Ethik. Eine Aufsatzsammlung*. Winkemann, J. (ed.). Gütersloh, 1991.

Wendorff, R.: *Der Mensch und die Zeit*. Opladen, 1988.

Wils, J-P.: *Resonanz: Im interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa*. Baden-Baden, 2018.

Wölfel, K.: *Spaziergänge*. Zürich, 2009.

Wulf, C. / Zirfas, J. (ed.): *Muße*. Berlin, 2007.

## Errata

<b>Página</b>	<b>Onde se lê</b>	<b>Deve ler-se</b>
Página 20, linha 14	Hartmut Rosa e o trabalho de Sloterdijk	Hartmut Rosa, o trabalho de Sloterdijk
Página 25, linha 11	como um conceito eminentemente crítico	como um conceito crítico
Página 142, linha 29	como experiência de concordância com "a verdadeira essência de si mesmo" e, igualmente, como experiência de "estar de acordo com o sentido do mundo".	como experiência de concordância com "a verdadeira essência de si mesmo" e, igualmente, como experiência de "estar de acordo com o sentido do mundo".
Página 176, linha 22	por uma "de-temporalização"	por uma "de-temporalização" do "tempo cosmológico"
Página 177, linha 18	des-temporalização	"de-temporalização"
Página 180, linha 13	tempo-pode-ser-fazer	tempo-de-poder-fazer
Página 211, linha 22	"de-temporalização"	"negação-do-tempo" ("qualitativo")
Página 211, linha 23	des-temporalização	"negação-do-tempo"
Página 212, linha 3	destemporalização	"negação-do-tempo"
Página 212, linha 7	destemporalização	"negação-do-tempo"
Página 193, nota rodapé	perturbação e vive da qualidade sua diferença. Traduzido com versão grátis do tradutor	perturbação e vive da qualidade da sua diferença.
Página 213, linha 29	O herói da história não é Jean-Jacques Rousseau	O herói da história é Jean-Jacques Rousseau