

Lucas Casagrande

O Poliencantamento do Mundo por meio das Organizações Imediatistas

Porto Alegre

2018

Lucas Casagrande

O Poliencantamento do Mundo por meio das Organizações Imediatistas

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Administração da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Administração na área de Estudos Organizacionais.

Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Escola de Administração
Programa de Pós-Graduação em Administração
Doutorado

Orientador: Prof. Dr. Ariston Azevêdo

Porto Alegre

2018

CIP - Catalogação na Publicação

Casagrande, Lucas
O Poliencantamento do Mundo por meio das
Organizações Imediatistas / Lucas Casagrande. -- 2018.
151 f.
Orientador: Ariston Azevêdo.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio
Grande do Sul, Escola de Administração, Programa de
Pós-Graduação em Administração, Porto Alegre, BR-RS,
2018.

1. Imediatismo. 2. Perspectivismo. 3. Anarco. 4.
Organização Imediatista. 5. Encantamento do mundo. I.
Azevêdo, Ariston, orient. II. Título.

À Marcos e Helena.

Agradecimentos

Esta tese não teria sido possível sem uma rede de apoio de pessoas queridas que, por um lado, deram insumo à imaginação e, por outro, ofereceram suporte emocional mesmo nos momentos mais terríveis.

Foram mais de quatro anos nos quais as experiências me fizeram me sentir agradecido a tantos, os quais destaco agradecimentos:

À banca: Rene Seifert, Fábio Meira, Rogério Faé e João Crubellate.

Agradeço à Carla Bianchini, companheira incansável.

Agradeço ao CNPq pelo apoio.

Aos amigos e parceiros intelectuais, Guilherme Câmara, Felipe Borges, Carlos Oviedo e Nilo Freitas.

Aos amigos companheiros de 329, em especial Guilherme Bucco e Pablo Guedes.

Aos meus pais, Marcos e Helena.

Aos professores pelos aprendizados, ensinamentos e discussões, em especial à Mariana Baldi, Maria Ceci Misoczky, Rafael Flores, Fernando Dias Lopes, Takeyoshi Imasato, Sueli Goulart, Rosimeri Carvalho da Silva, Rogério Faé, Ronaldo Bordin, Paulo Abdala, Daniel Lacerda, João Luiz Becker e Raul Enrique Rojo.

À Christine Schröder, Vanessa Daniel, ao Fausto Piovesan, Rafael Koff e Mateus Waechter – amigos para todas as horas.

Aos colegas Martin Zamorra, Luiza Damboriarena, Igor Medeiros, Carla Netto, Henrique Vieira, Paulo Cerqueira, Caroline Capaverde, Jaqueline Silinske e Bruno Lessa.

Ao Thiago Antunes, incansável no seu zelo com o PPGA.

À Catarina Moreira, Orhie Precious Akponah e Martyn Morton, amigos além-mar.

Aos colegas de representação discente.

Ao Coordenador do PPGA, Walter Nique, promotor da democratização do programa.

Aos companheiros e companheiras de ocupação.

Ao Paulo Capra, brilhante amigo e autor da imagem que ilustra a terceira parte desta tese.

Aos companheiros de tantas outras organizações imediatistas.

Ao Prof. Martin Parker, que me orientou no período de sanduíche em Leicester.

E, especialmente, ao Prof. Ariston que confiou e me outorgou toda liberdade necessária e, mesmo assim, me acompanhou neste longo processo.

*A vida vai, a vida escapa
Os dias marcham ao tédio
Partido de Vermelhos, Partido de Grisalhos
Nossas revoluções são traídas.*

*Trabalho mata, trabalho paga
Tempo é comprado no supermercado
O tempo pago não é retornado
Juventude morre de tempo esgotado.*

*Os olhos, feitos pro amor,
São reflexos do mundo dos objetos.
Sem sonhos e sem realidade
Somos condenados às imagens.*

*Os alvejados, os famintos
vem a nós das profundezas do passado.
Nada mudou, tudo começa
e termina na violência.*

*Que queimem os antros de padres
Os ninhos de mercadores, dos policiais
No vento que dissemina a tempestade
Os dias festivos serão colhidos*

*As armas apontadas pra nós
Contra os chefes serão voltadas
Sem mais líderes, sem Estado
que lucram dessa batalha.*

(canção pré-68 de Raoul Vaneigem em arranjo por Francis Lemonnier)

Resumo

Esta tese tem como problemática a de como se organizar sem sujeitar a própria vontade à ordem. Tal questão teórica se assume pertinente aos Estudos Organizacionais enquanto possibilidade de crítica à Administração gerencialista, mas também a toda ciência das organizações que se fecha no formalismo normativo. Se nega o método na forma ensaística. Critica-se a formulação burocrática do Estado em um primeiro momento, buscando seus críticos anarquistas, tais como Proudhon e Bakunin. Mas estes ainda entendiam o Estado como um ente externo. Aponta-se que tal diagnóstico deriva de um entendimento iluminista. Por isso se recorre à crítica ao essencialismo nos termos de Nietzsche. Sob tal epistemologia, não há verdade que preceda a realidade. Por outro lado, se nega o relativismo pós-moderno. Assim, vislumbra-se um perspectivismo que pressupõe a realidade como derivada da vontade de poder. A verdade é, assim, decorrente de relações de poder. Sob tal pressuposto, se analisa a ocorrência do desencantamento do mundo nos termos de Weber. Esse é compreendido como fruto da racionalização e da perda de sentido. O desencantamento, então, é tomado como a sujeição do indivíduo aos intérpretes da verdade, as autoridades. Historicamente se dá pela formação da religião, com os intérpretes do além mundo (os clérigos), para, com a secularização, consolidar-se no Estado. Tipifica-se tais autoridades enquanto enunciativas e institucionais. Essa formação da autoridade é a base organizativa do mundo moderno desencantado. Isso é, também, a base da mediação da vida, que atribui a entes externos a valoração (seja moral, seja econômica) das relações e das experiências. Dessa forma, se reconceitua o Estado enquanto ente de mediação que se pretende total. Tal ente transforma o indivíduo em ser. O desencantamento é entendido como o processo histórico que transmuta o indivíduo criador em Homo miserabilis que possui necessidades, conceito de Ivan Illich. Como alternativa e contraposição a este projeto se apresenta as Organizações Imediatistas. Trata-se do conceito de Hakim Bey que descreve organizações que não visam sua própria perenidade ou crescimento, mas sim que são meios para exercício da vontade dos indivíduos que as constituem. Tal conceito é descritivo da realidade quando se observa, na realidade, organizações como os encontros, os projetos coletivos horizontalizados e as zonas autônomas temporárias. Ao mesmo tempo, se argumenta que tais organizações existem e que compõem uma máquina de guerra, conceito de Deleuze e Guattari, contra as estruturas hierárquicas. Para isso, devem ser alheias à mediação e evitar a cooptação pela representação total, necessitando serem desapercibidas. Tais organizações não possuem um modelo, sendo plurais, evitando o decalque. Nesta multiplicidade, argumenta-se que se possibilita um poliencantamento do mundo.

Palavras-chave: Imediatismo. Perspectivismo. Anarco. Organização Imediatista. Encantamento do mundo.

Abstract

This thesis has, as question, of how to organize without subjecting the own will to the order. Such a theoretical question is pertinent to the Organizational Studies as a possibility of criticism to the Managerial Administration, but also to all the science of organizations that encloses in the normative formalism. The method is denied in the essay form. The bureaucratic formulation of the State is criticized at first, seeking its anarchist's critics, such as Proudhon and Bakunin. But they still understood the state as an external entity. It is pointed out that such diagnosis derives from an Enlightenment understanding. That is why criticism of essentialism is used in Nietzsche's terms. Under such epistemology, there is no truth that precedes reality. On the other hand, postmodern relativism is denied. Thus, we can see a perspectivism that assumes reality as derived from the will to power. Truth is thus the result of relations of power. Under this assumption, we analyze the occurrence of the disenchantment of the world in Weber's terms. This is understood as the fruit of rationalization and loss of meaning. Disenchantment, then, is taken as the subjection of the individual to the interpreters of truth, the authorities. Historically, it is due to the formation of religion, with the interpreters from the other world (the clerics), in order to consolidate themselves in the State through secularization. Such authorities are typified as enunciative and institutional. This formation of authority is the organizational basis of the modern disenchanted world. This is also the basis for the mediation of life, which attributes to external entities the value (both moral and economic) of relationships and experiences. In this way, the State is reconceptualized as a mediation entity that is intended to be total. Such a being transforms the individual into being. Disenchantment is understood as the historical process that transmutes the creative individual into needs-obsessed *Homo miserabilis*, Ivan Illich's concept. As an alternative and contraposition to this project are presented the Immediatist Organizations. It is the concept of Hakim Bey that describes organizations that do not aim at their own perennial or growth, but rather are means to exercise the will of the individuals that constitute them. Such a concept is descriptive of reality when one actually observes organizations such as meetings, horizontalized collective projects, and temporary autonomous zones. At the same time, it is argued that such organizations exist and make up a war machine, a concept of Deleuze and Guattari, against hierarchical structures. For this, they should be unrelated to mediation and avoid cooptation by total representation, needing to be unseen. Such organizations do not have a model, being plural, avoiding the decal. In this multiplicity, it is argued that a polyenchantment of the world is possible.

keywords: Immediatism. Perspectivism. Anarch. Immediatist Organization. Enchantment of the world.

Lista de ilustrações

Figura 1 – Não à burocracia. Fonte: Cartaz de maio de 68 (MHEREB; CORREA, 2018)	16
Figura 2 – Retorne à Verdade... Fonte: adaptação sobre cartaz de maio de 68. (MHEREB; CORREA, 2018)	68
Figura 3 – Organizações Imediatistas nos vácuos da estrutura social. Fonte: Capra (2008)	98

Lista de abreviaturas e siglas

AIT	<i>Associação Internacional dos Trabalhadores</i>
CCTV	<i>Closed-circuit Television</i>
CMS	<i>Critical Management Studies</i>
CSN	<i>Companhia Siderúrgica Nacional</i>
EO	<i>Estudos Organizacionais</i>
IAC	<i>Instituto de Artes Contemporâneas</i>
IS	<i>Internacional Situacionista</i>
MIBI	<i>Movimento Internacional por uma Bauhaus Imaginista</i>
TAZ	<i>Temporary Autonomous Zone</i>
TGS	<i>Teoria Geral de Sistemas</i>

Sumário

1	APRESENTAÇÃO	12
I	EM DIREÇÃO A UMA TEORIA ANARQUISTA NOS ESTUDOS ORGANIZACIONAIS	17
2	EM DEFESA DA IMAGINAÇÃO	19
	Em contraposição à ciência normal, se vislumbra um esforço teórico ensaístico. Não há método prévio. Inspira-se na metáfora de Hermes.	
2.1	Ciência é Poder	20
2.2	Hermes, o ensaísta	23
3	O PRESSUPOSTO LEVADO A CABO: O QUE É A ORGANIZAÇÃO?	32
	A Administração faz parte de um intento moderno de racionalizar e desencantar o mundo. Tal intento se constitui a partir de uma ausência do questionamento da autoridade, a legitimando. Tal ausência leva a conceitos restritos de organização que refletem uma visão desencantada e autoritária da realidade e a promovem.	
3.1	Dominação e Organizações Formais	47
4	ESTADO E CAPITAL	55
	A propriedade dos meios de produção é a base para constituição da relação de Estado e Capital. Estes são intrinsecamente ligados e formam uma estrutura de dominação. Proudhon e Bakunin são a gênese do pensamento anarquista moderno.	
4.1	Contra o Estado, Contra a Ortodoxia	63
II	POR QUE O ESSENCIALISMO É TÃO PERIGOSO AOS ESTUDOS ORGANIZACIONAIS?	69
5	VONTADE DE PODER, VERDADE E MORAL	71
	Todo ato humano é fruto da vontade de poder. Mesmo o discurso técnico e mesmo o discurso científico são frutos da necessidade humana de se expandir sobre os demais por meio da constituição do que é a verdade. Dessa forma, não há verdade que preceda o poder.	
6	RACIONALIZAÇÃO E DESENCANTAMENTO DO MUNDO: A OBSTRUÇÃO DO DEVR	85
	O desencantamento do mundo se dá pela sua racionalização em oposição ao devir. Cada vez mais, o mundo deixa de ser criação da vontade de poder do indivíduo e a relação se	

inverte: o indivíduo passa a se tornar objeto do mundo.

7 DO AUTORIZAR À AUTORIDADE 92

O desencantamento advém da aceitação de autoridades. A autoridade advém do ato autorizativo, que com as religiões ocidentais se torna uma autoridade enunciativa (aquele que intermedeia deuses e humanos). A ciência e a racionalização progressiva do mundo institucionaliza tais autoridades em organizações formais, possibilitando o último estágio de desencantamento do mundo por meio da autoridade institucional.

III A ORGANIZAÇÃO IMEDIATISTA 99

8 O ANARQUISMO ONTOLÓGICO 101

A visão anarco se afasta da concepção essencialista de verdade e naturalista do homem enquanto ser cooperativo. A suposta ordem natural do mundo é nada mais que uma interpretação. Ao se interpretar que há uma ordem, se proclama a mesma, passando a se impor sobre os demais. Em contraposição a isso há de se considerar que o mundo é inerentemente caótico, sem atribuir conotação moral a este pressuposto.

9 ESTADO, MEDIAÇÃO E IMEDIATISMO 108

O Estado passa a ser entendido não só como a estrutura estatal externa à sociedade, mas como uma totalidade que tudo medeia por meio da representação da verdade. É o Espetáculo. O indivíduo torna-se objeto do Espetáculo sistêmico, onde suas vontades são substituídas por suas necessidades.

9.1 O Homo miserabilis 113

10 A ORGANIZAÇÃO DESAPERCEBIDA 119

Frente à mediação total, ao Espetáculo, a organização imediatista deve estar desapercibida sob pena de cooptação ou destruição.

10.1 A Organização para além do Estado: As Organizações Imediatistas 123

10.2 Experiências Imediatistas 132

11 CONSIDERAÇÕES FINAIS E NOVAS POSSIBILIDADES 135

REFERÊNCIAS 139

1 Apresentação

Esta tese é parte de um esforço teórico de compreender como indivíduos se organizam, acima de tudo, faz parte de um empreendimento de pensar como poderiam se organizar. Para isso, esboço aqui um ensaio que visa refletir sobre como se organizar de forma horizontal, como ser parte de um ente coletivo coordenado sem que para isso se sujeite a este mesmo ou a outros. Recorre-se a ideia de imediatismo – enquanto o que não é mediado e, ao mesmo tempo, o que é imediato.

Digo que é parte de um esforço porque o doutoramento que patrocinou esta tese foi um empreendimento para além do documento que segue. Foram anos de luta coletiva em prol da autonomia discente frente a práticas de subserviência, dominação e exploração. O curso de doutorado foi, de minha parte, uma práxis constante de libertação e de autonomização do pensamento. E, para isso, a despeito de um mar de fiscais da verdade e conformantes do pensamento alheio travestidos de doutos, houve ilhas d’onde a genuína reflexão pôde florescer. Essas ilhas, desapercibidas pela hierarquia, organizações imediatistas para mim, são também objeto desta tese – mas são, mais ainda, inspirações.

A problemática desta tese é de como se organizar sem se sujeitar, sem subsumir a própria vontade na ordem expressa sobre si – seja essa ordem baseada em uma crença no transcendente, na essência da verdade *a priori*, ou nos seus representantes sociais, as autoridades. Para isso, se afastará da concepção de organização burocrática do Estado, entendido como o pilar fundamental da organização formal, em um primeiro momento, buscando seus críticos anarquistas, tais como Proudhon e Bakunin. Após, se demonstrará como algumas limitações de tais críticos podem ser superadas com contribuições perspectivistas como a de Nietzsche. Ao fim, argumenta-se que autores atuais tais como Hakim Bey, ao incorporarem o exposto nas seções anteriores, possibilitam pensar organizações libertárias a partir da ideia de imediatismo.

Apresentarei, em um primeiro momento, a problemática e o meio que usarei para endereçá-la. Ambas são fruto de um interesse pessoal, mas também frutos de uma necessidade circunscrita no seu momento histórico. É por isso que o nome do primeiro capítulo é “Em defesa da imaginação”: frente ao crescimento autoritário e às ameaças que o carregam em seu seio, há de se resistir sim, mas há de se respirar ares menos inebriados pela política que busca no Estado a solução aos problemas sociais. Da mesma forma, o cientificismo objetivista produz um ciclo de soluções objetivas que resolvem velhos problemas e, ao fazê-los, criam novos. Aqui, contraposto a isso, visio emergir da asfixia ansiogênica da política estatal, alheio aos métodos pré-definidos da ciência normal, tomado por uma verve ensaística e buscando atributos divinos em Hermes, antigo deus grego da

comunicação.

No momento subsequente coloco foco na crítica aos pressupostos organizacionais *mainstream*. Tal momento faz-se relevante como antevisão e resposta à qualquer crítica a um deslocamento em relação ao campo de Estudos Organizacionais. É onde estabeleço a contrariedade frente à ideia de organização enquanto sistema técnico ou enquanto meio social de eficiência. Ao fim deste capítulo, pretendo demonstrar que as organizações formais modernas estabelecem sistemas de dominação, de forma que afasto a hipótese de pensar em um argumento calcado nas teorias organizacionais mais usuais.

Frente a isso, recorro à visão anarquista clássica de Proudhon e Bakunin para conceituar Estado, sua relação com o capital e, com base nessa problematização, tratar de buscar soluções. Como veremos, se por um lado tais autores permitem uma crítica radical necessária, por outro podem ser insuficientes em suas proposições. A alienação social não pode ser superada pelo conhecimento, tampouco o Estado ruirá progressivamente pela iluminação da razão dos seres.

Neste ponto esta tese encontrará uma interrupção, a que chamo de Parte 2. Nesta parte irei discutir as questões epistemológicas da tese. Mas não faço isso por capricho: ocorre que os pressupostos epistemológicos criam crenças que possibilitam diferentes tipos de viver e, por conseguinte, organizar. Assim, voltarei meus argumentos contra o essencialismo, doutrina dominante na ciência, sem com isso me alinhar a visão relativista. Advogarei ali por um perspectivismo inspirado em Nietzsche.

Tal perspectivismo permite uma teoria que não aceite a premissa de um ser sujeito a Deus e sua transcendência; às instituições e suas normas; à verdade e sua interpretação moral por parte das autoridades. Essa sujeição do indivíduo ao estabelecido por outrem é, argumento, a base do desencantamento do mundo. O resultante do processo histórico ocidental a que Weber conceitua não é só uma perda de sentido e de paulatina e progressiva racionalização: é também uma delegação da própria vontade à autoridade, ao interpretador do mundo, ao clérigo, ao chefe de Estado, ao cientista, ao intérprete da verdade.

Argumento que a consolidação desses intérpretes do mundo necessita da crença epistêmica da verdade enquanto única. O problema do essencialismo e da crença nesta verdade é que, no entanto, ela não é algo alcançável. Cria-se um oxímoro: há uma verdade única, mas esta não é acessível a todos que, por sua vez, a experienciam de forma distinta entre si. Frente a isto o mundo passa a ser mediado por aquele que mais se aproxima da verdade. Passamos a autorizar alguém a interpretar a realidade. Do ato autorizativo nasce a autoridade enunciativa: é ela quem enuncia a verdade. Esta é a base do que depois, institucionalizado, torna-se a autoridade que entendemos no senso comum: o chefe, o superior hierárquico.

Com este arcabouço (perspectivismo anti-essencialista, desencantamento do mundo

e formação de autoridades) constitui a base de uma revitalização do anarquismo, ilustrado pelo pensamento de Hakim Bey. Mas esta se dá de forma indireta, em especial a partir da década de 1960. Com a influência do pensamento situacionista, do pensamento de Ivan Illich e de Deleuze e Guattari, surge um anarquismo que visualiza não só uma luta contra a dominação e à autoridade, mas uma luta pela libertação das vontades.

Sob tal visão, o anarquismo não é mais só uma corrente prescritiva da realidade, mas também uma descrição teórica do mundo. Trata-se de observar a realidade não em termos de ordem, mas sim na aceitação de que o mundo é caótico. Isto é um pressuposto que se finca como oposto aos ideais de beleza asseada, de sociedade de seguros, de ordem imposta. É o oposto de uma visão burocrática, que tenta dar segurança normativa a uma realidade que nunca oferece garantias ou certezas.

Aqui, argumento que o Estado deixa de ser o ente separado da sociedade que impõe uma ordem e se torna um ente abstrato que medeia a vida. Essa mediação advém da crença essencialista, onde outorgamos às instituições a valoração (seja ética, seja econômica, seja das nossas próprias vontades) de tudo com que nos relacionamos. Deixamos de ser corpos desejantes, deixamos de ser indivíduos únicos, e nos tornamos partes de um sistema social. Substitui-se, historicamente, a vontade, o desejo, pela necessidade. Tornamos-nos o *Homo miserabilis*, seres domesticados por um sistema que nos medeia e que acabamos por introjetá-lo.

O conceito de Estado então se torna relativo à instituição que tudo medeia. É contra isso que a crítica anarco se volta contra. Tal conceito é permeado pelos apontamentos situacionistas de que o Espetáculo¹ medeia e coopta tudo em seu favor. As características deste Espetáculo são incorporadas, então, à ideia de Estado.

Mas esta é a estrutura hierárquica, que tudo medeia, baseado em um discurso essencialista que tenta sempre se impor. Mas se há dominação e cooptação por conta da hierarquia social, há também o devir e a criação que advém dos indivíduos. Mas esse devir se dá de forma pulverizada, descentralizada, num corpo sem órgãos, em uma vida criadora. Não é o apelo institucional, a revisão do Estado, a melhoria da mediação. É a máquina de guerra que opera em pontos que aparecem para logo depois desaparecer. Frente ao Estado enquanto dominação e mediação, argumento que a resistência ocorre nas organizações imediatistas.

Tais organizações se articulam em um rizoma. São desapercibidas pelo Estado – e só podem existir enquanto tais. Na medida em que, dado o tempo, todas organizações tendem a ser cooptadas pelo sistema de representação total, a única fuga é a linha de escape da efemeridade. Mas este não é o único motivo que tais organizações tendem a ser de curta duração: elas também o são porque entre a fragilidade do indivíduo e a da

¹ O conceito de Espetáculo será tratado na terceira parte desta tese.

organização, a segunda é preferível à primeira. A organização não é só um meio para um fim, tal como a revolução ou a produção. A organização é a constituição do próprio fim: é o *locus* da experiência, do exercício da vontade, da libertação das paixões.

Por isso, argumento, a organização que se posta frente ao sistema de representação total é a **organização imediatista**. É aquela que possibilita a vida não mediada, a experiência plena e, ao mesmo tempo, não se prende a uma necessidade de perenidade. Tal organização não advém de uma verdade externa ao indivíduo, não sistematiza a realidade alheia à experiência. Ela não possui um modelo, não produz um decalque: ela é diversa, plural, cada uma distinta da outra, cada qual sujeitada à vontade dos seus participantes (que são únicos). Em seu seio, ela possibilita um novo encantamento – que não é um único modelo, que não é um retorno ao primitivo, mas um perspectivismo múltiplo. É um reencantar polimórfico, é um poliencantamento.

NON

A LA BUREAUCRATIE

Parte I

Em Direção a uma teoria Anarquista nos Estudos Organizacionais

Nesta primeira parte da tese, é construída a problemática. Para isso, em um primeiro momento se questiona o método, a ciência e a escrita. O método ensaístico possibilita com que não se fale pelo outro e que não se considere o outro como tal. Tal método, enquanto texto, se conforma sob uma visão hermética, na qual a experiência e a imaginação, tanto do autor quanto do leitor, se tornam parte da tese. Tal postura, inspirada na ideia de um Hermes enquanto comunicador subjetivo, possibilita uma ética do desaparecimento. Dessa forma não se busca uma tese objetiva, tampouco se busca uma tese que desvele os segredos de organizações libertárias. Não se trata de desnudar práticas libertárias às estruturas de poder, mas sim de suscitar a imaginação contra a hierarquia.

Em um segundo momento se discutirá o que é a organização e o que a mesma pode ser. Se partirá dos clássicos da área de Estudos Organizacionais como ilustrações do autoritarismo. Neles, podemos perceber o intento de consolidar a verdade como essencial nas organizações e a razão econômica como única possibilidade. Assim, a Administração, área em que os Estudos Organizacionais se situam, é fundada sob um projeto moderno hierárquico.

Tal projeto cria e legitima o que se entende modernamente como organização. Assim, se problematiza a questão das organizações formais e a burocracia sob a crítica de Ivan Illich. Com isso, se retomará a crítica de Proudhon e Bakunin ao Estado, à autoridade e ao capital. Ao final, a partir das discussões e vivências de Proudhon e Bakunin, se observa que o problema antiautoritário necessita rever a questão da Verdade sob pena de não se superar o Estado. Tal questão é o elo com a segunda parte desta tese.

2 Em defesa da imaginação

O interesse do pensamento anarquista – a de constituição de organizações sem autoridade – ainda é um objetivo pouco explorado no meio acadêmico de estudos organizacionais. Há várias explicações para isso e duas delas são costumeiramente citadas de pronto: a de que anarquistas são normalmente arredios às instituições formais tal como a Universidade; e de que a própria constituição universitária — que separa o autorizado professoral do não-autorizado expectador — impede, por natureza, essa interlocução ¹.

Em seu manifesto por uma ciência anarquista, Graeber (2011) observa que, embora a academia esteja repleta de teóricos marxistas, o anarquismo ainda parece uma filosofia pouco difundida ². Ademais, quando citado, é comum que seja de forma não admitida e, por vezes, envergonhada. Mesmo nos estudos críticos da administração, há pouca difusão e discussão do pensamento anarquista, ao passo que o marxismo possui uma tradição teórica consolidada na área.

A ideia de se organizar de forma anarquista suscita uma série de preconceitos (sendo o mais comum de que isso é uma contradição em termos), além de uma série de temores (afinal, não há falta de mártires anarquistas). Mas há um fator adicional: ao passo que a teoria marxista foi criada, propriamente, por um doutor, por um acadêmico, o anarquismo sempre foi relacionado mais a uma atitude do que a uma tradição científica. Note, ainda, que as subdivisões marxistas sempre partem de autores (e, muitos deles, chefes de Estado!): Leninismo, Maoísmo, Trotskismo, Gramscianos, etc, ao passo que as disputas anarquistas se referem sempre a distintas práxis: anarcossindicalistas, plataformistas, anarquistas ontológicos, cooperativistas, mutualistas, etc. (GRAEBER, 2011). Assim, é quase paradoxal que, embora as correntes anarquistas se definam precisamente pelas suas práticas ou princípios organizacionais, tais questões são costumeiramente renegadas a um segundo plano justamente na área acadêmica que se propõe a estudar práticas organizativas, os Estudos Organizacionais.

Este suposto paradoxo parece encontrar uma explicação fácil na ideia de que anarquistas querem ações e se rebelam contra teoria. Mas há de se procurar muito até achar um anarquista anti-intelectual. Ao invés de uma ausência de reflexividade teórica,

¹ De fato, parece que poucas instituições sobreviveram tão incólumes durante tantos séculos quanto a Universidade. Sob este aspecto, não causa estranheza considerarmos que uma crítica radical se pense fora de uma instituição conservadora.

² David Graeber está falando de um contexto distinto deste aqui (antropologia anglófona, sobretudo), mas seus apontamentos são surpreendentemente aplicáveis ao contexto dos Estudos Organizacionais brasileiros. Sua comparação com o marxismo é decorrente do fato desta tradição teórica se postar como o *mainstream* crítico. No caso dos Estudos Organizacionais (ou dos estudos críticos), o contexto britânico é uma exceção: o anarquismo lá já é difundido na área, mas sua abrangência parece resistir a atravessar o Mar do Norte.

é possível que a dificuldade acadêmica em relação às práticas anarquistas é de que elas não constituem uma teoria unificada e que não possuem uma ortodoxia — e isso não são falhas, mas sim características intencionais ³.

2.1 Ciência é Poder

Muito da resistência anarquista à Universidade reside na crítica à uma ciência que transforma tudo em espetáculo⁴. Black et al. (2006), em um ataque ao chamado ao academicismo de David Graeber (2011), apontam a impossibilidade do conhecimento objetivo ser utilizado para liberação ou contra a dominação. De fato, parece claro que todo conhecimento sempre pode ser apropriado por aqueles que possuem os meios para fazê-lo. Não causaria estranheza, por exemplo, que uma pesquisa sobre uma organização anarquista fosse apropriada pelos órgãos repressores da mesma. Nada poderia ser pior a uma organização de liberação radical que sua revelação à luz da ciência tradicional.

Tomemos o exemplo do povo de Madagascar que Graeber (2011) pesquisou, os *Tsimihety*: Durante um longo período de tempo, até o século XIX, eles viviam em uma região dominada por uma monarquia local, os *Sakalava*. A relação deles com o reinado era de uma constante fuga do poder, de uma recusa à aceitação do reinado, de forma que sua própria identidade se dava em torno disso. O nome, *Tsimihety*, se referia à ausência de respeito e deferência ao rei — o vocábulo significa literalmente “aqueles que não cortam o cabelo” — uma vez que seus vizinhos, os *Sakalava*, raspavam a cabeça em sinal de luto a cada morte de um monarca. Sob o olhar ocidental, o povo *Tsimihety* seria considerado um povo anarquista, marcado por uma organização social avessa a autoridades, horizontal e igualitária.

O que torna o exemplo interessante é o fato de que a estratégia do povo frente às investidas monárquicas de seus vizinhos se caracterizar a por um constante processo de logro, fraude e fuga. Os *Tsimihety* não confrontavam seus potenciais conquistadores de forma direta, mas nos termos de uma metáfora bélica, o que poderia se chamar de uma tática de guerrilha. Esta, se apresentava sempre como uma cooperação que, na verdade, era falsa. Mais tarde, quando os franceses colonizaram a ilha, os *Tsimihety* se apresentaram como parceiros das novas autoridades, mas tudo que fizeram foi furtar e pilhar o regime colonial, fugindo sempre que o exército francês lhes imporia uma pena. Após furtar materiais e fugir, se apresentavam novamente ao regime colonial sob outros nomes e sob a mesma falsa pretensão de serem aliados e, assim, podiam lograr novamente as forças francesas. Tal povo sobreviveu e, até hoje, possui uma fama fraudulenta, ao passo

³ Se por vezes a falta de uma ortodoxia torna a discussão anarquista pulverizada, por outro há de se sentir contente com a ausência de discussões sobre o que um determinado autor “quis” dizer, ou se derivações teóricas e práticas são fiéis a uma autoridade enunciativa.

⁴ Conceito será discutido na terceira parte da tese.

que o exército francês voltou pra casa.

Caso houvesse etnólogos naquela época vivendo entre os *Tsimihety*, poder-se-ia presumir que, mesmo com a melhor das intenções, seus estudos relevariam aos franceses a estratégia furtiva do povo e, quiçá, até mesmo como identificá-lo. Da mesma forma, torna-se necessário notar que o estudo objetivo, claro e científico das organizações sociais que vivem nos vácuos do poder oferece ao Estado, às corporações e a qualquer aparato repressivo ou cooptativo, uma presa fácil. A ciência é um instrumento de conhecimento aberto e, como tal, um instrumento potencial do Estado.

De fato, mesmo Graeber (2011), advogando uma antropologia anarquista radical, percebe que as possibilidades insurrecionárias devem ser, necessariamente, invisíveis ao poder. A totalidade não é uma questão objetiva e real, mas imaginária. Imaginarmos-nos desatrelados do sistema totalizante do capital é necessário para que alternativas floresçam. No entanto, um resgate histórico feito *a posteriori* dos fatos narrados inspira e reafirma possibilidades de se organizar. É um alimento para imaginação. Desta forma, há uma linha tênue ao se estudar organizações anarquistas: elas não podem ser reveladas e, ao mesmo tempo, a afirmação de suas possibilidades e potências é necessária para sua existência. Mas mesmo superado este problema de uma necessária existência velada, notam Black et al. (2006), a mera separação entre pesquisado e pesquisador torna o primeiro um objeto que se perpetua enquanto tal, reproduzindo uma falsa autenticidade de *status* de objeto científico outorgada pelo pesquisador.

Contra isso, o argumento de Graeber (2011) é de que há uma necessidade de construir um imaginário insurgente. Sob tal pretexto, a pesquisa pode prover um “bem imaginário” necessário para consolidação de consensos contra o poder instituído. Este bem imaginário é necessário em momentos de crise (que não são poucos em uma sociedade capitalista) para consolidação de transformação radical.

Embora tal argumento seja sedutor – de fato, é necessário que haja alternativas imaginadas, mesmo que provisórias ou parciais –, a ideia de estabelecer um Outro, em antítese ou contraste a si mesmo, acaba por criar uma armadilha essencialista: Black et al. (2006) lembram que o Outro é sempre aquele a ser controlado e manipulado – ele é o objeto, o sujeito que foi reificado.

Isso nos leva ao debate que influenciou autores anarquistas correntes como Graeber e Black: o movimento situacionista de Vaneigem (2012) e Debord (1997). Enquanto o segundo percebera que a sociedade capitalista se apropriava de todas experiências (sob forma de espetáculo, ou seja, de representação), trazendo-as para sua totalidade representativa, o primeiro afirmava que a revolução não era um feito facilmente percebido e total, mas justamente aquilo que foge ao notável, que foge da totalidade.⁵

⁵ Este debate será retomado posteriormente. Por ora cabe notar as implicações para o fazer acadêmico.

Tal debate parece apontar a impossibilidade da revolução, satirizada por Black (2006a) como um mero conceito astronômico de girar em torno do próprio eixo para retornar ao ponto inicial. Assim, o que resta é uma espécie de fuga, em forma de vida (em oposição à sobrevivência que é sujeição às condições econômicas). Esta só pode ser realizada na efemeridade situacional constante – porque é esta que altera as estruturas sociais, que altera a totalidade. A revolução não pode tomar forma em um aparato racional, em assembleias de trabalhadores, ou no cientificismo moderno que separa objeto de investigação do sujeito pesquisador ⁶.

Vaneigem (2012) sugere que a separação entre o Eu e o Outro é baseada em um essencialismo sádico (nas palavras de Nietzsche (1984), na “metafísica dos verdugos”). Naturalizamos o sofrimento ao essencializar a condição humana (historicamente, primeiro na transcendência religiosa, depois no naturalismo cientificista) e, assim, aceitamos a autoridade e a hierarquia. A hierarquia só pode se cristalizar em relações de separação do trabalho e de reificação do outro. Dessa forma, note-se, fazer uma ciência que separe objeto a ser estudado do pesquisador só é possível se aceitarmos as premissas hierárquicas. Em oposição a isso, o Eu pesquisador é também o Eu pesquisado – sem essa admissão inicial, qualquer ideia de colocar em xeque o princípio da autoridade e da hierarquia cai por terra de antemão.

Esta superação da separação de papéis fundamentais humanos é a base de uma grande influência anarquista da atualidade: o situacionismo. O termo deriva da ideia de que se deve suplantam os papéis atribuídos socialmente por uma pluralidade de atividades humanas, dando vazão à vontade e à potência. Sob o ponto de vista situacionista, não faz sentido pensar que pessoas possam ser reduzidas a suas atividades produtivas (o artista, o engenheiro, o pesquisador, o professor), mas que elas possam e devam atuar de formas distintas em distintas situações. Assim, o pesquisador é professor que também é artista, mecânico, engenheiro e ativista. Não cabe mais estudar o Outro, mas sim a si mesmo nas situações. Ao cientista, ao acadêmico, nada cabe mais do que despir-se do autoritarismo do especialista (DEBORD, 2011).

De fato, esta relação entre Eu e o Outro é a base de qualquer pensamento autoritário. Sob este aspecto, o velho argumento da efemeridade da organização frente a totalidade do capital só pode ser entendido como uma fuga à aceitação, como um fatalismo prostrado travestido de crítica total. Se, por um lado, não é possível falar da organização anarquista tratando-a como um objeto de estudo objetivo ou positivo, por outro, tratar a representação da totalidade como a impossibilidade de relações libertárias é a pantomima da crítica.

Dessa forma, a solução frente à alienação social não é a educação objetiva. Frente à incapacidade humana de compreender e atuar socialmente, não é possível imaginar que

⁶ Isso não é uma defesa de métodos qualitativos tais como a etnografia. Tais métodos, apesar de alguns manifestos em contrário, não suprimem o cientista que encontra o Outro e o estuda.

uma explicação lógica e objetiva solucione, mas vivências plenas, experiências não-mediadas e a pluralidade situacional podem demonstrar seus potenciais.

A objetividade científica não é, assim, um instrumento de libertação, mas sim um meio do mercado e do Estado para tudo incorporar, que busca tudo cooptar, tudo dominar. A ciência enquanto uma visão iluminista de conhecer objetivamente o Outro e objetificá-lo é um empreendimento de poder.

2.2 Hermes, o ensaísta

O problema filosófico tratado por Nietzsche (2007a) na metáfora da eterna batalha discursiva entre Apolo, deus grego da razão e patrono da modernidade, e Dionísio, deus grego dos excessos hedônicos, omite um terceiro filho de Zeus, o irmão esquecido: Hermes, o deus da magia e da comunicação.

Na atualidade, Hermes é lembrado por uma característica que lhe era muito própria: o hermetismo. A comunicação suprema não é aquela que torna possível a todos tudo entenderem, mas aquela que oculta seu significado, por um lado, e o revela, de outro. Hermes, assim, “é o malandro que leva ao engano, o tremendo que ecoa por meio da palavra quebrada. Hermes é político e embaixador — patrão da inteligência e da criptografia, [...] a interface entre ‘essas outras formas’ e o político” (BEY, 1997).

Hermes era também aquele que traduzia a vontade humana na providência divina – ou seja, era o portador da magia, aquele que proferia aos deuses a vontade humana. Mas mesmo Hermes, enquanto metáfora, não sobrevivera ao produtivismo. Com o advento do Império Romano e a incorporação dos deuses gregos, Hermes foi traduzido (e traído) em Mercúrio. A estátua de Hermes, exposta hoje em dia no Museu Nacional Romano, representando um homem nu em uma pose que denota um eloquente orador, se transforma na imagem de Mercúrio com sandálias aladas e uma bolsa.

Mercúrio não é mais um comunicador hermético, não é mais um portador da magia. Mas ele podia ser, sim, o funcionário do mês dos correios do Império Romano. Era ele que carregava as ordens de Júpiter (que era Zeus traduzido) aos demais. Se, em uma sociedade religiosa, Mercúrio trazia aos humanos a vontade divina, em uma sociedade secular sua função seria trazer ao mundo social as leis naturais.

Era sua benção que possibilitava que as ordens de César viajassem longos percursos do vasto império para encontrar a obediência de centuriões. Ao contrário da subjetividade e da incerteza mágica de Hermes, Mercúrio era objetivo, claro, rápido e racional.

A magia grega fora capturada pelo produtivismo imperial. O outrora deus misterioso tornara-se eficiente e passível de ser substituído por máquinas (um avião cargueiro empata no critério “alado” com Mercúrio, mas leva mais cartas que sua bolsa). Mas mais importante

do que isso: a técnica não pode ser encarada como algo separado dos interesses que a criaram. A bolsa de Mercúrio, que substitui a eloquência de Hermes, é uma ferramenta que possibilita a eficiência da dominação – e não uma eficiência vaga, neutra.

A ciência moderna é um empreendimento que nasce entre Apolo (e sua razão) e Hermes transfigurado em Mercúrio. Juntos, produção de razão e comunicação eficiente possibilitam a criação de um imaginário coletivo produtivista e desencantado. A mensagem objetiva (a imagem, por exemplo) é um atentado à imaginação e, ao mesmo tempo, um instrumento autoritário. Possibilita a ordem, a dominação em detrimento da imaginação. Neste sentido, os movimentos iconoclastas no decurso da história humana podem ser interpretados como um anarquismo incipiente.

Hermes, em oposição a uma razão objetiva, é o mensageiro mágico que revela na subjetividade, não só no espaço da razão. Sua atividade se dá entre Apolo e Dionísio, na intersecção do que é e do que pode ser, do devir e do ser. Seu hermetismo não é só uma comunicação asséptica, mas sim a comunicação construída no próprio processo. Requer a participação da imaginação do interlocutor. Ao contrário da imagem, o hermetismo iconoclasta permite que o receptor faça parte do conteúdo e construa junto o significado – um significado único para cada interlocutor.

Afinal, toda e qualquer representação da realidade é relativa às experiências. O mapa de uma cidade não é a cidade, mesmo que sua escala seja 1:1. E se por acaso um desavisado acredite que o oposto pode ser verdadeiro, tenderia a crer que a cidade não é nada mais do que vias, ruas e avenidas.

Uma tese hermética só pode ser ensaística por necessidade de coerência com suas bases epistemológicas. Mas também o é em contraposição a uma ciência que se apresenta na conformidade modelística. Tudo que não se quer é um apanhado teórico, do que já existe *a priori*, aplicado a um objeto específico, e que nada mais faria do que reforçar o esboço teórico inicial. Contrapor a uma ciência instrumental da autoridade é se fazer avesso a uma atividade recursiva e tautológica. Esta nada mais faz do que reforçar a teoria pela própria escolha e interpretação do objeto.

Entendo ensaio aqui nos termos de Meneghetti (2011, p.321): “um vir-a-ser constituído pela interação da subjetividade com a objetividade dos envolvidos”. Não se trata de supor uma pretensa objetividade da representação da realidade: suponho que a mesma não possa existir. Ao atribuímos uma objetividade à realidade, estamos, na verdade, atribuindo nossa própria subjetividade e advogando em prol dela, sob a suposição de que é objetiva. É o que Cooper (1976) chama de enquadramento: atribuímos objetividade a uma

realidade complexa, tal como geômatras pitagóricos⁷ atribuem proporções áureas⁸ a tudo, inclusive a fotografias. O ensaio é uma forma objetiva que possibilita o reconhecimento dessa subjetividade. Essa tese visa a eloquência de Hermes, não a logística eficiente de informações de Mercúrio.

A tese ensaística se constrói em torno dos argumentos e seus méritos, objetiva a reflexão e o argumento teórico, e não à metodologia e sua conformidade. Não se quer criar um modelo reprodutível ou uma receita prescritiva da realidade. Ademais, a tese ensaística abre espaço à contraposição à ciência normal⁹, afastando-se da busca pelos fenômenos como resultantes de uma essência. Dada a defesa do devir, da verdade que não existe de antemão e a uma negação da ciência normal, a tese ensaística oferece a opção mais adequada. Adorno (1986) já denunciava, em sua defesa do ensaio teórico, que a corporação acadêmica só acabava por permitir aquilo que se vestisse como permanente, como lei universal. Nietzsche (1967) ironizava essa prática, que acabou se tornando o cerne da ciência moderna, como a tendência de **mumificação** da realidade: tentar obter aquilo que é recorrente, rotineiro e imutável de uma realidade que é, em suma, um grande e complexo processo em constante mutação. Pior ainda, ao privilegiarmos o que é recorrente, acabamos por reforçar isso na realidade, tornando a realidade paulatinamente mais imutável. Ao descrevermos a realidade, a profetizamos. E ao profetizá-la, a realizamos.

Ora, se o objetivo do empreendimento é a defesa da imaginação, é o escape da hierarquia, o alheio à autoridade, não se pode buscar a conformidade. Não se pode querer que centuriões sejam eficientes no decalque de mundo de César. A tese, por meio do ensaio, é Hermes que se nega a ser capturado pelo espetáculo, que se nega a fazer parte da representação do total.

Aqui, não cabe a busca pelas leis universais. Não se visa a razão do mundo de Apolo que gera o torpor do desencanto do mundo. Contra a naturalização de leis naturais, contra a aceitação do mundo tal qual, o que interessa é dispor a vontade no mundo – e não explicar como a vontade do mundo se dispõe no indivíduo. Tampouco cabe a descrição

⁷ Embora Pitágoras e seus asseclas tenham sido muito importantes para o desenvolvimento da matemática e mais especificamente da geometria, a Escola Pitagórica introduziu um elemento religioso até então novo no que podemos considerar como sociedade ocidental. Tratava-se da crença mística de que toda realidade poderia ser explicada objetivamente por meio de números, antecipando em muito o cientificismo moderno e sua crença objetivista.

⁸ A própria ideia de que as proporcionalidades de Fibonacci explicam a vida e até mesmo o Universo é fruto de uma crença moderna objetivista. Atribuir alguns usos de Fibonacci naturais, somados a algumas coincidências e subsumir que isso explica tudo é um discurso facilmente observado como falacioso. No entanto, as crenças por trás desse discurso são as mesmas de quando se atribui leis sociológicas e objetividade modelística à realidade.

⁹ Ciência normal aqui é entendido nos termos Kuhn (2011), na qual o paradigma dominante da ciência contém procedimentos que devem ser atendidos pelos seus praticantes para comprovação e verificação dos fenômenos, tais como um conjunto de métodos. Os paradigmas também contém em si objetivos e problemáticas entendidas como legítimas e relevantes, de forma que a ciência normal também normatiza o que é válido cientificamente. Note-se que, curiosamente, o próprio livro que deu origem ao conceito de “ciência normal”, aqui utilizado, é ele mesmo um ensaio.

minuciosa de uma estrutura do mundo, nem de um modelo que possa ser replicável. A busca neste trabalho é justamente o oposto: do que foge, do que não se curva às pretensas leis sociológicas, do que tangencia a racionalização progressiva do mundo. De fato, como Meneghetti (2011) e Adorno (1986) afirmam, o ensaio como produção acadêmica evoca uma liberdade de produção intelectual. Tal liberdade não pode ser tolhida por meio de âmbitos de competência pré-definidos: afinal, se o ensaio é uma busca errante e que se pretende criativa pelo inusitado, pelo novo e pelo devir, delimitar sua área de atuação é uma maneira perniciosa de lhe impossibilitar.

A tese ensaística, assim, se contrapõe, no limite, ou se esquiva, no mínimo, de ser parte de uma ciência normal, de ser fruto de uma área pré-determinada e um conjunto de métodos pré-estipulados. Foge à ideia de criação de hipóteses, teste e comprovação. O ensaio possibilita um transitar entre diferentes campos teóricos. Se “a verdade” fosse, de fato, o objetivo finalístico daquilo que se intitula ciência, então qual o sentido da separação desses campos? Se qualquer questão levada a seu último mérito sairia do próprio escopo delimitativo do campo, então qualquer ideia de verdade se restringe e, por consequência, se impossibilita. O ensaio possibilita uma reflexão mais aprofundada, sem que se torture a realidade até que a mesma diga o que se quer ouvir. Não se trata de torturar a natureza para que esta revele seus segredos, tal como Bacon teria¹⁰ prescrito em sua defesa do método científico. Ocorre que nós somos parte integrante do que estudamos e, mesmo que as práticas masoquistas e verdugas sejam aceitas no ofício acadêmico, torturar a nós mesmos é, na melhor das hipóteses, anódino.

A ciência normal parece estabelecer um rito de escrita que desprovém de qualquer sentido a forma e a palavra. Estas se tornam secundárias à suposta verdade, somente um meio insípido para seu alcance. Aparentemente, quanto mais insosso, melhor. Quanto menos autoral, mais genérico, mais científico. Afinal, a tese, sob este olhar, nada mais seria do que um apanhado de papéis na bolsa de Mercúrio. Mas se há aqui de se contrapor à autoridade, há de se contrapor também à sua forma também. A eficiência de comando é, também, a eficiência da ciência social. Não à toa que a matemática, enquanto linguagem, parece se estabelecer como forma suprema da ciência normal. Em Adorno (1986, p.19), “para o instinto do purismo científico, qualquer impulso expressivo presente na exposição ameaça uma objetividade que supostamente afloraria após a eliminação do sujeito”, se constituindo em um profundo e danoso dogma. A tese ensaística ainda hoje parece ter pouca aceitação, a despeito de ser a forma de escolha de tantos respeitados teóricos, tais como Nietzsche (1984) e Simmel (1979)¹¹.

¹⁰ Há um debate sobre se Francis Bacon teria, de fato, dito isso. Embora seja provável que o mesmo nunca tenha dito, a presente referência se faz não ao autor, mas sim a uma ideia científica bastante difundida.

¹¹ O segundo tornou-se, inclusive, um detratado de Durkheim, por conta de seu suposto diletantismo, ou seja, sua expressão ensaística alheia aos métodos padronizados.

Para Adorno (1986, p.27), “o ensaio [...] não quer procurar o eterno no transitório, nem destilá-lo a partir deste, mas sim eternizar o transitório”. Tudo que pode ser objeto social é, em última análise, objeto histórico, porque só existiu tal qual naquele momento. A ideia da criação de uma hipótese para generalização daquilo que é observado no específico, para posterior comprovação ou falseamento, decorrência do pensamento cientificista, é aqui refutada. Não se busca o generalizável ou as regras comuns ao mundo, pois tal só pode existir nas ciências sociais no momento em que ignoramos tudo que ali não se enquadra e salientamos tudo que faz sentido em nosso modelo. Formamos um modelo por meio de meias verdades, ao trazer à tona o que queremos, excluindo o que não queremos e transformando em fundo o que pode ser principal (COOPER, 2015).¹²

O ensaio é, sim, um empreendimento sujo, maltrapilho, bagunçado, caótico (MENEGETTI, 2011). Afinal de contas, o ensaio não parte de uma separação do mundo prático da teoria, mas assume como axioma que o experienciado, o vivido, é sobre o que se reflete. Assim, não cabe discutir se há conformidade ao pensamento de um autor, evitando atribuir um status de autoridade enunciativa intocável; mas sim se o pensamento se dispõe na realidade (ou, ainda, se pode se dispor).

Ninguém há de crer que as melhores reflexões nascem em uma sala asséptica com o acadêmico sentado a pensar em seus afazeres de forma metódica. Tampouco que tais ideias necessariamente brotam de salas coloridas, com pufes múltiplos, com *coworkers* sorridentes que distribuem confeitos e refrigerantes. Como lembra Nietzsche (1984), só é possível pensar caminhando, vivendo – do contrário, nada além de niilismo pode prosperar. O bom pensamento nos atordoa nos momentos mais impróprios. A contradição aparece nas vivências mais explícitas. É o oposto dos ideais de ordem, de beleza aseada, de uma ciência pautada por valores cristalizados por toda eternidade. Essa ciência, tão bem exemplificada por figuras como Durkheim, é um braço discursivo de uma cultura repressiva. Nos termos de Nietzsche (1984), é a mumificação da realidade: se enaltece aquilo que se identifica, não raro enganosamente, como comum nos diferentes tempos e se supõe que isso equivale a uma essência.

Tal essência é, socialmente, nada mais do que um poder tão bem enraizado que se passa por natural, constituindo não só o que se chama de uma falácia de apelo à natureza, mas também o erro de supor que (a) existe uma essência e que (b) esta é passível de ser descoberta. Um exemplo recorrente dessa mumificação é o pressuposto estatal: supor que o ser humano só pode existir coletivamente se mediado¹³ por um Estado, por um

¹² Muito embora, conforme Nietzsche (2007b, p.64) salienta, “todo conhecimento surge por meio de separação, delimitação e abreviação; não há conhecimento absoluto de uma totalidade!”, de forma que não devemos tomar o todo pela parte, é mister assumir “lutar por uma verdade é algo totalmente distinto de lutar pela verdade”(NIETZSCHE, 2007b, p.62).

¹³ Mediação aqui **não** é relativo ao ato de conciliar duas ou mais pessoas ou indivíduos. Trata-se da mediação entre a experiência e o indivíduo, ou seja, de todo aparato que se interpõe entre a realidade e nossa percepção (BEY, 2014a).

poder institucionalizado enquanto uma série de regras, mesmo que não escritas, bem como um aparato repressivo que siga tais regras. A visão de sociedade enquanto partes bem delimitadas, tal como expressa por Durkheim (1977), acaba por corroborar um discurso de manutenção de regras sociais e de uma dominação. Dito de outro modo, o disseminado pressuposto científico de uma essência, nas ciências sociais, faz crer que existe algo no nosso modo de viver social que é assim porque o deve e, dessa forma, não deve ser alterado. É um discurso, voluntário ou não, advertido ou não, de proteção do *status quo*.

Se Hermes, na metáfora aqui empregada, é aquele que leva ao mundo a vontade humana de forma enigmática, Mercúrio é aquele que traz de Júpiter as ordens do mundo natural. Mercúrio é aquele que revela a essência a qual não se pode fugir – a vontade de Deus depois transmutada em leis naturais. Uma ciência que se pretenda radical só pode ser enunciada em oposição a um naturalismo, no hermetismo mágico ensaístico. Trata-se da disposição da vontade no ato de pesquisar — e não da disposição das leis naturais na razão do pesquisador.

Nesse sentido, não se advoga aqui por métodos qualitativos, por etnografias, entrevistas em profundidade, observações participantes, etc. Se uma ciência radical¹⁴ deve subsumir a separação entre pesquisador e mundo (negando a composição de seres reificados em forma de outros), a reforma qualitativa com que a ciência se deparou nas últimas décadas é só uma captura, por parte da ciência normal, do pensamento radical. A organização alternativa é tratada como um conjunto de informações a ser explorado e, ao final, pode-se ironicamente fazer a pergunta: “Quais políticas públicas tais organizações demandam?”. Sob a negativa do Estado, uma corporação pode então se questionar sobre a possibilidade de patrocinar tais belas formas de se organizar e adicioná-las ao seu endomarketing e sua propaganda televisiva. No final, a organização alternativa, sob o inquérito reificador de uma ciência supostamente crítica e qualitativa, é ofertada às estruturas de poder. A ciência qualitativa pode, ao final, ser nada mais que um braço da representação total que apropria o outro em proveito do espetáculo.

Conforme será discutido mais adiante, parte integrante do problema desta tese é a configuração social estanque formada por um projeto moderno amparado na objetivação, racionalização, desmagificação e perda de sentido: o **desencantamento do mundo**. Uma faceta disso é o que Adorno (1986) aponta como separação entre arte e ciência. A consciência da totalidade da criação artística e da criação técnica, como algo uno, só poderia se dar, para ele, por meio da mediação intelectual. Esta, por sua vez, só pode ocorrer alheia aos ramos, setores, campos e seus métodos. Neste sentido, se há um método empregado aqui, este é a ausência de método que antecede o esforço intelectual.

Desta forma, a problemática desta tese é de como se organizar sem

¹⁴ Utiliza-se a ideia de uma “ciência radical” enquanto o ato acadêmico de refletir e tentar promover a transformação social no sentido da libertação humana de seus algozes e de suas autoridades.

subsumir a própria vontade à ordem expressada sobre si – seja essa ordem baseada em uma crença no transcendente, na essência da verdade *a priori*, ou nos seus representantes sociais, as autoridades. Para isso se afastará da concepção de organização burocrática em um primeiro momento, buscando seus críticos anarquistas, tais como Proudhon e Bakunin. Após, se demonstrará como algumas limitações de tais críticos podem ser superadas com contribuições anti-essencialistas como a de Nietzsche. Ao fim, argumenta-se que autores atuais tais como Hakim Bey, ao incorporarem a crítica anarquista aliada ao anti-essencialismo, possibilitam pensar organizações libertárias por meio da ideia de imediatismo.

Feyerabend (2011) demonstra que, mesmo grandes descobertas das ciências naturais, como as que Galileu¹⁵ protagonizou, foram alheias a um método pré-definido. Conforme o autor, o que se tem por ciência (que nada mais é que produção de conhecimento) é um “empreendimento essencialmente anárquico: o anarquismo teórico é mais humanitário e mais apto a estimular o progresso do que suas alternativas que apregoam lei e ordem” (FEYERABEND, 2011, p.31). A realidade é complexa demais para ser transformada em um modelo, em um decalque. E, quando isso ocorre, a finalidade é a de captura do total, de sujeição do outro.

Se simplifica a “ciência” pela simplificação de seus participantes: primeiro, define-se um campo de pesquisa. Esse campo é separado do restante da história e recebe uma “lógica” própria. Um treinamento completo em tal “lógica” condiciona então aqueles que trabalharam nesse campo; torna suas ações mais uniformes e também congela grande porções do processo histórico. Fatos “estáveis” surgem e mantêm-se a despeito das vicissitudes da história. Uma parte essencial do treinamento que faz que tais fatos apareçam consiste na tentativa de inibir intuições que possam fazer que fronteiras se tornem indistintas. A religião de uma pessoa, por exemplo, ou sua metafísica, ou seu senso de humor (seu senso de humor natural, não aquele tipo endógeno e sempre um tanto desagradável de jocosidade que encontramos em profissões especializadas) não podem ter a menor ligação com sua atividade científica. Sua imaginação é restringida, e até sua linguagem deixa de ser sua própria. Isso se reflete na natureza dos “fatos” científicos, experienciados como independentes de opinião, crença e formação cultural (FEYERABEND, 2011, 33-34).

Salienta-se que o campo de conhecimento não é entendido como pré-definido. Este trabalho poderia estar inserido no campo da administração, ou no campo dos estudos organizacionais ou, ainda, no campo dos estudos críticos da administração. Mas qualquer um desses está em constante mudança. A administração, por exemplo, é restrita a um entendimento dentro de uma lógica de hierarquia e autoridade, que é passível de questionamento e que, uma vez que se deslegitime a crença na hierarquia, perde qualquer

¹⁵ A questão não é, de forma alguma, restrita a Galileu. Outra figura mítica do suposto “método científico”, Giordano Bruno, advogava em prol da arte e da ciência conjuntamente (BRUNO, 2012). Bruno foi queimado pela inquisição católica, mas seu pensamento até hoje é deturpado na defesa do método, como no seriado Cosmos.

sentido. De certa forma, a administração parte de um dogma: a fé de que a autoridade e a hierarquia são legítimas. Autoridade, como nos lembra Ricoeur (2008), parte do ato de autorizar alguém a agir em seu nome (por isso ‘autoridade’, que advém de ‘autorizar’). Em Weber (1999), a dominação, fenômeno em que a autoridade se circunscreve, só pode existir por meio de sua legitimação, ou seja, a crença de que aquilo é legítimo, é correto ou é desejável. Se administração parte de uma ideia de administrar outrem, tal campo só pode ser entendido como um pressuposto dogmático — o dogma legitimador da dominação. Em última análise, qualquer campo possui pressupostos que são tão passíveis de questionamento e desconstrução que torna o campo, como um todo, passível de redefinição.

O mundo¹⁶ é, na verdade, mais caótico e complexo do que tendemos a descrevê-lo. No momento em que falamos das constelações no céu, não estamos descrevendo a realidade propriamente, mas o que proclamamos ser a realidade. É particularmente curioso que mesmo o conceito de firmamento (que é o que de mais fixo existiria) seja referente a uma gama de estrelas explodindo, se mutando e se deslocando a velocidades inimagináveis — a tal ponto que o que vemos é tão diferente da realidade que pode sequer existir mais. As estrelas estão tão longínquas que o tempo de sua luz chegar até nós pode ser suficiente para sua existência cessar. O que vemos são nada mais que fantasmas de outrora.

De fato, a inquietação incipiente que moveu a construção desta tese é relativa à aceitação de autoridade e consequente constituição de hierarquias organizacionais (e sociais). O ato autorizativo, base da autoridade e do problema referido, é um ato que visa questões objetivas¹⁷. A eficiência, por conseguinte, não é uma questão neutra, mas é a faceta desejável da autoridade. Da mesma forma, o texto objetivo é autorizativo de quem o proferiu inicialmente. Por isso o ensaio não é só um meio possível e, sim, o meio apropriado.

Este ensaio também é um esforço hermético. Afinal, o desencantamento do mundo é derivado do processo de criação de autoridades e hierarquias. Na ânsia pelo eficiente, se submete a si mesmo a uma suposta verdade prévia. Mercúrio, enquanto mensageiro dessa verdade, é a metáfora da comunicação (científica e racional) de tal verdade. Em oposição a isso, o hermetismo ensaístico permite o exercício da imaginação. O mundo, a totalidade social, é percebido e experienciado. E se assim o é, cabe a nós, tal como a Hermes, lograr os espíritos da autoridade, os deuses do capital, os cetros do poder.

O objeto potencial¹⁸ aqui advogado, no caso a organização sem autoridades, por vezes denominada de insurrecionária, revolucionária ou convival, só pode existir nos espaços vagos da dominação, nas rachaduras das estruturas de poder. Como tal, só pode

¹⁶ Entendo **mundo** como a totalidade, como o todo que nos contém. Como este todo é percebido, o mundo é um conceito subsidiário da visão de mundo, ou de uma cosmovisão.

¹⁷ Isso será discutido mais a frente.

¹⁸ Potencial aqui diz respeito ao reino das possibilidades. É o objeto hermético fruto da imaginação e da experiência.

ser experienciado, jamais descrito em nome de outrem — por isso hermético. A organização libertária só pode existir se estiver **desapercebida**¹⁹. Trata-se da ideia de entender o “objeto” não como o outro, mas como um sujeito, como parte integrante do Eu. Por isso não é invisível, como Smith et al. (2015) argumentam como estratégia de tais organizações, mas desapercebido, como Bey (1997) argumenta baseada numa ideia deleuziana de não ser percebido. Por isso, Hermes é quem nos acude em prol de uma postura, ao mesmo tempo, ética, com o que é estudado, e coerente, com o que é proposto. **O ensaio hermético é ao mesmo tempo uma postura iconoclasta e uma defesa da imaginação.**

¹⁹ O uso da palavra “desapercebido” se dá como tradução do termo “unseen” de Bey (1997).

3 O Pressuposto levado a cabo: o que é a organização?

Todo conceito bem delineado é um preconceito contra as possibilidades do vir-a-ser (NIETZSCHE, 2007b). Tal problema se faz presente, em especial, quando vamos para além da discussão e do estudo das organizações formais. Como poderíamos separar organizações daquilo que não o é? Tal questão é respondida frequentemente com a ideia de que se não produz bens (tangíveis ou intangíveis) e não é formal, não é organização. Mas como é possível que um grupo de pessoas reunidas não produza nada? O que diferencia um grupo de amigos tocando instrumentos musicais de uma banda fazendo uma *turnê* bem remunerada? O que diferencia um churrasco de amigos de uma churrascaria? Ora, todos os exemplos requerem um processo organizativo. Todos os exemplos, também, produzem (experiência, serviços, etc, ou seja, bens intangíveis). Se há uma busca por um novo encantamento do mundo, há de se considerar que a produção não pode ser somente aquilo que é repetido, massificado, em linha. A produção, enquanto propriedade de uma organização, deve ser entendida enquanto *poiesis*, enquanto a capacidade de produzir criativamente.

A diferença estaria na duração? Se sim, caímos na arbitrariedade de delimitarmos um tempo mínimo para considerarmos uma organização — porque seriam dois dias e não dois meses ou duas horas? Da mesma forma aqui podemos rever pressupostos usuais, sejam do senso comum ou acadêmicos, assumidos acriticamente: provavelmente organizações de curta duração tem um potencial de criação proporcional maior do que duradouras organizações.

Curiosamente, é costumeiro no pensamento acrítico que organizações começam a ser entendidas como tais uma vez que uma autoridade se forme, mesmo que sem qualquer norma escrita. Mas se voltando contra o que se toma por dado, o que se toma por óbvio, só se pode entender a organização e o organizar uma vez que se questione a autoridade como elemento necessário à organização. Afinal, autoridade pressupõe dominação — e dominar impede o próprio processo de se organizar. Esse entendimento parece-me raro, mesmo nos estudos críticos de Estudos Organizacionais. A autoridade é entendida como pressuposto organizacional, o que leva a uma delimitação conceitual não só restrita, mas legitimadora da dominação, da autoridade e da exploração. Em que pese esta tese, trata-se de pensar o organizar alheio a esta delimitação.

No *mainstream* acadêmico da administração, mesmo estudos, tal como o de Mayo (1945), que consideraram aspectos informais, acabam por chamar organizações alheias ao formalismo funcional de “grupos informais”, de forma a destituir de legitimidade a discussão dessas organizações, que muitas vezes acabavam por atuar como resistência

à organização formal. Tal discurso levou a administração (e os estudos organizacionais) a considerar como organização legítima somente aquilo que Weber (2015, p.20) chama de “organização capitalista racional do trabalho (formalmente) livre”. Ao limitarmos a discussão a um escopo tão reduzido, limitamos também as possibilidades do debate e, por fim, a resignação se torna a única postura crítica aceitável — a última fuga.

Organizações não-formais com frequência são consideradas não-organizações, grupos informais, junções de pessoas, etc. O conceito de organização normalmente parte da ideia da empresa (organização formal que visa lucro) para, a partir disso, problematizar e teorizar. Não raro que organizações são consideradas, com frequência, sinônimas de empresa. Mas essa aproximação serve a interesses muito específicos, conferindo legitimidade (acadêmica e teórica) somente ao que está dentro desse escopo bem reduzido. Tal aproximação de conceitos parece ter cedido espaço para uma aproximação com organizações do terceiro setor e estatais, mas ainda parece resistir no formalismo. De forma geral, o conceito de organização só parece válido se for legalmente conferido de legitimidade, o que praticamente torna a administração e os estudos organizacionais sucursais do direito.

A comparação da sociedade com um corpo — mais normativa do que descritiva — não conseguiria ter essas características para si sem apelar para um reducionismo. Ao aceitar o ideal de uma ordem social garantida pelas instituições, o funcionalismo teve de igualar normas a valores e tornar natural a apropriação de uma classe dirigente das orientações culturais de uma sociedade. Afinal, se a sociedade é um corpo com órgãos, há de se ter o cérebro e este deve ter primazia sobre os demais órgãos. Isso demandaria levar a sério as alegações mais megalomânicas e ilusivas de todos aqueles que tivessem no comando do Estado, encabeçando este “corpo social”, não importando se o projeto cosmológico por eles defendidos não corresponde, de fato, ao desejo dos “órgãos”, a uma vida que valha a pena ser vivida pelos demais.

A visão funcionalista, a de corpo com órgãos, certamente tem espaço para a administração no seu rol de órgãos, que são metáforas para funções. À administração cabe justamente o papel de gerar conformidade no restante dos órgãos ao cérebro ou, em termos seminiais (FAYOL, 1990), a de coordenação e controle. March e Simon (1993) separam grupos compostos por seres humanos de organizações, justamente pela especificidade que essas possuem de serem coordenadas através de um sistema central, tal qual os organismos biológicos. A administração, assim, seria só uma ferramenta de classes sociais abastadas, não fosse sua forma travestida de ciência neutra — que lhe confere uma legitimidade artificial baseada num discurso de ingresso restrito. A administração, dessa forma, se reduz a um ramo de conformidade da vontade da maioria à vontade de uma minoria dominadora. O problema não é que a administração seja parcial em seus intentos, mas que os mesmos se travistam de vontade unânime e científica enquanto, de fato, sejam representativos de uma parcela dominadora e minoritária. Como Rojo (2016) afirma, “Assim como a medicina

não é neutral em face da vida ou da morte, a sociologia não pode ser neutral em face da liberdade”.

Assim, não reconheço a administração ou os estudos organizacionais como ciência. Reconhecê-la como ciência parece-me em demasia um elogio auto-proclamado e uma estratégia baseada em procedimentos de controle e delimitação do discurso — “Eu proclamo a verdade empoderado pela ciência”. A postura aqui assumida, além de opção intelectual, é condizente com uma epistemologia anti-essencialista, perpectivista e amoral: a verdade é nada mais que uma representação do poder. Dessa forma, os estudos organizacionais só são vistos como um campo (de estudos e de disputa). Nesse campo se opera uma infinidade de discursos que não só reproduzem o mundo, como o criam. Em termos de Foucault (1996), os EOs compõem uma ordem do discurso, que se apropriam de um discurso científico como estratégia de exclusão e de controle.

Retomando o corpo (com órgãos), a sociedade vista como um decalque de uma metáfora corpórea deve ter uma ordem estabelecida, papéis e funções rigorosamente cumpridos, uma dominação acima de qualquer questionamento (tal como do cérebro no corpo). Ao produzir-se um decalque, produz-se o outro, decalca-se o que é externo a quem o faz e, assim, se modifica o outro. Produz-se também operacionalizações sem questionamentos (e, se alguns indivíduos fariam parte do cérebro, outros seriam incorporados ao sistema excretor desse corpo), e assim por diante. O corpo, com seus órgãos, como metáfora para a sociedade é, por um lado, o sonho comteano da sociologia como último degrau de uma ciência determinista e, por outro, o primeiro estágio do fim da história. Seria o fim dos conflitos, o início de uma unificação social plena onde todas vontades são uma e, principalmente, uma vontade única se reproduz em todos.

Como destacam Deleuze e Guattari (1972) o “corpo coletivo” é o enorme organismo diferenciado, ordenado e hierarquizado. É uma máquina social a tentar constantemente aprisionar nossas máquinas desejantes. Uma de suas células base é a família nuclear, contribuindo para socializar e domesticar o indivíduo, ajudando a delimitar o lugar que cada ser deverá ocupar no Estado, contribuindo para recalcar o desejo, para produzir o Édipo, para produzir corpos dóceis, letrados, capazes de seguir e reproduzir padrões pré-datados. Dessa forma, esse corpo é um projeto de sociedade que oferece uma segurança de pertencimento em troca da liberdade.

Essa imagem é brilhantemente demonstrada na ficção distópica de Moore e Lloyd (1990)¹, onde os órgãos sensoriais humanos se transformam em órgãos sensoriais de repressão, extensões naturais de um cérebro, de um dominador. Ali, os próprios sentidos seriam uma extensão da razão, símbolo metafórico do devir submetido à dominação. O perfeito corpo com seus órgãos bem distribuídos, assim, é o totalitarismo perfeito: não há escapatória frente a dominação plena, já que todos os sentidos se destinam a manter um

¹ A adaptação cinematográfica deixou de lado as metáforas sensoriais presentes na obra original.

sistema racional recursivo. Esta sociedade com órgãos, moderna e funcional, opera como um aparelho de repressão sobre a nossa vontade.

O fetichismo organizacional funcionalista deu origem a um pensamento que Motta (1986) chama de tecnoburocracia: a ideia de que não só podemos estruturar e funcionalizar tudo, inclusive reduzindo o indivíduo a isso, mas que eventualmente tudo estará dentro de um grande esquema formal e funcional. A legitimação para tal pensamento advém de uma lógica racionalista e utilitarista, teleologicamente voltada ao crescimento econômico. Deriva disto que toda discussão organizacional se pauta pela eficiência e produtividade — valores inerentes a essa ideologia tecnoburocrática. Tal ideologia, para o autor, é fundada na necessidade de crescimento econômico promulgada por autores como Taylor (1970).

Taylor, base daquilo que se entende por ciência da administração, por sua vez, produz um pensamento que nasce do interesse da classe dominante. O ethos protestante é um meio discursivo utilizado pela administração para traduzir os interesses das altas classes sociais em uma operacionalização pelas baixas classes. O taylorismo é, assim, a base técnica para a atualização da burocracia. Fayol (1990), por sua vez, insere elementos de controle mais rígidos, buscando na disciplina militar uma maior formalização das organizações. O conceito de organização, em ambos, embora não definido explicitamente, era restrito à organização industrial (TRAGTENBERG, 2006).

Tal restrição do conceito de organização é decorrência do objetivo dos autores, que como Tragtenberg (2006) evidencia, é a dominação das classes superiores (burguesas), a disciplina²(perante essas classes) e o produtivismo (como discurso legitimador).

Essa tecnoburocracia produziu não só uma realidade profundamente questionável, mas também um aparato intelectual nas universidades e centros de pesquisa. Donaldson (2005), proeminente que é na área de Estudos Organizacionais, e defensor que é do funcionalismo, afirma que, quando jovem, foi profundamente influenciado por autores de ficção científica, como Isaac Asimov. O estilo de escrita leve, o otimismo quanto ao futuro tecnológico do mundo e o utopismo social deste autor, de fato, tornam a leitura bastante marcante para qualquer jovem — como o também foi para mim. Mas não é possível ler o diálogo final do livro mais famoso do autor sem um pingão de amargor:

— Mas suas palavras significam [...] que a humanidade perdeu o direito de decidir sobre o seu próprio futuro.

— Na realidade, a humanidade nunca teve tal direito. Sempre esteve à mercê de forças econômicas e sociológicas que ela era incapaz de compreender à mercê dos climas e das fortunas da guerra. Agora, as Máquinas compreendem essas forças; e ninguém poderá conter as Máquinas, porque elas cuidarão dessas forças [...], tendo à sua disposição a mais poderosa de todas as armas: o controle absoluto de nossa economia.

² Disciplina aqui é entendido em termos weberianos: “a probabilidade de encontrar obediência para uma ordem por parte de um conjunto de pessoas que, em virtude de atitudes arraigadas, seja pronta, simples e automática” (WEBER, 1999, p.43).

— Que coisa horrível!

— Talvez você deva dizer: que coisa maravilhosa! Lembre-se de que, afinal, de agora até o final dos tempos, todos os conflitos são evitáveis. De agora em diante, apenas as Máquinas são inevitáveis. E isto é tudo — declarou a Dra. Susan Calvin, erguendo-se — Vi tudo desde o começo [das Máquinas], até o fim [da História], quando servem como baluartes, postados entre a humanidade e a destruição (ASIMOV, 1972, p.295-296).

O contexto do diálogo acima é de que, frente à situação de conflito social, as “Máquinas” encontram a melhor alternativa produtiva e, ao fazer isso, resolvem os problemas sociais — sem que, para isso, as classes sociais sejam alteradas ou que os desejos individuais sejam atendidos. A solução técnica ótima, a eficiência última (maior produção por menor tempo dispendido), é o único problema social a ser solucionado e, dado isso, uma vez estabelecido métodos para computar todas variáveis, não haverá mais conflitos. A ideia da melhor forma e do fim dos conflitos sociais por meio do aumento da produtividade remonta Taylor (*one best way* e fim da necessidade dos sindicatos).

Gostaria, ainda, de salientar a deferência que se utiliza para com a interlocutora. Ela não é uma qualquer: ela é a autoridade enunciativa chamada de doutora. O papel que lhe é atribuído é o de uma espécie de sacerdotisa da natureza, trazendo a nós a palavra da ciência. Tal como o clérigo religioso é a interlocução de Deus com os humanos, o cientista se tornou a interlocução da natureza conosco. Essa desmagificação do mundo e a transferência da vontade, como legítima, do indivíduo para a estrutura do mundo (primeiro personificada em Deus, depois na natureza), é o próprio desencantamento. E que terrível é a descrição de Asimov do desencantamento final como a solução dos problemas.

Tal ilustração reforça o que **não objetivo** com esta tese: não se trata de um trabalho que busca maior eficiência, maior produtividade, maior estruturação, ou resolução de conflitos e manutenção do *status quo*. Problematizo como essa busca leva ao desencantamento do mundo por meio da racionalização e legitimação da autoridade. Além disso, busco entender como o mundo, apesar de progressivamente desencantado, produtivista, racionalizado e estruturado, ainda produz espaços de fuga, resistência, novas experiências, e o devir — por maior que seja o esforço de tornar o decalque do mundo no mundo em si e decretar o fim da história.

As teorias organizacionais geralmente partem de Taylor (1970) para se situar. Para o autor, organização era sinônimo da indústria capitalista moderna, e a administração seria a ciência de lidar com as organizações. O problema não está particularmente no autor, mas sim na reprodução de seu trabalho como se desse conta do mundo. Decorre deste pensamento que organizações devam ser tratadas como indústrias a serem administradas e, por consequência, a teoria organizacional se torna reduzida a uma aplicação específica.

Para ele, as empresas tomariam o lugar da vontade individual. Ao ser humano, cabe tomar parte em um papel delimitado em uma empresa. O mundo, assim, seria regido

pela produtividade, onde a cada um caberia provar seu valor, na medida em que possa produzir, no grande esquema industrial, mais: “No passado o homem estava em primeiro lugar; no futuro, o sistema terá a primazia” (TAYLOR, 1970, p.23).

Tal abordagem é costumeiramente criticada por sua visão mecanicista, onde o homem não só produz a engrenagem como é, ele mesmo, uma. O lugar-comum da crítica aqui é visualizado em Chaplin (1936) se transformando gradualmente em uma espécie de robô repetidor de tarefas. Embora clichê, a imagem se propagou justamente pela força que tal crítica formula a uma visão reducionista das organizações.

Selznick (1984, p.5), fundador da teoria institucional (ou velho institucionalismo), afirma que o mais “notável e óbvio”, ao conceituar organizações, é “seu sistema formal de regras e objetivos”.³ Tal conceituação remonta um estruturalismo funcionalista. De um lado, tudo tem que fazer parte num esquema bem montado e modelado de realidade - a estrutura formal. Por outro lado, cada parte dessa estrutura tem de ter sua função — tal como o corpo com seus órgãos, onde “o conjunto das crenças e dos sentimentos comuns à média dos membros de uma mesma sociedade forma um sistema determinado que tem vida própria”, forma uma “consciência coletiva”, um corpo social (DURKHEIM, 1977, p.50).

Para Blau e Scott (1979), existem alguns níveis — sequenciais e escalados — de coletividade: o agregado (indivíduos juntos sem relação entre si); o grupo (indivíduos juntos com relações sociais entre si); a organização social (indivíduos juntos com relações sociais entre si pautados por um sistema de crenças, orientações compartilhadas e cultura comum); e organização formal (indivíduos juntos com relações sociais entre si, cultura, crenças e cultura compartilhada e, que ademais, possuem um propósito explícito, um objetivo, conjunto). Ademais, para os autores, esse “propósito explícito é o critério que distingue a nossa matéria de estudo da organização social em geral” (BLAU; SCOTT, 1979, p.17).

Para esses autores, o problema é que dentro de organizações formais existem organizações informais (que são restritas às características de, no máximo, seu conceito de organização social). Tal visão deriva da teoria dos sistemas abertos, tal como conceituação de Parsons (1973), reconhecendo que organizações existem dentro uma das outras e em intersecção. Na lógica do autor, as organizações informais que existem dentro das organizações formais devem ser levadas em consideração, mas não por sua própria existência, mas sim porque afetam os objetivos da organização formal. Tal constatação e lógica decorrente remonta o estudo de Hawthorne. Em suma, se deslegitima uma ‘organização social’ em prol da ‘organização formal’ para que, ao final, a primeira só possa ser legítima

³ Ainda, para o autor, o “termo ‘organização’ sugere um certo despojamento, um sistema enxuto de atividades conscientemente coordenadas, *no-nonsense*. Trata-se de uma ferramenta dispensável, um instrumento racional projetado para fazer um trabalho” (SELZNICK, 1984, p.5).

uma vez que trabalhe para a segunda. Sob este ponto de vista, uma resistência do grupo ou da organização social à organização formal é vista como algo a ser superado, uma vez que o grupo não possui legitimidade para fazer isso. Ao grupo, neste sentido, só lhe cabe gerar motivação e ferramentas de maior produtividade em prol da organização formal, sob pena de se deslegitimar caso não cumpra com essas expectativas. Nesse sentido, se reifica a organização e se transfere o âmbito da vontade do indivíduo para à organização informal para, ao fim, transferi-la à organização formal. Ao final e no extremo da lógica, tem-se que a organização formal possui uma vontade legítima (chamada geralmente de objetivo), ao passo que os indivíduos podem participar dessa vontade, contribuindo para execução da mesma.

O conceito de Blau e Scott (1979) parte da teoria parsoniana e mantém sua categoria da análise que é a de sistema social. Este se caracteriza por ter indivíduos em interrelação organizados por uma cultura institucionalizada ou pressupostos compartilhados. A ação dos indivíduos, aqui, é coordenada culturalmente. Tal conceito de sistema social é a base do conceito de organização social de Blau e Scott (1979) — que, por sua vez, já é mais amplo que o conceito de organização formal. Este último conceito é declaradamente o que os autores entendem como objeto legítimo de seus estudos.

A visão de Parsons, através da teoria dos sistemas abertos, importa concepções das ciências naturais. Aproxima, por exemplo, uma organização a um organismo vivo e, assim, as células ou as partes desse organismo aos seres humanos associados. Como declarado pelo autor, suas premissas partem de Durkheim — não à toa que o sistema social mais amplo, a sociedade, seria o corpo, ao passo que os sistemas internamente o vão compondo. Diferentemente, no entanto, de Durkheim, o sistema social é menos estruturado que os órgãos (a cultura nunca pode ser totalmente substituída pelas normas), é aberto, possui potencialmente infinitos níveis (sistemas dentro de sistemas) e uma intersecção constante entre sistemas (um indivíduo está em vários sistemas ao mesmo tempo, ao passo que uma célula não está em vários órgãos).

Mas em concordância com Durkheim, Parsons (1973) afirma que a unidade mais significativa para análise nas estruturas sociais não são as pessoas e suas ações, mas o papel que estas possuem ou adquirem. Tais papéis são determinados pela estrutura do sistema e suas funções. A função integração, por exemplo, é uma função típica dos sistemas sociais que introjeta o papel no indivíduo, substituindo sua individualidade por aquilo que este deve exercer no sistema social: “Uma sociedade não pode subsistir a menos que ela perpetue um sistema de ação eficiente, em sua forma modificada ou tradicional, por meio da socialização dos novos membros” (PARSONS, 1973, p.55). Assim, torna-se mister para o autor a substituição das paixões e vontades individuais pelos papéis a serem desempenhados.

Como Motta (2001) demonstra, a noção de *homeostase*, conceito que substitui a

fixidez organizativa de teorias (como científica e a clássica) anteriores à teoria de sistemas abertos, acaba por manter o objetivo da organização acima dos objetivos individuais, fazendo com que a organização tenha de se adaptar ao ambiente, ao externo, para se manter em equilíbrio. Ao final, como o autor afirma, a organização homeostática acaba tendo de mudar para, de fato, não mudar. Como o autor argumenta, embora tal teoria se propague como neutra e técnica, na verdade é uma teoria com forte cunho ideológico, ao introduzir mitos na realidade organizacional. O objetivo, retirando do indivíduo sua vontade, é o objetivo dos dominadores sobre os dominados. As teorias administrativas *mainstream*, tal como a Teoria Geral de Sistemas, acabam por servir como um mote ideológico em forma de aspiração da classe dominada em ascender e se tornar a classe dominadora, formando um estamento social intermediário que serve de amortecimento para a dominação: a tecnoburocracia. Trata-se de uma ideologia que se crê e se propaga por meio de um discurso de sua suposta neutralidade (por isso o técnico) para formar um aparato dominador (por isso o burocracia).

O autor critica Amitai Etzioni por ser porta-voz da transformação do burocrata repetidor de tarefas em um intermediário que mantém a dominação com maior autonomia, ou seja, para “formar administradores dotados de autoridade profissional, isto é, não apenas burocratas, mas tecnoburocratas”(MOTTA, 2001, p.85). Etzioni (1967) também se afasta das organizações informais ao delimitar o conceito: para ele, o início das organizações, em termos históricos, se deu com as grandes obras chinesas ordenadas pelos seus imperadores ou as pirâmides egípcias encomendadas pelos faraós. Os termos que o autor utiliza para definir organizações chegam a ser tão restritos, que o mesmo afirma que o próprio Estado e seus órgãos regulamentadores são organizações secundárias. Nesta conceituação mais restritiva, o conceito de organização teria as seguintes características:

1) divisão de trabalho, poder e responsabilidades de comunicação, que não são casuais ou estabelecidas pela tradição, mas planejadas intencionalmente a fim de intensificar a realização de objetivos específicos; 2) a presença de um ou mais centros de poder que controlam os esforços combinados da organização e os dirigem para seus objetivos; esses centros de poder que controlam os esforços combinados da organização e os dirigem para seus objetivos; esses centros de poder precisam, também, reexaminar continuamente a realização da organização e, quando necessário, reordenar sua estrutura, a fim de aumentar sua eficiência; 3) substituição do pessoal, isto é, as pessoas pouco satisfatórias podem ser demitidas e designadas outras pessoas para as suas tarefas. A organização também pode recombina seu pessoal, através de transferência e promoções. (ETZIONI, 1967, p.10)

A tríade que forma o conceito de Etzioni é particularmente chocante: ela demonstra um profundo viés na direção do autoritarismo, da reificação da organização, do produtivismo e de uma visão particularmente utilitária do mundo. A crítica aqui pode corresponder aos seus pontos do tripé: a) divisão do trabalho já pressupõe trabalho. Embora uma

organização obviamente **crie** algo, esta criação não é necessariamente fruto do trabalho — pode ser fruto do lazer, do amor, da própria relação ou da ação humana. Ademais, pressupor a necessidade da divisão do trabalho é adicionar o componente mediador e alienante; b) a necessidade, por base conceitual, de um ‘centro de poder’ é uma visão fruto de uma ideologia profundamente comprometida com as classes superiores. Mais apavorante é a conexão que o autor faz entre a necessidade da separação de classes e o objetivo, presumido, de maior eficiência. Isso demonstra sua devoção reificadora, já que a organização teria um objetivo acima dos indivíduos que a compõem: a eficiência; c) a substituição de pessoal novamente evoca a organização como uma entidade desconectada dos indivíduos que a compõe: se trata de um ser com existência própria, que substitui quem a forma sem que isso a transforme em outra coisa. Para que isso ocorra, é necessário que os objetivos sejam da organização, e não dos seus indivíduos. Estes assumem papéis utilitários dentro da mesma, essenciais que são para execução do objetivo organizacional, mas em nada essencial à existência individual deles próprios na organização. Ademais, elencar tal característica como central ao conceito de organização denota uma necessidade subjacente de demonstração de poder e de autoridade. A conceituação de Etzioni (1967) é tão limitada que ele exclui ‘unidades sociais’ – tais como grupos de amigos e famílias – do conceito de organização, pelo fato de não poderem substituir indivíduos facilmente sem se desfigurar. Dito de outra forma, organização só o é, para o autor, quando há uma profunda alienação (divisão do trabalho vertical e horizontal) e a introjeção de papéis no lugar de subjetividades individuais.

Etzioni, Parsons, Blau e Selznick têm em comum um problema conceitual, que é a ideia de que o objetivo no sistema (organização) está acima das vontades individuais, tornando-se objetivo imposto e/ou introjetado em todos membros de uma organização. A vontade é preterida ao se estabelecer o objetivo organizacional como válido, e assim a dominação ocorre amparada em uma desconsideração ao querer individual. Uma concepção antagônica a esta de organização poderia se encontrar em Fourier (1841) e seus falanstérios, que não tinham qualquer outro objetivo a não ser a possibilidade de convívio social para, a partir dele, dar vazão às paixões e vontades individuais.

Outro problema é que, em geral, os autores supracitados costumam por ter organizações formais (tais como o Estado e as empresas) como instância mental ao descreverem seus conceitos de organização. O teorizar vem de reboque das preocupações práticas, que são as preocupações de organizações formais e, frequentemente, empresas. Blau e Scott (1979) parecem perceber isso, mas ao fazerem o mesmo, acabam por empunhar a bandeira de que só tipos específicos de organização — organizações formais — são objetos de estudo dos estudiosos das organizações. É quase como se um astrônomo dissesse: “Há todo o tipo de planeta, mas somente os rochosos são passíveis de estudo dos astrônomos”.

Barnard (1956) parece ter uma conceituação de organização mais aberta. De acordo

com ele, uma organização seria um “agregado integrado de ações e interações tendo uma continuidade temporal” (BARNARD, 1956, p.112). Ele rejeita a tese de que a organização é um conjunto de pessoas que tem um objetivo em comum e, no lugar, estabelece que uma organização é composta de pessoas que contribuem para um propósito comum. A diferença é sutil, mas essencial para o argumento do autor referente à necessidade dos executivos, ou seja, de uma alta casta organizacional que se coloca entre os investidores e os funcionários, e que objetiva que estes trabalhem a serviço daqueles. A distinção está entre objetivo e propósito: enquanto objetivo é algo racional, consciente, explícito e planejável, propósito é mais abstrato, ambíguo e um tanto subjetivo. Por exemplo, um grupo de pessoas pode ter como objetivo viajar a um local, o que é algo bastante específico, enquanto que seu propósito poderia ser algo mais amplo como conhecer diversas culturas. A sutileza é que ao termos como propósito o norteador característico da organização, e não o objetivo, torna-se possível coordenar as pessoas em torno de algo mais abrangente. A definição deste propósito, em Barnard (1942), é uma das funções do executivo, bem como a criação de um senso de coordenação que torne possível o atendimento deste. O autor reconhece que há organizações formais e informais, e que ambas existem em constante relação. A formalização, aqui, se dá em uma função de eficácia crescente, necessitando ainda assim da informalidade para manutenção da coordenação e comunicação interna. Assim, a organização informal está contida na organização formal. Na medida em que se complexifica e que necessita ganhar contornos mais específicos, bem como propósitos mais claros, a informalidade cessa frente ao seu negativo.

Em algumas questões, as ideias de Barnard pode ser vistas como antecessoras à teoria dos sistemas abertos. Tanto organizações dentro de organizações quanto intersecções entre distintas organizações já eram visualizadas pelo autor. Barnard (1956) cita um exemplo pessoal de que, ao executar um trabalho (redigir uma carta), ele estava cumprindo vários propósitos de várias organizações: provendo para sua família, bem como produzindo para sua empresa. Os propósitos dependem de cada organização (gerar bem estar emocional e dar amparo é um propósito familiar, ao passo que gerar produção e lucro são propósitos empresariais). Para o autor, é necessário entender os pontos de vista que governam o comportamento humano. Tais influências são compostas pelos sistemas sociais no quais as pessoas se inserem. Embora a palavra papel não surja aqui, Barnard está justamente se referindo ao papel que as pessoas exercem em distintas organizações. No entanto, sua conceituação parece mais relacional e menos funcional do que a de Parsons, deixando o conceito mais aberto: “Em última análise, uma organização é uma composição de atos cooperativos. [...] A [minha] ênfase em caracterizar distintas organizações e rotulá-las não deve nos levar a excluir casos de atos cooperativos.” (BARNARD, 1956, p.118)

Neste ponto específico, faço coro a Barnard. Dado que não conhecemos todas possibilidades do mundo e dado que o mundo não se apresenta com possibilidades finitas, não podemos instituir que organização é só o que conhecemos como tal. Neste sentido,

organização, aqui, **não é** restrito a objetivos pré-definidos; não possui objetivos para além dos interesses dos indivíduos envolvidos; não possui duração nem tamanho mínimo; não possui pré-condição de formalização legal, contratual ou de outra forma. Organização é um ato cooperativo que envolve pelo menos duas pessoas. Mas, de forma distinta à Barnard, não entendo que exista necessariamente uma introjeção de papéis ou de uma influência de propósitos. Na verdade, desconfio que é possível que uma organização exista e que um ato organizativo e cooperativo exista, sem que nunca exista um propósito comum — o que não significa dizer que não há propósito individual. Várias pessoas podem fazer atos cooperativos sem que nunca tais atos tenham o mesmo propósito para cada um.

Mesmo Weber (1999) não conceituou “organização” como um “conceito sociológico fundamental”. Conceituou “associação”, “empresa”, “união” e “instituto” ou “instituição”⁴. Associação (*Verband*, que também pode ser traduzido como “federação”), seria uma relação social na qual a ordem seria mantida por um dirigente com ou sem quadro administrativo. Ademais, uma associação poderia ser autônoma ou heterônima (não sofrendo ordens externas ou sofrendo); autocéfala ou heterocéfala (que o dirigente da associação é nomeado internamente ou externamente, respectivamente). Note-se que tais subdivisões restringem a possibilidade de uma horizontalidade, de um organizar alheio a autoridades. Tal conceito, embora não seja explícito, parece se referir a organizações formais estatais (cita como exemplos a organização estatal do Canadá, do Império Alemão e de um regimento militar). (WEBER, 1999, p.39-40)

Já empresa⁵ (*Betrieb*), é conceituada como uma ação contínua que persegue fins determinados e incluiria, em seu rol conceitual, atividades inerentemente políticas ou religiosas; ao passo que União seria a associação de empresa formada por pessoas que optaram por fazer parte da mesma; e instituto (ou instituição, dependendo da tradução, *Anstalt*) é uma associação que seus regramentos regem toda ação dentro de seu próprio âmbito, tal como o Estado. Os últimos dois (união e instituição) são extremos opostos: a instituição nos inclui sem nosso consentimento, ao passo que a união, em termos ideais, só se estabelece com nossa participação (WEBER, 1994; WEBER, 1999).

O conceito de “organização” só aparece, de forma menos declarada e explícita, no capítulo referente aos tipos de dominação, momento subsequente das conceituações

⁴ Na tradução de Weber (1999) se tem “instituto”, enquanto que na tradução de Weber (1994) o termo utilizado é “instituição”

⁵ Tanto na versão mexicana da Fondo de Cultura Económica (WEBER, 1999) quanto na versão brasileira da UnB (WEBER, 1994), *Betrieb* é traduzido como empresa. Entendo que tais traduções parecem enveredar para um sentido não originalmente intencionado, já que o sentido literário do termo é de “operação” (ou, ainda, “empreendimento”) e a conceituação de Weber é justamente o que entendemos, comumente, como operação. Ademais, o conceito subsequente apresentado no texto de Weber (*Betriebverband*, junção de *Betrieb* e *Verband*) fica traduzido como “associação de empresas”, mas é conceituado tal como uma associação de operações ou empreendimentos: “uma sociedade com um quadro administrativo continuamente ativo na execução de determinados fins” (WEBER, 1999, p.42).

fundamentais. Tal conceito é particularmente revelador de uma ontologia weberiana:

Em todas as formas de dominação, é vital para a manutenção da obediência a existência de um quadro administrativo e de sua ação contínua e dirigida à realização e imposição das ordens. A existência dessa ação é o que se designa com a palavra “organização”. Para ela, por sua vez, é decisiva a solidariedade (ideal ou real) de interesses do quadro administrativo com o soberano. (WEBER, 1999, p.212).

O que é revelador, aqui, é justamente a ideia tão costumeira de que organização, enquanto atividade ordeira, é: 1) algo organizado por indivíduo(s) (no caso, o quadro administrativo); 2) partem de ordens dadas, não de uma ordem criada conjuntamente em coletivo; 3) é hierarquicamente assimétrica, ou seja, há quem mande, quem obedeça e quem tenha, como objetivo, assegurar que essa divisão assim o permaneça. Essa classe intermediária, que serve de instrumento ao “soberano” na consecução de suas ordens, ou seja, no ato de assegurar sua dominação e, assim, mantendo a mesma, é o quadro administrativo. Se o exercício do administrador é descrito em Weber, o é da forma mais detratável possível, mas não menos fidedigna: é descrita como o próprio ato de manter o *status quo*.

Weber (1994) acaba por delinear que as organizações se equivalem à organização burocrática da dominação, de forma que a própria solidariedade é uma solidariedade às leis, as normas, ou seja, onde o poder se legitima por uma dominação racional-legal. Possuem mais ou menos as seguintes características (na medida em que a realidade nunca se equivale ao tipo ideal): competências fixas ao funcionário, pois assim este pode se focar em suas atividades de conhecimento pleno; e poderes de mando fixados, bem como os meios coercitivos de empregar seu poder também fixados por normativas e regras. O central aqui é a ideia de que regras (ou leis no caso do Estado) asseguram a autoridade dos poderes instituídos como o próprio funcionamento administrativo da organização. Se por um lado tal tipo de dominação parece ser um avanço sob um mando despótico (aproximado da autoridade tradicional), já que mesmo a autoridade no topo da pirâmide hierárquica possui restrições ao uso de seu poder; por outro lado mesmo uma autoridade despótica possui restrições cotidianas que não se estabelecem claramente, mas são sempre passíveis de reinterpretções e de disputa dentro da organização. Dito de outra forma, se por um lado a organização burocrática estabelece limites à autoridade, por outro estabelece possibilidades que se tornam sacramentadas por meio de um texto quase sagrado — a lei, a norma.

A descrição de Weber do que é organização remete a uma visão de mundo que alude à modernidade. O mundo atual — o mundo capitalista — é tomado por organizações formais, pelo aparato administrativo burocrático. Por vezes, a ideia da burocracia como mediadora nas organizações é tomada como ultrapassada (seja por conta de computadores, que suprimiriam o papel, seja por conta de novos métodos administrativos que se supõem pós-burocráticos), mas a realidade é que o mundo se acostumou tanto à formalização de

processos, à autoridade racional-legal e as regras tomando o lugar do político que, em última análise, a formalização se tornou o padrão — qualquer outro tipo de dominação ou de processo de decisão é alternativo a esse padrão. (GRAEBER, 2015)

Os malfadados fluxogramas, representações visuais de processos burocráticos, não são mais pendurados em quadros expostos aos funcionários. O processo foi internalizado de tal forma que sua representação foi automatizada por sistemas que impossibilitam a fuga do processo pré-determinado. A reclamação da morosidade burocrática, comum aos ranços cotidianos de todos nós, cedeu à facilidade de cumprir com as determinações normativas formatadas digitalmente.

Não se trata aqui da crítica costumeiramente levada a cabo por gurus da administração e pela direita política, na qual a burocracia atravanca os caminhos do mercado com sua lentidão estatal. Na verdade, a burocracia estatal é o outro lado da faceta de mercado, uma dominação estatal amparando e legitimando a dominação do capital. Graeber (2015) demonstra que o aparato burocrático do Estado e das corporações é intrinsecamente conectado e mutuamente necessário. Toda a ideia de contratualização, na qual o liberalismo clássico se baseia, necessita de um enxame de funcionários públicos, notariais, de legislações, normas, regras, contratos, regências sobre os mesmos e etc. Cria-se o mundo da legalidade justamente em prol de um mercado livre, o qual o autor zomba:

Esse aparente paradoxo — de que políticas de governo que pretendem reduzir a interferência do Estado na economia na verdade acabam por produzir mais regulamentações, mais burocratas, e mais polícia — pode ser observada tão regularmente que eu penso ser justificável tratar isso como uma lei sociológica geral. Eu proponho chamar isso de “a lei de ferro do liberalismo”. (GRAEBER, 2015, p.20)

A crítica às organizações formais e a burocracia que essas invocam não parte do pressuposto de que a opção é o mercado — pelo contrário, um alimenta e necessita do outro. Um pressuposto de mercado é que os investidores possam confiar em seus contratos (o que demanda um intermédio burocrático, além das próprias regras formalizadas) e possam fazer previsões futuras (que demanda não só a regulamentação, mas uma defesa do *status quo*, a impossibilidade de mudanças). Nesse sentido, entendo que muito daquilo que é percebido como disfunções da burocracia, tal como em Merton (1968), ou seja, considerados erros e descaminhos cotidianos, são, de fato, o próprio âmago burocrático. A ideia de que a burocracia atende a funções (e, por isso, possui disfunções) assume como pressuposto de que a mesma objetiva eficiência quando, efetivamente, ela produz um aparato instrumental para dominar. Por isso estancar e cristalizar⁶ o mundo não é um

⁶ Utilizo “cristalizar” como uma metáfora referente a um processo social de fluxo contínuo que, por meio de diversas ferramentas como a burocracia, se estrutura em relações sociais estanques dificultando a mudança social.

efeito colateral da administração burocrática, mas o próprio projeto intencional que se utiliza da burocracia como ferramenta.

Embora o argumento de Graeber (2015) possa por vezes descambar para a reclamação do cotidiano do formalismo burocrático⁷, o âmago parece-me acertado: vivemos em uma era da burocratização total.

A visão weberiana de que a organização pressupõe uma ordem imposta é o ponto que quero me ater: se trata de uma visão de mundo particularmente voltada a ideia de que existe a necessidade de autoridade, dominação, ordens e imposição para manutenção de uma sociedade organizada. Parte de uma ideia conservadora de que a hierarquia é uma necessidade natural do homem — e que porque a mesma existe, a mesma deve existir. Ora, a ordem⁸, de fato, só pode existir uma vez que não é imposta. Do contrário é uma ordem frágil, uma cristalização momentânea de uma relação social assimétrica represando conflitos por vir. No momento em que é necessário que um grupo de pessoas obrigue que um outro grupo obedeça, tal ordem é tão frágil quanto a falta de consenso da mesma. Cedo ou tarde esta ordem cairá. Nesse sentido, entendo que uma organização, enquanto um conjunto de atividade coordenadas, pode tanto ser hierárquica quanto, melhor, horizontalizada, auto-organizada. Nesse sentido, podemos dizer que a concentração de autoridade é fruto da falta de articulação necessária a uma organização.

Os teóricos acima expostos possuem um comprometimento com as empresas (e, no caso de Weber, um comprometimento reflexivo em relação ao Estado), e acabam por reduzir organizações em maior ou menor grau a firmas e organizações formais. No entanto, os EOs também possuem vozes dissidentes, exemplificadas pelo coletivo Organização e Práxis Libertadora (2014, p.274-275), que acaba por situar a organização em um espectro totalmente distinto: “organização é a expressão de processos e práticas orientadas pela razão estratégico-crítica para realizar a ação transformadora”. Neste conceito, esvazia-se, por um lado, o aspecto formal e produtivista da organização. Mas ao se fazer isso, introjeta-se um aspecto racionalista e crítico que visa um objetivo pré-determinado (a ação transformadora). Sem dúvida o conceito possibilita uma visão de mundo mais ampla, mas

⁷ Embora seja argumentável que a chatice do formalismo cotidiano seja um sintoma da progressiva burocratização da vida moderna, como de fato o autor afirma ao se utilizar de casos anedóticos, me é claro que mesmo na ausência do formalismo cartorial diário, a burocracia pode se apresentar constante e forte. Mesmo na ausência de papéis, ou formulários eletrônicos, o mundo pode se estabelecer em uma espécie de distopia tecnológica burocrática, onde toda palavra empenhada pode se sacramentar por meio de formas mais sutis de sintomas burocráticos como reconhecimentos de impressões digitais, *CCTV's* que tudo registram, e assim por diante. Em todo caso, acho importante que em prol de uma crítica criteriosa, nos afastemos dos sintomas incômodos do dia-a-dia. Embora ninguém duvide que a papelada seja um problema da vida moderna, a questão é mais profunda: se trata de um projeto de dominação pleno, de cristalização da sociedade e das organizações em torno de regras, da contratualização do mundo.

⁸ Contraponho aqui o conceito de ordem a coerção: a ordem é o estabelecimento de uma relação harmônica, onde os diferentes indivíduos agem de uma determinada forma em relação uns aos outros, porque assim o querem. A coerção, opostamente, é uma relação de dominação em que uma ou mais partes age de forma alheia a sua vontade.

ainda se atém a primazia da organização sobre a subjetividade (por meio do objetivo), bem como a um caráter racionalista de mundo. Ora, uma organização onde seus membros busquem o prazer momentâneo, alheio a uma estratégia racional crítica, ainda assim é uma organização. Se o conceito do coletivo amplia o leque por um lado, por outro mantém a sujeição do devir ao racional.

Dessa forma, delinheiro aqui o que entendo por organização. A organização não é algo que existe objetivamente *a priori*. Um aspecto central a ser considerado é o conceito de enquadramento. O que entendemos por organização é, na verdade, o que **proclamamos como organização**. Fazemos isso ao delimitarmos um sistema social e ao atribuímos características distintas que o definem. Com isso, proclamamos: isto é uma organização! Por isso, aquilo que chamamos de organização é nada mais do que uma fotografia de um dado momento. A realidade, por trás da fotografia, é complexa e processual. Assim, a organização é a simplificação do processo de organizar. **Organização é uma categoria analítica e não um objeto real**. Trata-se do enquadramento que damos à realidade, pois na prática as interações entre indivíduos são constantemente mutáveis.

Organizar, por sua vez, é o ato de criar, de poiesis, de forma cooperativa, que parte da vontade dos indivíduos. Como Parker, Fournier e Reedy (2007) afirmam, é um ato de estabelecer uma ordem, mesmo que temporária — o que não deve ser confundido com a autoridade de estabelecer ordem sobre e para os outros.

Cooper (1976) faz uma crítica a ideias de disciplinas e de campos delimitados. Tais delimitações são, para o autor, limitações criadas por uma forma estrutural de pensamento. Tal forma se contrapõe a uma visão processual, que por sua vez privilegia o devir, o fluxo e a mudança. Substitui-se, aqui, o contexto pela situação; a racionalidade pela relacionalidade; e a produção pela experiência. “Cuidado com a sedução da forma *per se*; é aí que mora nossa ruína” (COOPER, 1976, p.1015).

As organizações, dessa forma, são nada mais que enquadramentos da realidade. Cooper (2015) afirma que o enquadramento tem duas funções: a de excluir, ao colocar fora da moldura certas mensagens e informações; e a de destacar ou sobressaltar, ao trazer outras mensagens para o primeiro plano. Além disso, a moldura do enquadramento serve propriamente como um conjunto de instruções para o interlocutor. O que está enquadrado está sujeito, tal como nas fotografias, ao enfoque e a posição: em primeiro plano se estabelece na linguagem o foco principal, ao passo que o fundo se estabelece como necessário, mas não central. Atrai-se a atenção do interlocutor para o que está em primeiro plano, dentro do enquadramento. Se a beleza está nos olhos de quem vê, **a organização está no olhos de quem proclama**. Sua existência parte de uma perspectiva, não existe por si, *a priori*.

Conforme o autor, a objetificação da realidade reduz, esquematiza, dogmatiza e classifica. As complexas dinâmicas sociais são tomadas como pontos fixos, reduzidas até a

total insipidez. Tal esforço, comum ao meio acadêmico, serve para conservar proclamações opressoras e limitadoras, restringindo a criatividade e o devir. Em nível ontológico, tal crítica parte de um rompimento com qualquer ideia de essência kantiana. A objetividade é um conceito incoerente uma vez que tomemos que os objetos e seres só existem em sua relacionalidade, não tendo quaisquer características intrínsecas. Assim, não só o enquadramento (*framing*) é um ato discursivo, mas um ato que forma a realidade. Não é como se as coisas possuíssem uma essência que captamos limitadamente, formando uma espécie de *gap* entre essência (o que realmente é) e fenômeno (o que nos parece ser, categorizado pelo ser cognoscente). Isso, como será discutido adiante, gera uma relativização do conceito de verdade e, por conseguinte, do que se entende por mundo. O mundo, então, não é mais uma estrutura objetiva, mas um processo em constante mutação e totalmente relativo.

3.1 Dominação e Organizações Formais

*But in the years since the neoliberal project really
has been stripped down to what was always its essence:
not an economic project at all, but a political project,
designed to devastate the imagination and willing.*
David Graeber

Illich (1975b, 1975a, 2007, 2010) visualiza as instituições modernas como âmagô do problema humano, da desumanização da sociedade. Sua crítica se volta às principais instituições modernas: a escola (vista como um rito que introduz o aluno à sociedade do consumo e uma destruição do pensamento próprio); a saúde institucionalizada (vista como uma outorga do corpo a um outrem e a uma instituição burocrática); o mercado (a representação máxima da degradação do humano não só através do consumo, mas também da própria produção); o Estado (o protetor do *status quo*); etc. O autor se vê perante o que chama de “um esforço de minha parte no sentido de questionar a natureza de algo supostamente certo. [...] As instituições criam certezas e, se tomadas a sério, as certezas entorpecem os ânimos e algemam a imaginação” (ILLICH, 1975a, p.9).

Para Illich (2007) a institucionalização leva, inevitavelmente, a três consequências: à poluição (consequência direta da racionalização contumaz do mundo, a desmistificação, ao aumento da eficiência e a desconexão entre necessidades reais e produção); à polarização social (levada a cabo pela criação de corporações de ofícios e da criação de um espírito identitário ligado às instituições, expresso no seu pior quando o CREMERS reivindica leis que vão em interesse contrário à saúde, por exemplo); e à impotência psíquica (que se dá pela consequência da objetificação do ser humano nas organizações e na transformação da vontade em função ou papel). O desencantamento aqui é exemplificado pela própria

institucionalização do mundo, decorrência da legitimação da autoridade: “Departamentos de bem-estar reivindicam um monopólio profissional, político e financeiro sobre a imaginação social, estabelecendo padrões para o que é proveitoso e **o que é possível**” (ILLICH, 2007, p.8-9; grifo meu). A institucionalização transfere a autonomia do corpo para a dominação da organização formal⁹.

Não é nenhum exagero afirmar, como faz Pey (2001), que a escolarização de um modo geral se configura em um grande dispositivo de poder em funcionamento. Um dispositivo que vai repetindo rotinas de pensamento e formas de agir, que vai atualizando normas e leis, que vai construindo uma sociedade onde só se permite pensar dentro do que foi até então pensado, que só permite aos indivíduos agir dentro dos limites do que foi até então realizado.

Um ponto central aqui é a crítica ao trabalho em Illich (2008), que atrela a ideologia do pleno emprego (esta também, como a escola, uma vaca sagrada da direita e da esquerda conforme ele) à ideologia desenvolvimentista. Tal ideologia teria sido desencadeada na era contemporânea pelo Plano Marshall¹⁰. Conforme lembra Illich, as discussões pós-guerra na Europa possuíam vozes distoantes ao plano de Truman, e a discussão em torno do desenvolvido se dava efetivamente - em oposição ao estabelecido objetivo desenvolvimentista instaurado nas sociedades atuais. De uma forma geral, o autor critica duramente a sociedade que tornou o trabalho e o desenvolvimento seu objetivo-fim, criando um imperativo social de superprodução que, em última análise, é descartado não gerando qualquer valor social¹¹. O desenvolvimentismo, ideologia que boa parte da esquerda acabou por abraçar a partir da segunda metade do século XX, é fruto também de uma visão de conciliação de classes sociais, pois visa auferir maiores ganhos de capitais a classe social dominante ao passo que possibilita pequenos ganhos salariais à base da pirâmide social¹².

⁹ Enuncio “formal” aqui enquanto aquilo que é relativo à norma ou ao procedimento. Organização formal é, assim, aquela que se relaciona em decorrência do previsto em normativa.

¹⁰ O Plano Marshall também é conhecido como ‘Programa de Recuperação Europeia’ e consistiu em um plano encabeçado pelos Estados Unidos para reconstrução econômica dos países aliados da Europa nos anos subsequentes à II Guerra Mundial. Tratava-se de um dos pilares da Doutrina Truman, freando a expansão da então União Soviética.

¹¹ Essa discussão, hoje em dia praticamente enterrada, é o plano de fundo com o qual inicia Guerreiro Ramos (1981) sua proposição da nova ciência das organizações. Para isso, ele retomou o grande nome da reconstrução econômica britânica pós segunda guerra, John Maynard Keynes: a reconstrução ocidental e o subsequente foco no econômico sobre o social deveria ser algo temporário, período o qual se “fizesse de conta, para nós mesmos e para todo mundo, que o certo é errado e o errado é certo; porque o errado é útil e o certo não é” (KEYNES, 2010 apud RAMOS, 1981, p.1)

¹² Como a experiência brasileira recente demonstra, tal projeto desenvolvimentista de conciliação de classes sociais pode produzir efeitos benéficos por um certo período de tempo, mas rui frente a uma crise econômica maior. A campanha sob o slogan “Não vou pagar o pato” encampado pela CIESP/FIESP, que mais tarde culminou com o apoio ao impeachment da então presidente Dilma, demonstrou isso: havia um pacto nacional entre diversos setores sociais que se beneficiavam de um crescimento econômico. Quando este se tornou inviável de manter, o topo da pirâmide se nega a pagar pela crise e advoga pelo fim de direitos sociais, de congelamentos orçamentários e de reformas constitucionais com vistas a passar a conta para as classes baixas.

Embora o Plano Marshall seja um projeto americano destinado primariamente à Europa pós-guerra, o Brasil viveu em uma época concomitante um processo, embora mais incipiente, moldado no mesmo sentido. A CSN surge ainda durante a segunda guerra mundial com o objetivo de ser um pilar no projeto desenvolvimentista do Estado novo. Interessante notar que sua criação contou com o financiamento americano, que se beneficiava do aço produzido tão importante para o momento de guerra, mas que também demonstrava interesse na criação de novos mercados para seus produtos. Antes mesmo disso, conforme Bastos (2006) salienta, o governo Vargas procurou, por meio de tentativa e erro, formas de traçar um plano desenvolvimentista para o Brasil. Além do incentivo à indústria, nasce aí, no país, a ideia de emprego às massas, o que demandou a criação da legislação trabalhista (CLT). O desenvolvimentismo brasileiro não ficou restrito à Era Vargas, mas sim se tornou uma bandeira que correu desde a direita até a esquerda — passando por Juscelino Kubitschek, João Goulart, a ditadura militar e retomado mais recentemente, com um pequeno hiato histórico, pelo governo Lula e Dilma.

“Fazer a economia crescer” se tornou a base política e econômica do ocidente. Boa parte dos noticiários e jornais se dedicam a analisar a performance do PIB e não raro as discussões entre partidos políticos parecem centradas em quem consegue melhores resultados na expansão econômica. Tornou-se consenso que a única forma de atingir uma sociedade minimamente justa é por meio de um crescimento econômico sem pausas, que acarretaria em benesses sociais como o pleno emprego. Em última análise, parece que é um objetivo de comum acordo que nosso tempo deve ser utilizado o máximo possível na produção (o que, dado a burocratização das organizações modernas, a separação e decorrente alienação e mediação do trabalho, significa uma vida plenamente mediada) . Como nota Zerzan (1994), em seus estudos antropológicos sobre a pré-história, em termos de tempo livre, o homem atual vive significativamente menos tempo que o homem pré-histórico.

O mundo contemporâneo possui como pressuposto básico a ideia de que o aumento produtivo é o objetivo socialmente compartilhado entre todos nós. Dessa forma, o discurso desenvolvimentista se utiliza de um falso pressuposto (aumento produtivo, abundância material) para estabelecer o poder de uma parcela social sobre as outras. Pressupõe que a racionalidade pode dar vazão às vontades humanas — mas nietzschianamente falando, a vontade de poder precede a racionalidade. Trata-se do eterno adiar do desejo, a transferência das paixões para o futuro, as condicionando no presente a um eterno trabalhar mais, se comportar melhor, a uma docilização dos corpos. A isso, Nietzsche (2008) apontava como projeto de Apolo na sociedade, utilizando-se do deus mitológico da Grécia clássica. Contraposto a isto, apontava a necessidade de um projeto de Dionísio, o deus da embriaguez, do excesso, do hedonismo. Apolo e Dionísio são dois lados da mesma moeda, são duas figurações sociais da vontade de poder. Um se estabelece pela racionalidade, o outro, justamente pela ausência desta. Para Nietzsche, a vontade de poder

busca o prazer (e não os ganhos materiais), e o prazer só pode se dar ao se suceder na expansão própria do indivíduo — na situação em que a vontade de poder é realizada.¹³ O mundo racional estabelece organizações formais e modelos estanques que impedem o fluxo da vontade de poder. O prazer e o desprazer, como resultantes da vontade de poder sucedida ou frustrada, dão lugar a uma pasteurização do indivíduo em mundo asséptico — em prol da ausência de desprazer, abnega-se das possibilidades de prazer. O devir dá lugar a um mundo previsível; o risco dá lugar ao planejamento; o irracional dá lugar ao racional¹⁴.

Poderia se contra-argumentar a isso utilizando a ideia weberiana de que a dominação é a probabilidade de impor sua vontade. Sob esta perspectiva, o dominador se estabelece como aquele indivíduo que pode se expandir mais frequentemente que os dominados, mantendo o aspecto da sua vontade de poder intocado — mesmo que reduzido a uma pequena parcela social, estes dominadores. No entanto, a própria dominação é resultante da vontade de poder — esta busca se estabelecer como o dominador e não como o dominado. Assim, o prazer cotidiano da expansão individual por meio do poder dá lugar a prazeres de expansão reduzidos a formas legais: a obtenção de um cargo que possibilite a dominação, a criação de normativas que estabeleçam o indivíduo em uma posição de dominação, etc. A obediência na organização racional-legal é uma frustração da vontade de poder. Como Nietzsche (2008) afirmava, a vontade de poder só pode suceder em seu objetivo de expansão individual contraposto a outra vontade de poder. A vontade não pode ser visualizada na crença nas normas (pode, sim, na sua criação), não pode existir em um mundo estanque, ou em uma organização cristalizada por uma estrutura formal.

Assim, o problema central aqui é uma sociedade pautada por organizações formais que se baseiam numa modelagem racional (do racional, enquanto projeto do ser, para a realidade, enquanto mundo aparente), tornando previsível e estanque a realidade. Trata-se da problematização de um mundo esterilizado, que impossibilita a inocência do devir¹⁵. Nesse sentido, a instituição escolar parece central à constituição desse mundo. Illich (2007) dedica boa parte de sua obra à crítica à escolarização institucionalizada. Para ele, esta é a base de uma sociedade cristalizada em instituições. A formação escolar formal destrói as inúmeras possibilidades de autodidatismo e cria organizações identificadas com uma linha de formação escolar que possuem como interesse central a manutenção de regalias sociais aos seus membros. A profissão não mais é uma decorrência de hábitos e necessidades sociais, mas de formações escolares. Dessa forma, gera-se um conflito social crescente, que de um lado encontra os profissionais licenciados e de outro, as necessidades materiais

¹³ O contrário do prazer, a antítese do objetivo humano, não é a dor, mas sim o desprazer. A dor é uma categoria física, ao passo que o desprazer é a frustração da vontade de poder. É o indivíduo cedendo a vontade de poder alheia em detrimento de sua própria.

¹⁴ Este tópico será aprofundado mais a frente.

¹⁵ **inocência do devir** é um termo utilizado por Nietzsche para se referir a ideia de que o devir, por definição, precede a moral e, portanto, não pode ser caracterizado como certo ou errado: ele é inocente.

e imateriais da sociedade. Ilustrativamente, suponhamos que em um dado momento consensuemos, talvez inspirados em Ivan Illich, que enquanto sociedade, devemos abolir a escola institucionalizada. A pergunta subsequente que gerará toda uma série de conflitos é: e o que fazer com todos professores e profissionais da área que passaram décadas se especializando para trabalhar em algo que não vai mais existir? O mesmo exemplo pode se dar para qualquer tipo de profissão atestada pelo sistema de ensino formal. A escola cristaliza a sociedade em necessidades que podem não mais existir (se é que um dia efetivamente existiram). É, de fato, um poder conservador que reage a toda necessidade de mudança e impede que novas formas de associação, conhecimento e produção possam vir a existir. Aqui, um sistema de verdades atribui-se supremacia em sua racionalidade, que molda o mundo tal qual.

A institucionalização do conhecimento também permite a criação de uma classe (ou quicá de um estamento) tecnocrata que se apodera do Estado, distanciando-o de possibilidades sociais. Isso afasta a comunidade das decisões coletivas, utilizando-se do aparato institucionalizado do Estado e o discurso da formação escolar. Ao fim a escola autoriza os que lhe foram submissos a lidar com certos temas em contraste a humilhação dos demais¹⁶. O indivíduo é humilhado a tal ponto que mesmo seu corpo lhe foge ao seu cuidado, sendo delegado a um terceiro autorizado pela instituição escolar (o médico). Para Nietzsche (2008), a vontade de poder, força motriz de todo indivíduo, se demonstra enquanto vontade de verdade, gerando uma formação discursiva que se estabelece na dominação: a instituição escolar supõe que existe algo como a verdade e que, portanto, devemos ensinar esta verdade, a despeito das vontades dos indivíduos, das tradições locais, dos consensos sociais.¹⁷ O discurso atrelado aqui é que há uma melhor forma de fazer qualquer coisa, ou seja, há algo que se não for puramente a verdade, mais se aproxima dela — e deve-se empoderar aqueles que melhor conhecem esta verdade. A escola, para Illich (2007), é a nova igreja: é o ritual básico da sociedade industrializada. A teologia dos sacerdotes foi substituída pela ideologia dos professores. Trata-se, conforme ele, da vaca sagrada tanto da esquerda quanto da direita.

Podemos visualizar o sintoma do problema que Illich aponta nas corporações de ofícios na realidade brasileira. Por exemplo, uma classe de médicos que boicota o serviço de assistência à saúde e se vale de toda sua força para evitar que um quantitativo maior de médicos possam atender a população; uma classe de engenheiros e arquitetos que marginaliza os que não possuem sua escolaridade formal – e que restringe a validade

¹⁶ Um sistema que produz humilhação constante é, também, central para a reprodução da exploração por meio da mediação necessária para a alienação que estrutura o reinado Estado-Capital.

¹⁷ Um sintoma mais agudo disso é a terrível tendência que os países periféricos possuem de importar ideias, soluções para problemas sociais, projetos econômicos e até o urbanismo dos países centrais. Um exemplo é a questão cicloviária: embora inúmeros municípios brasileiros sejam, desde o processo de industrialização dos mesmos, tomados por ciclistas, o discurso da bicicleta só se tornou política pública a partir do momento em que houve uma importação de projetos urbanísticos europeus. Até então, andar de bicicleta era pouco desenvolvido; a partir daí, se tornou sustentável, saudável, etc.

das obras de engenharia a esta formação; uma classe de trabalhadores do direito que, por benefícios e poderes conquistados e auto-atribuídos, gera escassez artificial de seu trabalho e nega à população o acesso equânime à justiça. Jornalistas que lutam pela restrição da liberdade de expressão - salvo a sua classe profissional. Administradores que querem lhe garantir o monopólio de organizar por meio da lei ou de editais de concursos. E assim por diante. Em geral, essas classes valem de seu próprio suposto conhecimento único, sua atribuição de conhecedores da verdade na sua área de atuação, para reivindicar direitos exclusivos - reservar o mercado, a saúde, a justiça, a liberdade de expressão. Isso é totalmente compreensível frente à realidade em nível pessoal: não raro estes profissionais chegam à sua terceira década de vida ainda em processo de escolarização formal. Neste longo processo, sua própria identidade é moldada de tal forma que o indivíduo não se experiencia mais como si, mas como alguém que passou por décadas de formação para finalmente ser — sua identidade é a de um médico, de um engenheiro, etc. O ensino institucionalizado e formal efetivamente lhes roubou uma parcela significativa de suas vidas e negou-lhes possibilidades criativas. A tragédia corporativista dos dias atuais não é só uma questão política: ela é o resultado de uma sociedade institucionalizada, profundamente moldada pela escolarização formal.

A questão central que uma sociedade cristalizada por organizações formais e uma dominação racional gera é a impossibilidade de novas experiências. É um problema que se engendra em um mutualismo unidirecional: de um lado, a dominação racional estabelece uma verdade (a verdade da ciência normal, a verdade da necessidade da super-produção, a verdade da razão como objetivo inequívoco) e, de outro, as organizações formais tomam o tempo do indivíduo e impossibilitam que o mesmo possua novas experiências. Essas novas experiências são fatores centrais na produção de novos sistemas de verdades para o indivíduo, que são, por sua vez, necessários para romper com uma vontade de verdade estabelecida, que por sua vez impossibilitam romper com a dominação estabelecida. A equivalência de vontade de verdade e vontade de poder não é uma mera abstração filosófica: ambas operam sobre o indivíduo da mesma forma, se consolidam igualmente. O devir calcado nas inúmeras possibilidades que a existência pode produzir é reduzido até se tornar inexistente, pois o mesmo necessita de novas verdades, necessita de uma sociedade que se transmute, que flua, que não se finalize em um projeto único de dominação. Se as verdades são múltiplas e só podem se consolidar relacionalmente, assim também é o poder, ao passo que a dominação racional pressupõe a ideia de uma melhor forma, de uma escala evolutiva — do aparente à coisa-em-si; do falso à verdade; da experiência ao racional; do desperdício à super-produção; do trabalho livre ao trabalho mediado e alienado.

Como Illich (1979) salienta, cerca de 90% das palavras ouvidas por um indivíduo no começo do século eram transmitidas somente a ele, enquanto que somente o restante era em igrejas, escolas, rádio, e outros locais onde se recebia uma palavra destinada à multidão. Atualmente, tal distribuição do diálogo individualizado praticamente se inverteu:

o indivíduo se submeteu às organizações formais, a uma mídia que suprime a subjetividade individual, à aquilo que Huxley (2006) chama de *overorganization*: uma tendência de tornar a sociedade o mais racional possível, suprimindo a individualidade em favor de uma suposta funcionalidade social instrumentalizada por meio de organizações focadas na produção, no crescimento econômico nas quais o indivíduo é transformado em não mais que seu papel, despido de sua subjetividade. Curiosamente, a problemática de Huxley, embora tenha sido discutida por autores como Wrong (1961) nos anos 1960, hoje parece pouco discutida, embora suas profecias distópicas sejam tão acuradas que, por vezes, parecem-nos indiferentes, tamanha a dificuldade de nos imaginar em uma situação distinta.

A formalização e a subsequente cristalização das organizações não é só uma questão organizacional, mas também um problema do indivíduo. Simmel (2005) já notava no começo do século XX, a indiferença, a apatia, o tom *blasé* dos habitantes das grandes cidades: “O espírito moderno tornou-se mais e mais um espírito contábil.[...] chegou-se, na relação dos elementos da vida, a uma precisão, a uma segurança na determinação de igualdades e desigualdades, a uma univocidade nos acordos e combinações”(SIMMEL, 2005, p.580).

Para Illich (2008), a solução frente ao problema da vida dedicada à superprodução inócua, da vida fazendo sentido só na efemeridade do consumo e da institucionalização da vida social passa por uma visão convivencial. Remontando Fourier, Illich vislumbra uma sociedade que abandona o trabalho e escolhe atividades de subsistência, deixando de lado a dualidade retroalimentadora produção/consumo e tornando seu objetivo social o próprio convívio por meio da paixão, dos desejos e das vontades individuais. A vida toma uma dimensão plural - não só a produção, mas o convívio, o lazer, o lúdico, a vida social e a vida privada. “Aí, a guitarra conta mais que o disco do fonógrafo, a biblioteca mais que a escola, a horta mais que as estantes de supermercado” (ILLICH, 2008, p.63). Neste sentido, o autor (ILLICH, 2010) se inspira nas sociedades de subsistência e rompe com a visão eurocêntrica¹⁸. Para ele, a inspiração não deveria advir das sociedades ditas desenvolvidas, mas sim em harmonias, tais como as indígenas na América do Sul, ainda existentes¹⁹. Assim, a subversão da lógica que o autor critica se dá em duas frentes: na desconstrução do desenvolvimentismo e no câmbio do vislumbre de sociedade, onde aquelas sociedades que supostamente deveriam aprender com as que foram bem sucedidas

¹⁸ Embora chame aqui de eurocêntrica, talvez o mais correto seria chamá-la de anglocêntrica, já que, para Illich, a ideologia do desenvolvimentismo industrial advém do Reino Unido, adquirindo grande força com os EUA, especialmente após o Plano Marshall, o qual serviu-se de oportunidade para incutir na Europa continental tal ideologia sob uma dupla faceta, de um lado como salvação, de outro como espólio ideológico de guerra.

¹⁹ Uma outra questão aqui seria se após a produção de Illich, marcadamente até a década de 1970, poderíamos ainda falar na existência de sociedades ditas de terceiro mundo alheias à ideologia desenvolvimentista. Creio que um sintoma desta mudança dos tempos pode ser visualizada na própria terminologia que as define: não são mais subdesenvolvidas ou de terceiro mundo, mas sim ‘em desenvolvimento’

são, na verdade, as sociedades que deveriam inspirar.

Dessa forma, cabe-nos buscar alternativas a um projeto de dominação racional e total que, amparado na racionalidade plena, oferece, em troca, um mundo materialmente rico. Por certo o indivíduo deve criar e produzir, mas sem que, para isso, seja submergido em um sistema total de produção mediada, de desconexão social e desubjetivação.

4 Estado e Capital

Se há uma estrutura hierarquizante que condiciona a vida humana, esta pode se chamar de Estado. O conceito de Estado é central no pensamento anarquista. Tal conceito é usualmente entendido, sob este ponto de vista, como um aparelho hierarquizante a ser combatido. Proudhon (1849) pensava o Estado como a “constituição externa do poder social”. É o ente externo à sociedade que separa o que cada um pode fazer (poder). Sua conceituação não era só afirmativa de uma ideia como também se opunha a ideia de que o Estado estava imbricado na sociedade, sendo-lhe inerente. A questão, afirmava, não era se o governo se daria de forma feudal, por uma realeza, por aristocratas ou por uma democracia. O problema é que, independentemente de quem seja o governo, o Estado proporciona uma separação entre quem manda e quem obedece. Assim, pouco importa se o critério de formação de governo seja beleza física, carisma, poder coercitivo, tamanho das propriedades ou quantidade de ouro guardada.

O pensamento de Proudhon é fundante de muito do que se chama de anarquismo hoje, sendo considerado o primeiro autor a proclamar-se anarquista. Por anarquismo, o autor conceituava a ideia de erradicar todo e qualquer tipo de autoridade. No entanto, Proudhon percebera que tal objetivo é nada mais que um “limite extremo do progresso político”, um horizonte ao qual nunca se alcança.

Conforme já apontado no início desta tese, um dos motivos pelo qual os anarquistas tem uma certa dificuldade de se proliferarem academicamente é que, ao passo que os marxistas sempre tiveram suas bases científicas em sua ortodoxia, os primeiros anarquistas não constituíram uma base inicial tão clara. No século XIX, Proudhon parece ser o único a constituir com maior afincamento uma teoria social e econômica. Mas sua crítica, embora escancarando o problema do Estado e da propriedade, parece se enfraquecer na medida em que caminha para proposições.

Proudhon (1888) parte de uma concepção radical de Estado, o considerando um ente de manutenção da escravidão humana. O pensamento radical do autor parte de um axioma básico: a diferença entre tomar horas da vida de uma pessoa, por meio de ordens que a coajam a fazer algo que de outra maneira não faria, e uma sentença de morte, é uma mera questão de magnitude. Tira-se da vida alheia — no primeiro caso, um pedaço, no outro, toda ela.

Baseado em tal axioma, chega-se a ideia de que a escravidão é um assassinato. Com base nisso, o trabalho assalariado torna-se um crime — afinal, rouba-se parte da vida alheia e, em troca, se oferece pouco mais do que a chance de subsistência. De igual forma, remontando ideias que Proudhon (1969) atribui a Rousseau, ninguém deveria obedecer

uma lei que não consente. Percebera que o voto universal legitimou as leis que oprimem os próprios cidadãos. Supostamente, sob a lógica do sufrágio universal, todos fazemos parte da criação das leis que nos regem – por mais que isso seja, na prática da representatividade institucional, uma ideia absurda. Assim, se legitima o Estado pela integração social.

Cabe salientar que a estratégia estatal de integrar todos para se legitimar é apropriada pela administração privada. Senão, vejamos a proposição de resolução de conflitos de Follett (2003): podemos fazer uma pessoa fazer algo, contra sua vontade, pela (1) coerção; (2) barganha ou (3) integração. No primeiro, tal qual o Estado faz com seu aparato repressivo, temos uma solução rápida, mas onerosa a longo prazo. Na segunda opção, há altos custos envolvidos, já que há possibilidade de negociação. A terceira opção é o estratagema estatal: jogar a batata quente para o andar de baixo, dando opções limitadas. Tal qual a democracia que se legitima na própria integração de todos por meio do voto, Follett percebera que as organizações privadas poderiam conseguir ganhos de produtividade, diminuindo o conflito, por meio da outorga dos problemas aos operários.

A propriedade, para Proudhon (1988), só poderia estar relacionada com o trabalho do indivíduo – aquilo que foi produzido por alguém somente pode ser apropriado por este. No entanto, sob a égide do Estado, a propriedade se centra nos meios de produção e não nos frutos do trabalho. Dessa forma, o Estado inverte a lógica da sociedade. Sob o Estado, os meios de produção são privados, tal como a terra, enquanto que a propriedade produzida pelo trabalho é apropriada por meio da mais-valia do trabalho coletivo. A mais-valia é dividida entre as autoridades do trabalho: os proprietários dos meios de produção e o Estado. Assim, um necessita do outro para manter a dominação sobre o trabalhador¹.

A propriedade, para o autor, só poderia se dar como antítese estatal: o fruto do trabalho deve ser privado, enquanto que os meios de produção devem ser da sociedade, utilizados por usufruto². Assim, em oposição a ideia de que a “propriedade é um roubo”, o autor propõe que a propriedade pode ser a representação da liberdade por meio do trabalho. Para isso é necessário que a propriedade seja restrita aos frutos do trabalho e não aos condicionantes do mesmo. A ideia de Proudhon então, seria de que todos meios de produção deveriam ser coletivos (em oposição a estatais, visto por ele como uma apropriação privada), ao passo que os frutos do trabalho deveriam ser privados, de forma a evitar a exploração do trabalho alheio.

A questão da propriedade é central também para entender a relação do Estado com o Capital. Um meio de produção pode estar sob a posse de uma pessoa (ou um grupo), pois este necessita mantê-la sob sua guarda enquanto a utiliza. No entanto, o Estado é o

¹ O conceito de mais-valia é secundário na obra de Proudhon, sendo por vezes substituído pela ideia sarcástica de erro de cálculo sobre o que é produzido de fato.

² Em minha interpretação, embora Proudhon utilize a palavra *possession*, traduzida em português como possessão, sua descrição do que isso seria deixa claro que se trata de um usufruto.

que possibilita que a posse se transmute em propriedade, tornando o que é justo³ em uma apropriação eterna. Assim, a propriedade torna-se central na relação de exploração, uma vez que “por propriedade, o autor designa o capital sob sua forma fundiária, industrial ou financeira; em suma, todo valor que, no regime de propriedade, pode trazer ao proprietário uma renda independente da atividade ou ociosidade” (MOTTA, 1980, p. 79).

Dessa forma, propriedade e sociedade são auto-excludentes, uma vez que tudo que é apropriado e mantido por um dono, um proprietário, exclui-se do uso social. Por isso, também, Estado só pode existir como externo à sociedade: tal conceito só pode se dar na oposição ao que é social, ao que é coletivo, ao que é de todos, já que, por definição, é o ente que dá manutenção à existência da propriedade. Assim, observa Proudhon (1988), entender o Estado como natural é entender que o homem não é social.

A propriedade é um roubo não por uma mera questão moral, mas porque a organização do trabalho pressupõe uma cooperação, enquanto o proprietário remunera pela soma do trabalho. O exemplo do autor é que um determinado obelisco, necessitando transporte, requer 200 homens para trabalhar coordenadamente durante um dia. O capitalista remunera seus trabalhadores individualmente, fazendo crer que seu trabalho foi o de empregar uma força individual (a de 1/200 do trabalho total). Ocorre que qualquer um desses trabalhadores não faria o mesmo serviço trabalhando 200 dias a mais sozinho, o que faz com que o valor agregado da coordenação dos trabalhadores seja recolhido pelo capitalista. O que faz com que alguém possa se apropriar do valor decorrente da coordenação entre os trabalhadores é a propriedade – por isso ela é um roubo (PROUDHON, 1988), mas, acima de tudo, é a autoridade que confere o status dos meios de produção como propriedade privada.

Mas, se por um lado, a propriedade dos meios de produção é um roubo, por outro, a propriedade dos bens de consumo é objetivo de boa parte do trabalho e, assim, acabou por promover uma função de desenvolvimento econômico histórico (PROUDHON, 1988). Esta dialética que opera exploração de um lado, e produção de riquezas, de outro, demonstra forças opostas que constituem a totalidade. A divisão do trabalho opera no sentido de aumentar a produção e excedentes ao mesmo tempo em que precariza o trabalhador, alienando-o, em sua relação de poder com o Estado e com os capitalistas. Afinal, as organizações acabam por atuar como forças mediadoras que aumentam a produtividade para além do mero somatório do trabalho desenvolvido. Esse excedente resultante da cooperação é objeto de investigação e um desafio prático, constituindo o grande objeto de estudo dos Estudos Organizacionais, como Motta (1980) salienta. Afinal, é míope tratarmos o campo de EO meramente como a produção de conhecimento com vistas a maximização da produção (tal como Taylor).

³ Justo, para Proudhon (1988), seria poder fazer usufruto (*possession*) dos meios de produção, estando estes disponíveis a todos e não pertencendo à ninguém.

Proudhon notara que a negação da natureza social do homem só serve para que, ignorante sob sua condição, lhe seja imputado uma relação de exploração. Na busca pelo conforto material, a divisão do trabalho torna-se necessária na medida em que a força coletiva maximiza os resultados do trabalho. No entanto, a individualização da relação de trabalho e a alienação do trabalho fazem com que o excedente coletivo possa ser apropriado de forma privada.

É provável que, embora Proudhon seja pouco consensual nos dias de hoje nos movimentos anarquistas, a ideia de que a autoridade, por meio do Estado, crie os mecanismos necessários para que os meios de produção possam ser apropriados privadamente (e, por consequência, gerando mais-valia privada), é a base de boa parte da crítica anarquista, dos primórdios até o presente. Em oposição a toda forma de estatismo, Proudhon (1998) afirma que há uma separação entre o que é comum e o que é estatal. O que é estatal é submetido a uma autoridade, tal qual o que é privado. Assim, pouco importa se o dono da terra é um proprietário privado, um rei ou o secretário-geral da assembleia do povo – o princípio da autoridade se mantém intacto.

Cria-se um problema desafiador: é possível se organizar sem criar hierarquias ou autoridades? A resposta seria de um sistema social que coletiviza os meios de produção, que seriam regulados por usufrutos (“possessões” na terminologia do autor); e torna privado os frutos do trabalho, que poderiam ser comercializados no mercado. Embora o autor note que o fracionamento do trabalho é a base da sua exploração, sua proposição é a de uma autogestão que mantém tal fracionamento (PROUDHON, 2018).

Na verdade, muitas das críticas à Proudhon se centram nos movimentos de criar ações concretas. Ocorre que, ao criticar a ideia de utopismo, o autor passa a empreender ideias aplicáveis aos problemas que apontara. Um problema claro de Proudhon, que se repete em Bakunin e que, aparentemente, é influência do primeiro no segundo, é a ideia de buscar leis universais naturais e crer que delas podemos depreender como viver.

Embora Proudhon tenha sido o primeiro a considerar-se anarquista, Bakunin foi seu amigo que se colocou em meio ao movimento dos trabalhadores. Por conta do seu foco mais prático, por vezes Bakunin é considerado como quem deu o pontapé inicial anarquista (por exemplo, Rosa Luxemburg (1971) considera Bakunin como o primeiro anarquista). Em sintonia com Proudhon, Bakunin (1970a) lembra que pouco importa se o Estado se chame de republicano ou monárquico: seu princípio permanece. O Estado advém, para Bakunin (1970a), de um idealismo religioso que funda e legitima a Igreja. Afinal, se há uma hierarquia de seres celestiais até os infernais, por que não haveria de se ter tal lógica replicada na Terra? Assim, a Igreja, por um lado, se vale do orgulho e da vaidade que faz com que seus perpetuadores criam-se inspirados. Estes carregam a luz celestial, são os iluminados e, portanto, autorizados. Tal como Deus se cerca de arcanjos, cercados de anjos, cercados de seres humanos, estes próprios podem criar sua hierarquia de acordo

com sua inspiração celestial – o Papa pode, então, se cercar de cardeais que se cercam de arcebispos, e assim por diante.

De fato, não é à toa que o termo anarco aparece, pela primeira vez, no poema épico *Paradise Lost*, de John Milton (2014), para descrever o ser coletivo a quem o anjo caído, Satã, pede permissão para passar pelas profundezas em sua oposição ao Estado divino hierárquico⁴ (BLACK, 1994).

Milton (2014) descreve o “velho anarco” como um ser ancestral anônimo e coletivo dentre uma multidão a qual se adiciona o que fora representado por Orcus, Hades, Dermagorgon, Rumor, Chance (seria esta o Devir?) e a Discórdia. De fato, a própria obra de Milton transparece uma ideia de que o(a) Anarco(a) seria um ser nascido do caos a tal ponto que sua própria identidade se confundia com o caos selvagem da multidão infernal. Anarco, assim, era o senso coletivo de oposição ao reino dos céus, contra a instituição celestial que hierarquiza os seres transcendentais. Parece acertado que, se entendermos, tal como Bakunin (1970a), que a crença na hierarquia celestial dá origem à hierarquia terrena, nada mais acertado do que se inspirar nos seres das profundezas, da base da pirâmide transcendente, como inspiração na revolta contra os senhores imanentes. Os anarcos não são Satã: eles são o indiscernível entre si que visa o fim da estratificação social e que tem como sagrado nada além de suas vontades. Sob esta alegoria, Satã seria aquele que deseja destronar o Rei em prol de uma nova ditadura daqueles que estão na base da pirâmide. O “velho anarco”, por sua vez, é aquele que se vê beneficiado pela luta, que requer o fim da autoridade e da hierarquia e que, portanto, não deseja um novo rei⁵. Nesta metáfora poética, se os anarcos são uma massa caótica, coletiva e destituente, os marxistas seriam os seguidores do anjo caído que requerem alterar a hierarquia em seu favor. Tal como no

⁴ “*Thus Satan; and him thus the anarch old,
With faltering speech and visage incomposed,
Answered: I know thee, stranger, who thou art,
That mighty leading angel, who of late
Made head against Heaven’s King, though overthrown.
[...]If that way be your walk, you have not far;
So much the nearer danger. Go, and speed;
Havoc, and spoil, and ruin, are my gain*” (MILTON, 2014).

A tradução poderia se dar como “À Satanás, o(a) velho(a) anarco(a), com a fala vacilante e descomposto respondeu: Conheço-te, estranho, quem és: aquele poderoso anjo principal que recentemente guerreou contra o Rei do Paraíso e foi derrubado. [...] Se este é seu caminho, dele estás perto tanto quanto mais perigoso. Vá, e pressa; Estragos, espólios e ruína são meu ganho.”

⁵ Black (1994) argumenta que deveríamos utilizar o termo ‘anarco’ no lugar de anarquista, tal como na distinção entre monarca e monarquista: somos parte dessa entidade coletiva antes de sermos defensores dela. Isso leva a uma outra discussão que é a ausência de constituição de hegemonia ou, daquilo que Agamben (2014) chama de poder destituente: não cabe só defender a formação de uma sociedade anarquista, mas de constituir, de fato, uma na ausência de hierarquia. Além disso, anarco é um termo mais amplo que pode incluir vários autores que jamais se intitularam anarquistas, como Stirner, Nietzsche, Ivan Illich, Tolstói, Deleuze dentre tantos outros. Quando Felipe Borges (2018) defende o cuidado de si contra o fascismo cotidiano, sua posição não quer impor o cuidado de si a todos, de forma que não se pode lhe imputar a pecha de anarquista, mas sua recusa à autoridade lhe possibilita estar dentre os anarcos.

poema épico de Milton, estes necessitam daqueles em seu intento.

O problema anarco não é constituir um governo justo ou o melhor governo possível. Afinal, “governos são [...] obras de usurpação, de violência, de reação, de transição, de empirismo, onde todos os princípios são simultaneamente adotados e depois igualmente violados, não reconhecidos e confundidos” levando a conclusão de que o único governo desejável para um “regime de liberdade” é o “governo de cada um por si mesmo” (PROUDHON, 2001, p.221). Sob o ponto de vista autoritário, isto é de fato o caos. Afinal, se só é legítimo o governo de si sobre si, então a indolência frente a ordem da autoridade surge e o governo de todos se torna uma figura risível. Deus soberano, frente à turba “velho anarco” das profundezas seria senão uma figura considerada mimada que crê reger os outros⁶.

A Igreja pode ser visualizada, assim, como o velho administrador de Deus. Entre o horror do subterrâneo e a perfeição da autoridade superior a humanidade se encontra. A Igreja se porta como quem se encontra entre a autoridade suprema e os súditos, tal como o administrador se põe entre os desejos naturais da Terra, expressa por suas leis naturais, e seus trabalhadores que devem maximizar a produção. E se a Igreja estabelece, por meio da criação de um mito divino e da hierarquia celeste, um Estado incipiente, Bakunin (1970a) percebe que a ciência, por meio de seu pedantismo, submete todos a regras pré-estabelecidas que acabam por reforçar o Estado por meio do que chamava de “governo da ciência”⁷. Embora não fosse um primitivista, Bakunin estava advogando pela submissão da ciência à vida, percebendo que a mesma se aliara ao Estado na constituição de técnicas e regramentos para manutenção da dominação. Em oposição a isso, o autor argumentava pela pulverização e popularização do conhecimento a todos, o que parece se constituir na limitação de sua obra.

Se é factual que nenhum pensamento surge do nada, isso é ainda mais relevante para entender Bakunin, sua obra e sua contribuição⁸. Conservador na juventude e nascido de uma família da “pequena nobreza”, se torna um democrata liberal nos anos 1840, tornando-se um sindicalista da AIT (Associação Internacional dos Trabalhadores - a Primeira Internacional) e passando a ser um ícone socialista na Itália na década de 1850. Ainda acreditava, neste momento, na possibilidade de diálogo com a burguesia, só abdicando da ideia ao final da década de 1860, quando rompe com a Liga Internacional da Paz e da Liberdade e passa a se dedicar plenamente à Internacional. Logo após, rompe relações com Marx. A partir daí pode-se dizer que a figura de Bakunin, enquanto marco

⁶ De fato, Bakunin (2015a), sarcasticamente, falava que Proudhon possuía o verdadeiro instinto revolucionário que o fazia adorar Satã.

⁷ Cabe notar que, neste texto publicado postumamente, três páginas da sua crítica ao cientificismo se perderam. Bakunin passara boa parte de sua vida prescrevendo a ciência como remédio às injustiças, mudando somente ao final de sua vida. Embora o Estado e a religião fossem inimigos confessos há algum tempo, o autor adiciona somente ao final de sua vida a ciência como aliada de seus detratados

⁸ Sejamos francos: mesmo se ao leitor não lhe apetecer os pensamentos de Bakunin, sua história pessoal é digna de uma quase mitologia anarquista.

anarquista teórico, emerge (BERTHIER, 2015).

De fato, uma leitura atenta dos textos produzidos por Bakunin demonstra que houve uma guinada paulatina de seu pensamento. Não é recomendável começar a ler os textos do autor de forma temporal-linear, sob pena de se desistir do empreendimento antes de se deparar com suas grandes contribuições teóricas, que estão situadas no final da sua vida. Mas Bakunin, mais que um teórico, é um exemplo de uma práxis anarquista, um anarco, alguém que estava sempre em meio às lutas sociais libertadoras. Sua história começa em seu interesse intelectual pelo pensamento hegeliano, de forma a sair da Rússia e ir estudar em Berlim em 1840. No entanto, quando a polícia secreta russa começa a perseguí-lo, ele foge para a Suíça, de lá para a Bélgica, até encontrar um porto-seguro em Paris, cinco anos depois (PINO, 2015).

A Europa daquele momento, a década de 1840, vivia um ar de revolução à espreita. Em Paris, Bakunin conhece Marx, Engels e Proudhon, se afeiçoando ao pensamento deste último. Após algumas confusões e alguma notoriedade, em especial entre os poloneses e alemães exilados, o governo francês, a pedido da embaixada russa, deporta Bakunin, que por sua vez se exila novamente na Bélgica, retornando à Paris por ocasião da Revolução Francesa de 1848. Em meio à confusão da revolução, ele toma parte das barricadas e radicaliza seu pensamento, momento em que escreve que a realeza da Europa deveria desaparecer. Após o fim da revolução, vai à Praga onde toma parte de motins que duram cinco dias, sendo expulso da Áustria ao final. De lá, parte para Dresden, onde toma parte de outra revolução que fracassa, sendo feito prisioneiro com o triunfo da reação. É condenado à morte, mas Rússia e Áustria pedem sua extradição. É enviado à Rússia para cumprimento de sua pena.

Deportado à Rússia, Bakunin é encarcerado na fortaleza de Pedro e Paulo em São Petersburgo. De lá, redige uma “confissão”, na qual lamenta suas atitudes revolucionárias, e onde presta alguma deferência ao czar⁹. No entanto, Bakunin faz chegar à sua irmã uma carta na qual explica seu desejo de recuperar a liberdade e retornar à ação revolucionária. Após oito anos de prisão, sua pena é comutada em trabalhos forçados na Sibéria. Lá permanecerá mais dois anos, conseguindo fugir. Para evitar atravessar a zona russa mais densa (o oeste russo), Bakunin dá a volta ao mundo, fugindo para o Japão. De lá consegue ir de navio para São Francisco, da onde atravessa o país até Nova Iorque. De lá vai à Londres, onde conversa com Marx e, depois, à Paris, onde revê seu amigo Proudhon já

⁹ Em suas cartas, Bakunin (2005) descreve sua prisão na Saxônia como um momento em que fora bem tratado, sendo bem alimentado e podendo ler Shakespeare. Mas mesmo estando em uma fortificação, “duas baionetas” sempre o acompanhavam e uma bola de ferro lhe era amarrada sempre que saía da cela. Já na Rússia, preso, Bakunin se queixara de estar sendo subnutrido, privado de ar, sol e movimentos. Acreditava estar ficando cada vez mais frágil, fisicamente, além de doente. Neste contexto, a carta de “confissão” ao czar, onde Bakunin se compara à Dom Quixote, pode ser entendida como uma carta de pedido de um abrandamento no seu trato. A carta é bastante ambígua, escrita sob um tom lamentoso e, ao mesmo tempo, entusiasta de suas participações libertárias.

moribundo. Então, instala-se na Itália (PINO, 2015).

Mas o conceito de Estado, em Bakunin, não é intrinsecamente ligado à sociedade. O primeiro se constitui enquanto ente externo, tal como em Proudhon, à sociedade. Em sua crítica a ideia marxista de constituição de um Estado governado pelo proletariado, ironiza: “Deixe-nos perguntar, se o proletariado deve ser a classe dominante, a quem dominará?”. Afinal, explica: “Se há um Estado, deve existir dominação de uma classe por outra e, como resultado, escravidão; o Estado sem escravidão é impensável” (BAKUNIN, 1990, p.20).

Bakunin, em sua briga com Marx, dentro da AIT, o acusava de ter um temperamento autoritário e de levar a AIT a se tornar uma organização burocrática, tal qual o Estado. Na verdade, notara, a burocracia enquanto separação do trabalho, profissionalização dos integrantes e pela representatividade de delegados e parlamentares é uma prática autoritária por natureza. É o ato autorizativo perpetuado por meio da fixação de relações sociais mediados por normas, regras e atos autorizativos escritos. Apesar disso, Bakunin reconhecia em Marx um teórico de alta qualidade.

Não à toa, Bakunin e seus correligionários na AIT, apesar de constituírem-se em maioria após o Congresso da Basiléia em 1869, sofreram com as constantes manobras de Marx até que em 1872, no Conselho de Haia, Bakunin é expulso à revelia e a organização foi transferida para Nova Iorque, onde será dissolvida poucos anos depois. Um dos celeumas centrais entre Bakunin e Marx era a burocratização e o autoritarismo do movimento. Em última análise, notara Bakunin (2015a), a AIT que Marx defendia acabava por se tornar um partido político tal qual os das classes dominantes. Afinal, a democracia, embora seja um princípio defensável *a priori*, em um contexto capitalista, é nada mais que uma farsa legitimadora dos processos de dominação. Dessa forma, a democracia das sociedades modernas atua tal qual a religiosidade nas sociedades feudais na atribuição de autoridade.

Assim, Bakunin deparava-se com uma questão interessante nos seus últimos anos de vida: de um lado via um autor com uma teoria que reconhecia ser de alta qualidade, bem fechada, mas que as práticas relacionadas eram autoritárias, abusivas, burocráticas e remontavam, no que havia de pior, os objetos de sua própria crítica. Por outro lado, via em Proudhon uma teoria com falhas e incompletudes, derivadas de uma metafísica frágil, mas que suas práticas denotavam “o verdadeiro instinto revolucionário” (BAKUNIN, 2015b).

As pistas para solucionar o autoritarismo marxista, em Bakunin, se encontram nos seus últimos textos. Após passar décadas devotado à uma ideia de verdade e à ciência, que deveriam ser ensinadas a todos trabalhadores, Bakunin passa a repensar algumas premissas suas. Por exemplo, percebeu que o programa marxista passava pela ideia da promulgação de uma verdade única na AIT, base com a qual poderia se fazer uma revolução. Ao mesmo tempo, percebera também que a metafísica proudhoniana tornava transcendente o que é material, ou seja, partia do pressuposto de que há anteriormente a nossa realidade algo que nos substancie (BAKUNIN, 2015b).

Mas Bakunin não chega a oferecer uma solução teórica. Percebe o problema da ideia de transcendência de um lado, e o autoritário do outro. Notara que Proudhon se portava de maneira coerente com relação a vida, mas tinha uma teoria frágil; ao contrário, Marx parecia ter uma teoria bem delineada, mas gerava consequências horrendas por meio de uma verdade única promulgada. De um lado, uma transcendência religiosa, uma metafísica idealista; de outro um cientificismo que prometia emancipar o outro às custas de sua expropriação individual. A verdade única, seja ela para além de nós, seja ela presente na eficiência da materialidade, limitava qualquer ideia de revolução. Seja pelo foco nas questões emergenciais e prática, seja pela sua morte poucos anos após isso, Bakunin não se debruçou mais sobre tal questão.

4.1 Contra o Estado, Contra a Ortodoxia

Tal verdade não pode ser promulgada senão como farsa, senão como mito. É necessário, de fato, que haja um mito de que nossa sociedade é melhor que as sociedades que nos precederam. Tal crença só pode nascer de um senso essencialista que transfere à eficiência as questões substantivas. Fora Clastres (2013) que percebera que este primeiro mito permite que se acredite que a separação do poder, a mediação das relações e a separação do trabalho é benéfica. Isso legitima as autoridades que criam a manutenção desse *status quo*. Um outro mito, denunciara, é de que as sociedades primitivas eram alheias – e não contrárias – ao Estado. Este mito possibilita que acreditemos, por exemplo, que os incas, maias e astecas eram mais organizados que pequenas aldeias - mesmo pertencendo ao mesmo subcontinente. Com esta crença em voga torna-se possível crer que a existência de um Estado é benéfica. Mas Clastres notara que inexistência de um Estado dentre as sociedades primitivas não era uma ausência de evolução ou da razão, mas sim de um projeto claro de negação da formação de autoridades.

Um terceiro mito necessário à legitimação das relações de poder estabelecidas é de que as relações econômicas ou do trabalho precedem as relações políticas. Dessa forma se desloca da vontade humana os porquês para imperativos naturais, tornando externo aos humanos as razões de ser. Deriva desse mito a crença de que o Estado seja um ente natural. O mito se funda na ideia de que há uma divisão entre rico e pobre quando, na verdade, a divisão se funda entre quem manda e quem obedece. Afinal, se nossas relações sociais são pautadas pelo trabalho, elas devem ser pautadas também por uma razão de maximização da produção e dos excedentes (CLASTRES, 2013).

No entanto, há de se lembrar que a grande maioria das sociedades que já existiram não pautavam suas vidas pela maximização dos resultados ou pela busca do trabalho eficiente. Seria de grande arrogância achar que só nossa sociedade moderna ocidental entendeu como se organizar de “melhor” forma, ou seja, racionalmente. Tais sociedades

se organizavam de suas formas não porque eram (ou são) primitivas ou porque seriam irracionais. O fazem porque a maximização do trabalho cria relações de submissão e dominação, onde uns ordenam e outros obedecem. Tal mito proporciona que, em nome de um suposto progresso coletivo, se submeta a grande maioria das pessoas ao poder de poucas (CLASTRES, 2013).

Isso é ilustrado quando Taylor, em uma sessão no Congresso Norte-Americano, afirma que o aumento produtivo da administração científica torna todas “querelas” sobre a divisão da produção uma questão infrutífera. Na verdade, Taylor fora adiante. Afirmara peremptoriamente que, sob a administração científica, não haveria mais motivos para existência de sindicatos. Greves seriam uma questão do passado. Os ganhos produtivos seriam suficientes para acabar com qualquer discussão e o fariam isso por dois motivos: primeiro, porque dariam ganhos paulatinos de produtividade, proporcionando aumentos periódicos de salários de forma a tornar os funcionários satisfeitos com suas condições salariais. Segundo, porque, dado que se trata de uma ciência racional, a forma de produzir encerra-se em si mesma a possibilidade de discutir maiores salários do que os que já existem – um salário assim o é porque é reflexo da produção e vice-versa. Assim, Taylor acaba por supor que técnicas avançadas resolveriam o conflito entre capital e trabalho.

Tal relação é delineada em Proudhon (2018). Para ele, a história da humanidade é a história do progresso científico e do progresso da sociedade por antinomias que acabam por formar uma dialética. Proudhon, apesar de perceber que há uma constante oposição entre capital e trabalho, mantém uma visão evolucionista das relações de produção, na qual a “tribo desorganizada” vai paulatinamente dividindo seu trabalho, tanto pela separação horizontal do trabalho (especialização de funções) quanto pela separação vertical (surgimento de chefes e autoridades). Eventualmente, nota o autor, essas funções criadas pela separação do trabalho são incorporadas à sociedade, criando castas mais ou menos imutáveis, tais como a monarquia ou o feudalismo. Mas a democracia também é um exemplo desse tipo de sociedade: ela depende da representação que por sua vez se perpetua.

Neste ciclo histórico, há movimentos de tentativa de captura da sociedade por tais castas e movimentos de solidariedade na base da pirâmide que se contrapõem a tal captura, criando um processo dialético do que é antinômico. Tal conceito parte do entendimento de que antinomia existe quando dois lados que se negam mutuamente mas que, para existirem, necessitam um do outro, ou seja, são auto referenciados. A relação capital-trabalho pode ser entendida como uma relação antinômica, na medida em que a propriedade enquanto apropriação do que é produzido por outro (o roubo que forma o capital em Proudhon) só pode existir enquanto há o trabalho.

Esse movimento histórico levado ao extremo geraria, para o autor, um feudalismo industrial, ou seja, uma economia concentrada em poucos atores que possuem a propriedade dos meios de produção. Este seria o momento o qual nos deparamos na atualidade, em que

grandes corporações controlam o mercado de consumo e de trabalho (PROUDHON, 2018).

Levando ao extremo as relações que se apresentavam, constituiria-se uma espécie de capitalismo de Estado a que Proudhon chamou de Império Industrial. Ocorre que as antinomias gerariam um processo de concentração de poder a tal ponto que o Estado se fundiria, cada vez mais, com as organizações econômicas. É por isso que tentar entender as relações econômicas por si só é um ato efêmero, necessitando entender as relações de poder que se estabelecem em relação à organização econômica. Por isso o famoso apontamento de Proudhon de que se escravidão significa a morte tanto quanto a propriedade significa o roubo – ambos se estabelecem em relações de poder e submissão daquele que trabalha. Frente a isso, o autor vislumbrava como única saída a autogestão por meio de uma república industrial (MOTTA, 1980).

No pensamento de Proudhon é possível notar uma crítica à alienação de forma total: ela é formada pela religião, ela é formada pelo capital, mas ela é garantida pelo Estado. A propriedade, enquanto apropriação do trabalho alheio, só pode existir se há uma autoridade. Isso garante a separação do trabalho vertical e, assim, a autoridade hierárquica.

A organização moderna, como entendida no senso comum e ensinada nas Escolas de Administração, é o empreendimento coletivo que assimila relações de separação de poder e as cristaliza por meio de cargos e funções, transformando toda e qualquer organização moderna em pequenos Estados, mesmo que submetidos a um Estado maior. Por isso, mesmo sob uma ótica anarquista, não há porque destituir só o governo, mas sim as corporações e o sistema capitalista como um todo. Ocorre que a lógica do Estado foi internalizada por boa parte das organizações modernas e passamos a legitimar tais organizações em detrimento das demais.

É por isso que Proudhon (2002) afirmara que o fenômeno da guerra só poderia acabar com o fim do Estado, uma vez que esta migrou de ser uma pilhagem entre nações para se tornar a pilhagem dentro dos próprios países. Deixou de ser um exercício armado para ser simplesmente uma coerção exploradora. Afinal, o Estado se constitui enquanto um sistema de desigualdades que transfere excedente produtivo coletivo para alguns. Por isso, advoga o autor (1969), uma revolução deve destruir a ideia de Estado. A ordem social deve partir da espontaneidade dos seres, e não de um ente externo que impõe uma hierarquia.

Neste sentido, nota (MOTTA, 1980), Proudhon está buscando a solução para a alienação social na retomada do poder que a sociedade outorga ao Estado. Para isso ele sugere a criação de uma nova organização social baseado na troca espontânea, na livre associação, na dissolução das classes sociais por meio do uso comum dos meios de produção (rompendo a separação entre capital e trabalho) e, assim, tornando a repressão coercitiva, base da necessidade do Estado, obsoleta. Ao mesmo tempo, a supressão do Estado é necessária para que os acordos voluntários ocorram, de forma que autogestão, de forma

plena, só pode ocorrer na ausência desse. O pensamento de Proudhon demonstra uma impossibilidade de solidariedade plena quando da existência de forças coercitivas.

Conforme a crítica de Marx (1865), Proudhon se valia de uma dialética com um tom moralista: contrapunha não movimentos históricos, mas relações de significados: o que é bom contraposto com o que é ruim. Por exemplo, a propriedade, em sua célebre obra “O que é a Propriedade?”(1988) possui uma conotação positiva (gera liberdade na medida em que possibilita independência do homem frente ao social) e é negativa (enquanto institucionalizada é um roubo dos meios de produção). Tal relação dialética de Proudhon não encontra uma síntese na teoria, mas sim no próprio movimento histórico – no próprio humano. De fato, tal dialética (por vezes tratada por Proudhon como “antinomias” kantianas) é apontada por Marx como uma suposta incompreensão de seus ensinamentos pessoais à Proudhon, somados ao fato do anarquista não ser fluente no alemão, de forma que “não podia estudar a coisa a fundo”(MARX, 1865).

Somado à síntese aberta da dialética de Proudhon, as inconsistências teóricas do autor, tal como defender o desenvolvimento econômico e o mercado por meio de uma contratualização em oposição ao Estado, certamente o tornaram muito frágil para os acadêmicos da época até hoje. Ao que me parece, boa parte de sua fragilidade advém de uma busca de alternativas, por meio de um sistema de normas tácitas e explícitas, para o sistema capitalista mantido pelo Estado. Assim, embora o Estado devesse ruir para que uma sociedade autogerida o suplantasse, esta, muitas vezes, acaba por possibilitar a criação de um novo Estado. Esta sociedade não viria ao passo de mágica ou por meio de uma revolução rápida, mas sim por um longo processo de progresso dos movimentos sociais. Estes, os movimentos, são o oposto de Estado: são provenientes do ser coletivo espontâneo, não pertencendo às estruturas hierárquicas da sociedade que são garantidas pelo Estado. Tais movimentos poderiam dar origem ao que chamava de “anarquia positiva”, que seria o ápice de um progresso em direção a inexistência de hierarquias ou do Estado, ou seja, a formação de uma sociedade plenamente espontânea e autogerida (MOTTA, 1980).

No entanto, note-se, a anarquia positiva seria uma sociedade plenamente racional e ciente de suas capacidades produtivas. A alienação seria superada pelo conhecimento pleno desenvolvido por todos, de forma coletiva. Essa visão de um desenvolvimento da razão como instrumental da anarquia acaba por se tornar um problema do pensamento de Proudhon, na medida em que contradiz a própria ideia de espontaneidade por um lado, e pressupõe uma razão objetiva essencialista de outro. Mas estas fragilidades não poderiam ser melhor notícia para a consolidação de um pensamento deveras iconoclasta e anarquista: do contrário, seria possível criar uma ortodoxia, um fechamento teórico, um norte único. Os paradoxos de Proudhon possibilitaram que a tradição teórica não se tornasse “proudhoniana” e que os círculos de seus leitores não se focassem em interpretar o que o autor disse, mas sim em consolidar a problematização constante.

Os parentes anarquistas mais próximos da época (os marxistas) não tiveram a mesma sorte e se prendem até hoje a discutir intencionalidades de seus autores centrais, consolidando uma grande quantidade de bons intelectuais em fiscalizadores de conformidade do pensamento alheio. Tais práticas, de fato, remontam o pai da tradição: Marx, após elogiar as primeiras obras que teve contato de Proudhon, passou a detratá-lo, chamando o mesmo de “pequeno burguês” que cometeu “vilanias” a tal ponto de tentar flertar com o poder para tornar “aceitável para os operários franceses” Napoleão III. Provavelmente Marx não sabia disso na época de sua redação visceral, mas Napoleão, supostamente coqueteado por Proudhon, não concordava com Marx, tendo mandado Proudhon à prisão uns anos antes.

Mas para além das acusações dos escritos pouco amigáveis de Marx em relação à Proudhon, podemos observar que a teoria deste partia de pressupostos kantianos e de uma crença no progresso humano. Embora sua teoria tenha dado amparo intelectual aos movimentos anarquistas do século XIX até o começo do século XX, apontando a relação intrínseca e embricada entre Estado e capital, sua proposição de revolução de longo prazo em direção a uma autogestão possuía limitações. Da mesma forma, a crença no conhecimento libertador que Bakunin¹⁰ defendia como solução para alienação e exploração acabava por remontar a mesma fragilidade de Proudhon. Ambos pretendiam encontrar soluções gerais, um modo de organizar que pudesse se contrapor ao Estado capitalista. Na próxima seção argumentarei como tais limitações advém de pressupostos que são incompatíveis, no limite, a uma visão libertadora. Na seção subsequente, a terceira e última, procederei aos movimentos correntes que incorporam, mesmo que de forma indireta, o perspectivismo anti-essencialista, possibilitando que a proposição não seja mais em um sentido único de autogestão, mas de um processo constante de luta, fuga e realização do devir.

¹⁰ Conforme exposto anteriormente, Bakunin fora flexibilizando e revendo aos poucos tal entendimento ao final de sua vida.

**RETORNE
À VERDADE...**



Parte II

Por que o essencialismo é tão perigoso aos
Estudos Organizacionais?

A crença essencialista possibilita organizações com autoridades legitimadas. Não só legitima, como gera todo aparato discursivo necessário para que a autoridade seja entendida como necessária e aceitável. Aqui se contrapõe a isso sob uma epistemologia perspectivista, que também se afasta do relativismo pós-modernista.

Nesta seção pretendo demonstrar como a crença em objetos e seres com propriedades *a priori*, ou seja, alheio às relações entre si, quando hegemônica, produz um mundo que se coloca na expectativa de uma verdade única. Esse salto de fé possibilita a crença numa verdade que se estabelece de forma antecedente à experiência do mundo, de forma a negar os sentidos e atribuir validade a uma pretensa razão em detrimento da relação do ser com o mundo. Esta crença, a qual chamo de essencialista, possibilita um discurso que terceiriza e medeia o mundo, possibilitando a atribuição e legitimação de autoridades. É a crença base do autoritarismo. Com ela, torna-se possível a ideia de que é necessário haver uma hierarquia para se organizar.

Para demonstrar isso, percorrerei um caminho. Em um primeiro momento, pretendo demonstrar como há uma correlação entre verdade e poder, me afastando e contrapondo à noção ilusória de que a verdade precede o poder. Para tal me apropriarei do pensamento de Nietzsche em uma leitura que se afasta do relativismo pós-modernista. Para o autor, a verdade é nada mais que o poder projetado sobre os demais – portanto não é relativa, mas sim conflitante e perspectivista. Ademais, intenciono demonstrar como a ideia de verdade, enquanto poder, é a base da formação da moral. Por sua vez, a moral é o que estabelece o poder legitimado e, portanto, a quem se autoriza dominar.

Em um segundo momento, pretendo explorar a formação histórica do ocidente sob um olhar weberiano. O conceito de desencantamento do mundo é decorrente de uma racionalização essencialista. Essa racionalização possibilita transformar um mundo animista e monista em um mundo religioso em um primeiro momento, onde a essência seria atrelada à vontade divina. A partir deste mundo religioso, interpretado por profetas e clérigos (e, portanto, a quem se autoriza), o processo se aprofunda por meio do secularismo expresso na ciência normal. Assim, a essência se desliga da vontade divina para se atrelar às *leis naturais*, reificando a vontade externa a nós.

Ao final, viso demonstrar como o ato autorizativo (autorizar), inicialmente situacional, se reifica e cristaliza por meio da crença essencialista. Dessa forma, a atribuição da verdade à outrem deixa de ser circunstancial para se tornar pétrea.

Dessa forma, argumento, **o essencialismo é a base necessária para moral autoritária que nos organiza hierarquicamente**. Essa moral medeia o mundo e aliena o trabalho.

5 Vontade de Poder, Verdade e Moral

É um fato corriqueiro, querida Ana, pelo qual sempre passamos feito sonâmbulos, mas que, silencioso, é ainda o maior e o mais antigo escândalo: a vida só se organiza se desmentindo, o que é bom para uns é muitas vezes a morte para outros, sendo que só os tolos, entre os que foram atirados com displicência ao fundo, tomam de empréstimo aos que estão por cima a régua que estes usam para medir o mundo. (NASSAR, 1989)

Algumas características da ciência moderna trouxeram a tona o que há de pior nos pressupostos cotidianos – e isso não ocorreu alheio a reflexões. Tomemos a questão da verdade. Ela pode ser considerada múltipla e relativa, como se tornou comum aos pós-modernos; situacional ou pragmática, como argumento aqui; ou absoluta e dada *a priori*, como pressuposto comum da ciência normal.

Sugiro aqui, apoiado em Nietzsche (2008), que não existe verdade em si, já que não existe *coisa em si*. Dessa forma, o autor se opõe ao argumento essencialista de Kant (2013) que separa o fenômeno e as aparências da *coisa em si*¹. Kant², no entanto, assume que existe um mundo onde coisas existem por si, com propriedades inalcançáveis para aqueles que vivem em um mundo aparente, ou seja, todos nós.

O pensamento de Kant, notara Nietzsche, é ingênuo por pressupor a verdade onde há o poder. Note-se, no entanto, que não está sugerindo a relativização da verdade, nem que toda verdade possui uma validade sua e igual a outra. Este argumento, costumeiramente elencado como decorrente de uma visão pós-moderna, é, por vezes, apontado como uma interpretação da crítica nietzschiana à verdade única. Deste erro interpretativo decorre o entendimento de um suposto niilismo a que, muitas vezes no senso comum, se acusa Nietzsche. Ora, se por um lado atribuir a verdade tão somente ao mundo, a um ente prévio a nós, acaba por tornar o mundo inócuo aos nossos feitos; atribuir que toda verdade é igualmente imputável torna o mundo indiferente aos nossos feitos. Dito de outra forma: o essencialismo é a base do niilismo moderno ao passo que o relativismo pós-modernista é a consolidação, pelo negativo, do niilismo. De um lado da moeda, crê-se no mundo-verdade externo a nós; do outro, no mundo-verdade interno a nós. Não se trata de um, nem do outro: trata-se da relação entre o ser e o mundo, uma relação perspectivista.

¹ Aparências precedem o fenômeno na filosofia kantiana, já que esta é a categorização mental daquela. Em outras palavras, conforme Kant (2013), a aparência é o que chega aos nossos sentidos enquanto o fenômeno é como se pensa sobre a realidade que proviu essa aparência. Essa diferença entre os dois conceitos possui como pressuposto básico que existe, de fato, um mundo verdadeiro fora e para além o qual só pode ser percebido parcialmente.

² Tomo o pensamento kantiano como marco dos nossos tempos (há séculos, pelo menos) e como exemplo do problema a que me refiro. No entanto, não afirmo ou sugiro que o problema tenha surgido com ele.

Estou me situando aqui em contraposição a duas posições epistemológicas: o relativismo e o essencialismo. De um lado, não se trata de aceitar o relativismo, tal qual o pensamento pós-modernista o faz. Este produz, ao fim, a própria impossibilidade do debate. Uma verdade relativista sempre possui um valor equivalente a outra verdade, de forma que o mundo jamais poderia se compor dialeticamente, jamais poderia convergir. Um exemplo desse relativismo a que se critica aqui é expresso em Baudrillard (1996, p.7): “O universo [social] não é dialético – ele está destinado aos extremos e não ao equilíbrio. Destinado ao antagonismo radical e não à reconciliação nem à síntese”. Seu apontamento segue a decorrência lógica de sua leitura de Elias Canetti. Para este, a história, enquanto uma narrativa verdadeira, haveria cessado de existir no momento histórico enigmático ao qual Baudrillard chama de *dead point*. Ao fim, toda afirmação pode ter igual validade, cada qual seguiria sua própria narrativa. Muito embora essa epistemologia permita uma explicação da coexistência de narrativas absolutamente dissonantes, ela acaba por deixar de reconhecer que as mesmas possuem, sim, uma finalidade dialética – a do convencimento alheio, a do seu próprio uso enquanto poder. Ao fim, tal visão acaba por incitar uma postura epistemológica contemplativa. Ademais, se tudo possui igual validade, nada possui validade – por isso o relativismo é niilista por excelência.

Mas não nos enganemos: o essencialismo é também niilista, muito embora por motivos distintos. Se há uma verdade única, alheia aos nossos sentidos, há de se aceitar que devemos negar a nossa percepção, os nossos instintos e os nossos sentidos. Nega-se o corpo em proveito do que lhe é externo: a verdade. Se a essência precede nossa relação, somos objeto do mundo, constituídos a partir da essência e não partes constituintes da verdade. O essencialismo impõe um niilismo, para fins práticos, na medida em que torna toda ação humana decorrente de sua própria essência. Se o relativismo nos seduz a uma postura contemplativa, o essencialismo nos desencanta enquanto partes de uma estrutura social. Uma ciência que assuma os pressupostos essencialistas vai cedo ou tarde reconhecer que toda ação humana é decorrente de uma prévia determinação: a verdade.

Neste sentido o niilismo, ao qual me oponho aqui, pode ser entendido como decorrência existencial da “ansiedade cartesiana” a que Bernstein (2011) se refere. No afã de buscarmos um critério de validade do que é verdade ou não, buscamos soluções por vezes apressadas, o que nos incorre nos erros opostos de atribuir uma verdade prévia ao mundo (essencialismo ou transcendentalismo), ou de implodirmos a própria ideia de critério de validade. Trata-se da falsa dicotomia entre o objetivismo essencialista, que crê que existe um mundo *a priori* de nós mesmos, e de um mundo relativista caótico: “Ou há algum suporte para nossos seres, uma fundação fixa para nosso conhecimento, ou nós não podemos escapar as forças da escuridão que nos cercam com a loucura”³ (BERNSTEIN,

³ Como há uma certa licença poética na frase do autor, eis a original: “Either there is some support for our being, a fixed foundation for our knowledge, or we cannot escape the forces of darkness that envelop us with madness”.

2011, p.18).

Ao invés destas posturas (essencialismo ou relativismo), advogo por um perspectivismo, onde não há nem uma verdade *a priori*, nem verdades com valor equivalente – há, sim, verdades que competem constantemente. Aqui, a verdade é decorrente de nosso compromisso com nós mesmos e com o mundo. **A verdade é um ato ético e político decorrente da nossa própria vontade.** Afinal, nosso entendimento do mundo é relevante na construção desse mesmo mundo. Como argumenta Parker (1995), nós temos uma responsabilidade sobre o que consideramos verdade e como contamos uma história. Não há uma narrativa pronta no mundo, na transcendência ou na essência, mas há narrativas em disputa e nossas preocupações epistemológicas devem se seguir às nossas preocupações éticas. Dessa forma, embora se reconheça que não há uma verdade única aqui, também se acautela quanto à difundida ideia pós-modernista de que todas verdades possuem validades equiparáveis. Neste sentido, não se trata aqui de relativizar a ideia de verdade ao ponto de torná-la passível de qualquer conteúdo ou significado: trata-se de incorporar uma ideia de verdade situacional, uma verdade que seja instrumental à ética, que seja pragmática à vontade.

Como salienta Parker (1995), o pós-modernismo acaba por se demonstrar uma crítica que não mostra a que veio. E embora possamos considerar o relativismo pós-modernista inócuo, este é somente uma alternativa frágil ao objetivismo essencialista. Esta, sim, criou o discurso que rege o mundo moderno e, portanto, aqui se foca a crítica nela. Dessa forma, se sugere que **um pensamento que vise a libertação de autoridades e de processos de dominação não pode ocorrer em uma base epistemológica essencialista.** Afinal, se há *coisa em si*, há uma única verdade e, se há a crença nesta só é possível haver uma busca pelo verdadeiro e, assim, se legitima a própria alienação em proveito de um autorizar de terceiros. Dessa forma, o essencialismo é, enquanto epistemologia, um instrumento discursivo importante pra dominação do outro — afinal, só se pode dominar quem crê que seu subjugo é legítimo, seja esta submissão ao patrão ou ao intelectual.

Embora possa parecer sutil, mas a epistemologia perpectivista se difere frontalmente do essencialismo, base do positivismo e do funcionalismo de um lado, bem como do relativismo, pai do pós-modernismo:

Contra o positivismo, que fica no [...] “só há fatos”, eu diria: não, justamente não há fatos, só interpretações. Não podemos verificar nenhum fato “em si”: talvez seja um absurdo querer tal coisa [...]

Tanto quanto a palavra “conhecimento” tem sentido, o mundo é conhecível: mas ele é *interpretável* de outra maneira, ele não tem nenhum sentido atrás de si, mas sim inúmeros sentidos. “Perspectivismo”.

Nossas necessidades são *quem interpreta o mundo*; nossa pulsões e seus pros e contras. Cada pulsão é uma espécie de ambição despótica, cada

um tem a sua perspectiva, perspectiva que a pulsão gostaria de impor como norma para todas as outras pulsões.

(NIETZSCHE, 2008, p.260, grifos do autor)

Desta forma, o essencialismo é uma forma de crer que o mundo existe *a priori*, alheio a nós, com uma vontade que lhe é própria, inumana. Se assim o é, a forma de melhor se organizar também é uma questão de verdade única e objetiva, precede nossa existência. Por meio desta crença, se reifica a vontade dominante. Essa reificação legitima o poder dos que o detém — sua vontade é transmutada em vontade do universo para, ao fim, ser considerada como aquilo que não pode deixar de ser.

Afinal, como podemos assumir que existe um mundo *a priori*, um mundo que precede tal mundo aparente? Isso é, na melhor hipótese, especulativo. Pior ainda, como poderíamos assumir que existem *coisas em si*, com propriedades sem qualquer relação com outras *coisas em si*? Propriedades são, por definição, o efeito de uma ou mais coisas sobre outra(s). Sem essas, não poderia haver propriedades da primeira: “As propriedades de uma coisa são efeitos sobre outras ‘coisas’: se, pelo pensamento, se abstraem as outras ‘coisas’, então uma coisa não tem propriedades”(NIETZSCHE, 2008, p.290). Além disso, a relação entre coisas e indivíduos é condição básica para experienciar o mundo e, assim, poder atribuir as tais propriedades.

Ilustrativamente, podemos observar que qualquer propriedade que atribuímos ao mundo é inerentemente relacional e perspectiva a algo: se consideramos algo quente ou frio, o consideramos em relação a expansão de um fluido (como o mercúrio) ou, então, comparativamente à temperatura do nosso próprio corpo. Se consideramos algo grande ou pequeno, pesado ou leve, bonito ou feio, e assim por diante, tudo isso só faz sentido relacionalmente. Se o universo fosse composto de um único objeto, seria impossível descrever esse isoladamente. Em última análise, o universo é uma grande teia complexa e caótica de relações.

Esta discussão pode soar só uma questão metafísica sem qualquer efeito em nosso campo de estudo. Mas se nos deixarmos levar pela ideia essencialista, então assumimos as consequências lógicas. Dentre essas consequências está a crença iluminista que existe **a verdade**. Se assumimos que existe algo como a ‘coisa-em-si’ (ou qualquer outro conceito que reflita a mesma crença), nós também assumimos, por desencadeamento lógico, que o nosso mundo aparente é ilusório ou, na melhor hipótese, somente um reflexo parcial e defeituoso da coisa real. Tal raciocínio poderia explicar porque existe uma multitude de interpretações do mundo, mas proporia como solução que existe de fato uma interpretação correta, a interpretação verdadeira: o entendimento final da essência das coisas, a resposta final acima de todas interpretações, **a verdade**.

As propriedades são forjadas relacionalmente no mundo. Ademais, a linguagem precede a suposta verdade — o próprio conceito de verdade é uma construção da linguagem.

Assim, a verdade só pode ser alcançada utilizando-se de algo que já está no intelecto. Essa criação requer um contato prévio com o suposto mundo aparente. Assim, se existisse um mundo das essências, um mundo que precede o aparente, esse mundo não seria alcançável pelo nosso intelecto e não poderia ser reproduzido pela nossa linguagem. A busca desse mundo essencial não só seria infrutífera, como seria danosa, já que pressupõe o conhecimento pleno de algo que é relacional e, assim, submete à certeza e generalização algo que é restrito e condicionado por relações específicas (NIETZSCHE, 2008).

Esse dano é visível em um discurso corrente que tenta essencializar questões circunstanciais. Atribui-se propriedades essenciais e inequívocas a pessoas, organizações e movimentos que são, em última análise, propriedades que só se constituem em uma determinada relação. Uma atitude anti-social, um comportamento destrutivo, e assim por diante, são concebidos como aparências de uma essência igualmente anti-social ou destrutiva — ao invés de serem tomados como ações específicas que são parte de uma relação. Dessa crença essencialista nasce o dogma do bom e do mau; do essencialmente positivo e do essencialmente negativo. Gera-se a partir disso, uma proposição de erradicação daquilo que essencialmente mau e um enaltecimento ao bom. Muito embora nem toda epistemologia essencialista dê origem ao moralismo, ao autoritarismo e ao fascismo, estes não poderiam ser sem aquela.

Perceba-se que todo fascismo decorre de uma lógica “nós” contra “eles”, seja lá quem seja nós e eles. Mas para que essa definição seja suficientemente identificatória, para que a identidade dos grupos esteja particularmente arraigada de tal forma que seja intransponível a barreira entre os dois grupos se torna necessário a essencialização da condição de “nós” e “eles”. O discurso nazista só pode ser aceito porque havia uma ontologia amplamente disseminada que partia de um pressuposto essencialista. Note que o problema originário do nazismo não é afirmar que a “raça ariana” era superior às demais; mas sim que é possível estabelecer uma diferença essencial e intransponível entre um “nós” imaginário (raça ariana) e um “eles” paranóico.

Esse discurso se dá também no cotidiano e em atuações políticas menos organizadas. Exemplo disso é o discurso amplamente difundido do cidadão de bem *versus* bandido. Trata-se de um “nós” bom contra um “eles” ruim. As características circunstanciais são essencializadas. O conflito maior entre os significados dos conceitos se dá quando um cidadão de bem comete uma má-ação: aí ele possui a preferência e pode ser visto como alguém que cometeu um erro ou um excesso, mas que é essencialmente bom. O justiceiro que mata um assaltante é tido como alguém bom, mas que cometeu um excesso; o deputado protetor da moral e bons costumes que é pego em um esquema de corrupção é defendido como alguém que tomou um rumo ruim, embora fosse essencialmente bom. O discurso moralista, sintoma da visão essencialista de mundo, agrega pesos a essências, o que significa dizer que agrega diferentes pesos às mesmas circunstâncias: o bom pode ser

mau eventualmente, pois isso é somente um desvio da sua essência; o mau ainda o será mesmo na ausência de más ações. Não por acaso, isso é conhecido popularmente como preconceito — se ignoram as circunstâncias em favor de um suposto conhecimento da essência.

Para Nietzsche (1984), tal essencialismo deriva de uma metafísica cristã que mais tarde é transmutada. O além mundo, o transcendente, se torna essência. As pessoas não são mais tomadas pelo Diabo, pelo Tinhoso, mas sim possuem uma essência má. Aquele cidadão encantador que antes era a personificação da providência divina se torna um cidadão de bem, protetor do que há de melhor em nossa sociedade, seja lá o que for.

Assim, rejeitando o pressuposto da *coisa em si* e aceitando que a realidade pode ser só construída relacionamente entre coisas (e indivíduos), nós também nos deparamos com as consequências lógicas. A primeira e mais óbvia é que não existe a verdade - ao menos não uma única. Só pode haver verdades perspectivas — à situação relacional entre indivíduo e objeto.⁴

Assim, verdades são nexos lógicos que conectam diversas evidências que um indivíduo experiencia. A evidência que dá suporte ao sistema de verdades previamente estabelecido é aquela que é mantida pelo indivíduo, enquanto que experiências que se opõem a essas verdades prévias são descartadas. Somente quando a experiência é suficientemente forte para compor verdades destarte dissonantes com as verdades previamente estabelecidas é que acontece um rompimento e se cria um novo sistema de verdades.

Isto encontra respaldo na postura epistemológica que James (1979) delinea: o indivíduo, por já ter um estoque de opiniões, experiências e verdades suas, se depara com novas experiências que pode colocar em xeque suas antigas verdades. Resulta dali uma indagação, uma perturbação íntima, mas salva o máximo que pode do que possuía anteriormente, mudando o mínimo possível de seu conjunto de crenças, sentidos e verdades. Neste sentido, o autor nos alerta, somos todos intrinsecamente conservadores. Dessa forma, o conhecimento é uma forma de reação frente à realidade. A verdade, então, é um conceito inerentemente reacionário: em prol da verdade, negamos o que experienciamos, negamos o devir e a mudança.

Uma vez que os fatos com que um indivíduo se depara não podem ser explicados por seu senso de verdade, é necessária uma indagação interna que nos leva a um novo entendimento das nossas experiências. O próprio conhecimento é visto aqui como um resultado incompleto, nunca final, das indagações.

Neste sentido, Weick (1995) demonstra como a acurácia é secundária à plausibilidade, sob o ponto de vista da racionalidade humana. Para ele, não existe percepção objetiva e, sendo assim, a realidade – sendo aquilo que é entendido como realidade, e não

⁴ Novamente, “lutar por uma verdade é algo totalmente distinto de lutar pela verdade”(NIETZSCHE, 2007b, p.62).

um ente externo – é moldada conforme as concepções prévias que as pessoas possuem. A plausibilidade é, assim, a verdade que é mais próxima daquilo que já se possuía como verdade frente a novos fatos.

A verdade, então, é um composto entre o que já é retido como verdade (no sistema de verdades dos indivíduos), aquilo que se mostra relacionalmente na realidade experienciada, e um choque entre o primeiro e o segundo — no qual se descartam algumas informações em favor de outras que se adequam da melhor maneira ao sistema de verdades prévio. Este trinômio é denominado por Weick (1995) como, respectivamente, seleção; promulgação⁵ e retenção do sentido escolhido.

Mas verdades perspectivas são constantemente utilizadas como verdades absolutas. **Estamos tentando impor (ou persuadir) nossa verdade a todo momento. Isso, para Nietzsche (2008), é o pilar fundamental da vida humana: a vontade de poder.** A vontade de poder só se dá relacionalmente, só se dá na interrelação humana, não existe *per se*. Ela é a projeção do mundo a partir da interpretação individual. Como o autor salienta, o próprio ato de interpretar algo é o ato de se tornar mestre de algo — de projetar seu poder.

Para Nietzsche (2012a, p.49), “O mundo visto por dentro, definido e determinado por seu ‘caráter inteligível’ seria — precisamente ‘vontade de potência’ e nada mais”. O mundo, dessa forma, se compõe por meio das relações entre distintas vontades de poder. Mas a vontade de poder não é uma essência, não existe independente do meio. A vontade de poder se dá justamente na relação entre distintos poderes. Um poder só pode querer se manifestar sobre outro; não pode se manifestar sobre o nada.

Conforme Aydin (2006), o poder aqui é um conceito caracterizado pela relacionalidade entre distintos poderes. Um poder só pode se estabelecer na medida em que encontra resistência — outro poder. A relação, então, não é um elemento extra no esquema das coisas, mas é o próprio elemento constitutivo. Assim, o conceito de vontade de poder não é um ponto fixo e causal, mas justamente é a impossibilidade de estabelecer a dualidade entre causalidade e finalidade, já que sua finalidade é sua própria causa. O poder, assim, nunca se encontra em um estado finalizado ou estável. O empoderamento sempre é questionado por outras vontades de poder de forma que uma proposição nunca pode ser considerada definitivamente verdadeira. Sempre se está à mercê de outras vontades de poder, sempre se está em uma situação de risco, sempre em um status provisório e inacabado.

Verdade, então, não é vista como um objetivo universal, mas sim um objetivo em disputa. Já que todos temos relações situacionais diferentes com o mundo, nós todos temos distintos sistemas de verdades. Essas diferentes verdades projetam mundos distintos, e

⁵ No original *enactment*. Alguns autores traduzem o termo no Brasil como *representação*. No entanto, dado que Weick se refere ao termo como uma metáfora dos legisladores que promulgam leis, entendo ser mais apropriado o termo *promulgação*.

cada qual requer suas regras de socialização. Eventualmente, um sistema de verdades pode se sobrepor a outros, e assim provém mais poder para os indivíduos proponentes ou que são empoderados pelo sistema vencedor. É por isso que, para Nietzsche (2008), verdade é só um outro nome para poder. Nossa vontade, como indivíduos, de demandar aceitação da nossa verdade é, em suma, nossa vontade de poder.

A vontade é entendida aqui como em Schopenhauer (1966) e Nietzsche (2008). Não é só o núcleo de um indivíduo, mas o precede. Neste sentido, a vontade não é racional ou irracional, mas já que precede, ocorre antes da própria cognição — é arracional. A vontade é o que há de mais básico, de mais inerente à vida. Pensar a vida sem vontades que se contradizem, sem potências que se chocam, sem dinâmica de um indivíduo sobre outro, é pensar em um sistema estanque que, em seu tipo ideal, é a própria morte.

Como Nietzsche (2008) aponta, a vontade é ultimamente a vontade de poder. Isso significa que o indivíduo quer se expandir, se tornar maior, se apoderar. Também significa que o indivíduo quer dominar — e não ser dominado. Uma organização institucionalizada cristaliza o que d'outra forma seria um livre fluxo de poder, ascendendo um determinado indivíduo e sua vontade de poder a posição de dominador. Assim, o indivíduo se utiliza da instituição para perpetuar seu poder, constituindo-se em dominação. Ademais, como a vontade de poder é um processo e não uma coisa, no momento em que é institucionalizada, cristalizada e se torna estanque, cessa de existir. Dessa forma, mesmo o dominador não a consome efetivamente. Assim, o processo de dominação atenta contra as possibilidades do devir — mas sem consumir a vontade de poder do dominante.

A vontade de poder está intrinsecamente relacionada ao devir. O devir, como conceito filosófico, parte da ideia de que as coisas se alteram - o mundo muda. Essa mudança é a transmutação entre o reino das possibilidades para a realidade - da potência ao real. Essa emersão é o devir, o vir-a-ser, o se tornar. A vida é consequência do devir do nível celular às relações sociais. Do contrário, a vida não seria particularmente diferente do reino mineral. A vontade de poder, enquanto um processo e não um ser ou uma coisa, é transposição das interferências externas para tornar-se mais. As coisas só mudam, o devir só existe, porque há ali a vontade de poder atuando em favor da expansão (NIETZSCHE, 2008).

Ademais, os indivíduos não só buscam se expandir — derivado de sua vontade de poder —, mas também buscam manter sua expansão, manter uma dominação. Deste modo, a dominação é um fenômeno último da vontade de poder: ela advém, como tudo em Nietzsche, da vontade de poder, mas ao existir impõe fim ao devir inerente àquele.

Entendo aqui que a vontade de poder pode implicar em dominação - mas cessa de existir na medida em que esta emerge, porque: a) dominação se distingue de poder, enquanto que a primeira se encontra um mundo onde sua efetivação é provável, a outra se dá no reino das potencialidades, onde sua emersão é incerta, se constitui no devir a partir

da *potentia*; b) vontade de poder não se equivale ao poder: trata-se do **processo** de busca pela expansão; c) em Nietzsche, a vontade de poder só ocorre na supressão ou superação de outra vontade de poder. Isso torna incompatível tal conceito com o de dominação enquanto algo legitimado pelo dominado e, portanto, alheio a sua própria vontade de poder; e d) a vontade de poder, uma vez respaldada pelo externo ao indivíduo, pode se tornar dominação, mas esta dominação impossibilita o exercício da vontade de poder na medida em que ocorre.

Dominação, utilizando-se da conceituação em Weber (1994), é a probabilidade de encontrar obediência pronta a uma dada ordem. Trata-se, portanto, de algo já instaurado, já instituído — se é possível estabelecer uma probabilidade de antemão, é porque já se estabeleceu um dado regramento (e até uma moral). Ainda, há de se considerar que o conceito weberiano já relativiza um vocábulo que, no senso comum, é menos probabilístico e mais determinístico. Ao estabelecer que tal conceito diz respeito a uma probabilidade, Weber foge de uma ideia determinística. Mas isso parece ter pouca relação com o conceito em si, e mais com uma ordem ontológica probabilística em oposição ao determinismo: não é que o conceito se preste ao devir, mas sim de que há um reconhecimento tácito de que, independente da dominação, ainda há o devir. Assim, a dominação nunca é plena, mas na medida em que mais se realiza, maior sua probabilidade. Neste sentido, a vontade de poder ocorre na probabilidade inversa de se encontrar obediência, já que sua existência pressupõe, como salienta Aydin (2006), *a priori*, a resistência externa, o choque frente a outra vontade de poder. Assim, se a dominação é uma probabilidade, a vontade de poder ocorre na probabilidade inversa.

A vontade de poder ocorre, assim, previamente a uma dominação estabelecida, enquanto encontrava resistência d'outra vontade de poder. Mas uma delas eventualmente rui e o indivíduo e se torna dominado. Neste momento, em que uma vontade de poder cedeu, não há mais a possibilidade de exercício da vontade de poder em qualquer lado: se por um lado tal vontade sucumbe, por outro a certeza (mesmo que relativa) de obediência impossibilita a expansão do dominador. Esta expansão já ocorreu, agora ela só pode ser exercida enquanto dominação. Vontade de poder é justamente o oposto do encontrar obediência: é se expandir contrariamente à outra vontade de poder. Encontrar obediência é, assim, a obstrução da vontade de poder: se dá quase que por inércia, por uma ordem pré-estabelecida das coisas. Dessa forma, não há expansão do indivíduo — ele já se expandiu ao ser legitimado (a obediência é a consequência da legitimação). (NIETZSCHE, 2008)

A dominação é, assim, um fenômeno último da vontade de poder: ela advém, como tudo em Nietzsche, da vontade de poder, mas ao existir impõe fim ao devir inerente a este. Neste sentido, a dominação é o se tornar consciente da vontade de poder: “tudo que se torna consciente é um fenômeno terminal, um fim — e não causa nada; [...] — E nós temos que entender o mundo por meio da concepção reversa — nada é real e efetivo a não

ser pensar, sentir e querer!” (NIETZSCHE, 1967, p.265).

A todo efeito, a filosofia de Nietzsche leva a cabo a ideia de que a análise não se centra nem no indivíduo nem na organização, pois não há ser nem coletivo. A humanidade, para Nietzsche, existe nos indivíduos, mas só enquanto sua relação com os demais. Sozinhos, são desprovidos de qualquer propriedade, mas quando em relação, suas propriedades tornam-se claras por contraposição, por diferenciação (SIMMEL, 2010).

O tema da dominação, em Nietzsche, é raramente discutido como tal. Por vezes a dominação é vista como racionalização do devir (no sentido de transformar um processo em um objeto); por vezes a dominação é entendida como resultante da consolidação de uma autoridade enunciativa, transformando a vontade de verdade em moral instituída socialmente. Mas cabe salientar que, como Nietzsche (2007b) aponta, a vontade de verdade é só uma manifestação da vontade de poder — e a moral, tal como em Nietzsche (2012a), é consolidação de preconceitos aceitos socialmente.

Simmel (2010) percebe que boa parte do pessimismo nietzschiano se dá pela transição histórica entre humanidade, contida nos indivíduos, para uma sociedade que se apodera dos indivíduos: “A humanidade decai logo que a qualidade dos indivíduos — que é a sua própria — deixa de constituir o interesse central, substituída pela conduta [moral], social, [...] do indivíduo em relação aos demais, aos muitos.” (SIMMEL, 2010, p.187) Assim, quando a moral se apossa da humanidade (entendido como uma interrelação de indivíduos), impossibilita-se a criação humana. No momento em que uma série de normas e regras tomam por certo o duvidoso, a vontade de poder sucumbe perante um senso de rebanho e a humanidade dá lugar à sociedade. O preconceito contido na moral possibilita um julgamento prévio das ações humanas, tornando toda uma gama de ações impraticáveis.

A moral em Nietzsche é provavelmente o conceito que mais se aproxima da dominação. O dominador é aquele que pode instituir uma moral a um coletivo, se utilizando de seus interesses como norteadores da moral instituída. É claro que na criação de uma moral há uma vontade de poder, há um quê de vontade de se tornar senhor do seu meio, de se expandir. Mas uma vez criada essa moral, mesmo o indivíduo que se beneficia dessa moral torna-se sujeito da mesma.

Perceba-se que ao fundarmos uma realidade que pretendemos objetiva, que diz respeito a uma suposta essência real, estamos, na verdade, estabelecendo que nossa relação com o mundo é a relação a se ter em conta. Estabelecemos que nossa visão, nossas vontades e nossos interesses são, em última análise, os únicos verdadeiros. Isso fica especialmente claro ao analisarmos a formação das narrativas históricas, tal como Mills, Weatherbee e Durepos (2014) demonstram. Para os autores, o pressuposto objetivista tenta fazer crer que há uma equivalência entre história e passado, quando, na verdade, “nós estabelecemos, simultaneamente, representar e desestabilizar eventos passados com o objetivo de pluralizar a história”(MILLS; DUREPOS, 2010, p.26).

Essa história é, de fato, um sentido prévio aos fatos. Como já salientado, não se trata de visar por uma verdade relativa, mas de um compromisso dos fatos com o significado deles. Quando contamos uma história, quando criamos uma narrativa, estamos comprometidos com o significado da mesma — e este deve ser nosso compromisso ético, que o significado nos seja fiel, a nós mesmos. Afinal, não é possível saber qual a essência dos fatos, ou mesmo se a realidade que se apresenta a nós é a exata realidade objetiva. Mas é possível analisarmos nossa realidade criticamente.

Nietzsche (1998) argumenta que a criação da moral é um sinal da degeneração da vida em si. A vida, entendida como o constante devir, sucumbe na medida em que se pré-estabelece valores e critérios. O cristianismo, caso a que o autor se concentra, é consequência de uma dominação dos sacerdotes sobre escravos que possibilitam uma contraposição aos guerreiros, posteriormente dominados também. Assim, os valores socialmente instituídos são, na verdade, de interesse de uma casta social (os sacerdotes, os clérigos, os religiosos), que transformam valorativamente em bom e mau o que era, anteriormente, favorável ou desfavorável a sua vontade de poder. Mas ao fundarem tal moral, se submetem igualmente à mesma. A castidade, por exemplo, é um valor moral importante para o controle de uma população — mas para que a autoridade enunciativa tenha validade, os promulgadores da mesma devem dar o exemplo. Assim, o indivíduo e a humanidade se submetem à sociedade fundada na moral, entendidas como uma série de regras valorativas que outrora foram produto de um interesse individual (ou de um conjunto de indivíduos). O “ideal dos moralistas: [...] levar a virtude à dominação. [...] Para querer uma, a dominação da virtude, não se pode, por princípio, querer a outra; com isso, precisamente, renuncia-se tornar-se virtuoso” (NIETZSCHE, 2008, p.303). A virtude pode ser, assim, um discurso e um meio para dominação — e quando assim o é, deixa de ser virtude.

É verdade que em Nietzsche (2008) a dominação nunca ocorre de forma plena e estanque. O devir atua ali também, fazendo com que a esfera de domínio aumente ou diminua, derrotada pela vontade de poder alheia ou impondo sua vontade de poder. Neste sentido, dominação e vontade de poder são dois complementares — onde há um, cessa o outro. Nunca um ocorre plenamente, há sempre um quê do outro. A moral, igualmente, nunca é total. Ela é a vontade de verdade instituída, da mesma forma que a dominação é a vontade de poder instituída. Sempre há espaços de transvaloração da verdade e da moral, da mesma forma que sempre há espaços de subversão da dominação. O autor acaba por nomear liberdade, justiça e amor como sintomas visíveis da vontade de poder que ocorre mesmo em situação de dominação, respectivamente dentre aqueles que são dominados, que tentam estabelecer uma nova dominação e que dominam:

A vontade de poder se manifesta

a. nos oprimidos, dentre os escravos de toda espécie, como vontade de “liberdade”[...];

b. em uma espécie mais forte de homem, se preparando para o poder, como vontade de subjugar; e quando não se obtém sucesso de início, então se limita a uma vontade de “justiça”, ou seja, à mesma medida de direitos que possui os dominantes;

c. dentre os mais fortes, mais ricos, mais independentes, mais corajosos, como “amor à humanidade”, [...] à verdade, à Deus; como simpatia, “sacrifício próprio”, etc.; como dominar, arrebatá-lo consigo, tomar a seu serviço; como um instintivo unificar-se com uma grande quantidade de poder para o qual se é capaz de dar um direcionamento: o herói, o profeta, o César, o salvador, o pastor (— também o amor sexual tem aqui o seu domicílio: ele quer o domínio, o tomar posse, e aparece como um dedicar-se... Fundamentalmente, é apenas amor a seu “instrumento”, a seu “corcel” — a convicção que isso ou aquilo pertence a si porque se está em uma posição de fazer uso).

“Liberdade”, “justiça” e “amor”!!!

(NIETZSCHE, 1967, p.407)

Mas para além da questão da dominação, de forma mais genérica, há um problema relativo àquilo que Weber (1994) delinea como dominação racional⁶: esta não só estanca dentro do possível o devir, mas também o faz em nome de uma impessoalidade. Substitui-se o indivíduo pela sociedade (ou pela organização). A dominação racional é um atributo das massas e de uma concepção a que Nietzsche (1984) tanto criticava: de que o indivíduo pode ser reduzido a uma essência e que essa essência, a um **ser**, onde a razão o define: “O pensar racional é um interpretar segundo um esquema que não podemos recusar” (NIETZSCHE, 2008, p.274).

A razão aqui é a negação dos sentidos e da experiência. Ela se concatena segundo uma rede lógica de pensamentos tautológicos tão complexos e intrincados que jamais são reconhecidos como tal: parecem criar algo quando na verdade só reafirmam o mesmo. São a expressão de uma vontade de verdade que se tornou dominante e que não serve mais a um senhor, mas a si mesma. Tomou corpo e vida própria, e se reproduz a partir da crença de que tudo pode ser sistematizado e o mundo pode ser compreendido a partir de sua essência. (NIETZSCHE, 2010)

No mundo dominado pela razão, supressora do devir, Nietzsche (2008) vê um estado psicológico humano reduzido ao niilismo. Esse niilismo, para o autor, é encontrado em seu esplendor máximo no projeto de sistematização de toda realidade, no reino supremo da razão. Ao equiparar distintos pensamentos e torná-los passíveis de sistematização e da formulação de uma totalidade teórica, crê-se numa realidade externa aos indivíduos e às suas vontades: “a crença nas categorias da razão é a causa do niilismo, — nós medíamos

⁶ Pode-se questionar se, ao transpor o pensamento weberiano para filosofia de Nietzsche, se não seria o caso de entender toda dominação como racional, já que a razão é, neste autor, a negação da experiência sensorial em favor da sistematização de um mundo pré-concebido internamente. Sob este critério, é possível supor que mesmo os tipos ideais da dominação tradicional e carismática weberianas se constituem em tipos de dominações essencialmente racionais para Nietzsche. No entanto, entendo que esta transposição de conceitos é um assunto que possibilita um grande leque de discussão, a qual não pretendo me ater aqui.

o valor do mundo em categorias que diziam respeito a um mundo puramente fictício” (NIETZSCHE, 2008, p.33). O mundo fictício que o autor se refere diz respeito ao mundo-verdade, ou o mundo das essências. Abandona-se os sentidos em prol de uma ficção, que por sua vez só pode ser atingida por meio da razão: mas essa cobra seu preço suprimindo as potencialidades. O devir, em sua inocência, torna-se algo calculado, e, assim, passível de ser julgado previamente. Dessa forma, razão e moral andam *pari passu*: uma é a faceta individual enquanto que a outra se dá socialmente.

Dessa forma, a dominação é fixada a partir da vontade de poder. No entanto, dado que tudo em última análise foi vontade de poder, enquanto pedra basilar da natureza humana, determinar que a dominação nasce desta vontade só nos aponta a origem. A consequência da constituição da dominação (enquanto algo mais estanque) é, na medida em que se instaura, a impossibilitação do devir e, assim, da vontade de poder. **A dominação se dá por meio da verdade, do discurso, da moral.** A proposição amoral perspectivista é, assim, uma arma contra o essencialismo que possibilita o projeto de dominação total, o que nos leva ao aparente paradoxo (somente aparente) de que **a amoralidade é ética.**

A moral é fundamental para que ocorra obediência, pois essa só ocorre a partir de valores aceitos tão universalmente quanto possível. A razão, assim, opera conjuntamente com a moral: ela é a base para a valoração e julgamento da ação humana e submete o mundo acessível aos sentidos a um mundo imaginário constituído em um sistema de verdades interrelacionadas. Neste, é possível a sistematização da totalidade, que proporciona a criação de valores pré-determinados. Assim, a razão opera antes da realidade mostrar suas possibilidades, e falseia-se os sentidos em nome da racionalidade. Ao falsear os sentidos, nega-se o devir em favor de uma ordem *a priori*: a ordem já estabelecida racionalmente. A dominação, enquanto sintoma social da primazia da razão, se contrapõe à vontade de poder, este sendo o processo do por vir a ser, do devir. Onde há uma, cessa a outra — sem que isso signifique que não haja uma dinâmica na qual onde uma está, a outra possa emergir no lugar.

Saliento, para finalizar, a exemplo de Nietzsche (2007b), que a vontade de verdade é uma manifestação discursiva da vontade de poder. Se a vontade de poder se cristaliza em uma dominação, a vontade de verdade se cristaliza na moral. Esta, em Nietzsche (2012a), é consolidação de preconceitos que passam a ser aceitos socialmente. A moral é a generalização de uma vontade de poder por meio de uma vontade de verdade. Dito de outra forma, a vontade de poder, ponto zero da vida, necessita do discurso para se tornar mais.

Sumarizando, todo ato humano é fruto da vontade de poder. Mesmo o discurso técnico e mesmo o discurso científico são frutos da necessidade humana de se expandir sobre os demais por meio da constituição do que é a verdade, racionalizando o mundo em um sistema de verdades. A vontade de poder pode resultar em dominação, mas cessa de

existir na medida em que essa emerge. No momento em que a autoridade se forma, o devir cede espaço à razão; a vontade de poder cede lugar à dominação.

6 Racionalização e Desencantamento do Mundo: a Obstrução do Devir

Before the beginning, after the great war between Heaven and Hell, God created the Earth and gave dominion over it to the crafty ape he called man. [...] There was magic then, nobility, and unimaginable cruelty. And so it was until the day that a false sun exploded over Trinity¹, and man forever traded away wonder for reason. (KNAUF, 2003)

A Administração faz parte do intento de racionalização do mundo. Como tal, não se pode pensar na administração como fenômeno alheio ao que Weber denominava desencantamento do mundo.

Conforme Pierucci (2013) afirma, Weber não era um sociólogo das religiões, como muito se afirma. Ele era, acima de tudo, um estudioso da racionalização da sociedade e das organizações. Diz Pierucci que é evidente a preocupação de Weber com como a sociedade se torna(va) mais e mais racionalizada. Tal preocupação, conforme o autor, acaba por ser o componente principal de todas indagações teóricas no decorrer da obra weberiana. Tal constatação é corroborada por Kalberg (1980), que se debruça em separar os diversos entendimentos de racionalidade em Weber. Os diversos significados de “racionalidade” e suas implicações acabam por ser, também, a pedra basilar do trabalho final de Ramos (1981).

Em Weber (2004), o mundo progressivamente se desencanta na medida em que as religiões (e, mais tarde, o secularismo e a ciência) tomam o lugar da magia. Nesse processo, há uma substituição de um pensamento mágico — e até de uma certa inconsequência — por um pensamento calculista. O cálculo, conforme nos afirma Pierucci (2013), é a base do desencantamento do mundo: tudo se torna passível de cálculo, de um estabelecimento racional de uma espécie de custo/benefício. Este se demonstra a nós, conforme o autor, por dois significados: pela perda da magia (desmagificação) e pela perda de sentido.

Na tradução publicada pela editora Martin Claret (WEBER, 2015), o termo é traduzido como **desmagificação** e como **perda da magia do mundo**. Pierucci (2013) defende que embora tal tradução seja atualmente mais utilizada e, do ponto de vista do conteúdo e significado, mais acurada, ela perde qualidade no que tange ao significante, tornando o termo mais inosso, deixando de lado a poesia. Afinal, a crítica embutida no próprio termo diz respeito a esse fim da poesia, do não racional, do não preciso. A

¹ Há um duplo sentido em “Trinity”: significa a “Santa Trindade” e o primeiro teste nuclear, chamada de Experiência Trinity. Esses são os dois passos primordiais para o desencantamento do mundo: a constituição da Santa Trindade enquanto verdade transcendente; a constituição da ciência moderna enquanto verdade essencial.

própria forma de traduzir é uma postura do tradutor: desmagificação é correto, mas desencantamento possui, em adição, uma intenção poética. Se há uma crítica e uma denúncia ante o desencantamento, é decorrência necessária que tratemos de não desencantar mais.

Conforme o autor, a perda de sentido se introduz no mundo na medida em que a realidade é submetida a um mundo externo. Esta é a base das religiões ocidentais, nas quais este mundo só pode fazer sentido tendo em vista a finalidade além mundo. Toda nossa vida se torna uma relação de cálculo para obtenção do próximo mundo. Essa perda de sentido, para Nietzsche (1984) é proposital, já que transformar o mundo em algo submetido a uma entidade externa e desconhecida é uma forma de controle. Dessa forma, se cristaliza uma metafísica dos torturadores: se estabelece objetivos jamais alcançáveis (ou pelo menos que jamais saberíamos caso alcançado: o outro mundo) e com base nisso se estabelecem relações de controle através de regras morais. A autoridade enunciativa, ou seja, o clérigo, o ancião, o professor, aquele que é ouvido por conhecer melhor o mundo (e o além mundo), é necessária para que uma moral se consolide.

De fato, Weber (2004) reconhece em sua conclusão que a sociedade moderna se tornou uma “crosta de aço”². Mas note-se: a crosta que Weber percebe não é só das regras sociais formais, das leis. Trata-se, também, da moral cristã que se impregnou no ideal ascético. Se observarmos nossa realidade, podemos notar que o ideal ascético é, hoje, o ideal do *self-made man*, do empreendedor: trata-se da forma última da ideologia total do capitalismo.

Nosso homem ascético moderno, o empreendedor envolto em seu discurso, não é só um trabalhador zeloso. É um homem que internaliza as regras, a moral, os costumes e racionaliza tudo quanto possível. Torna passível de cálculo utilitário mesmo seus desejos sexuais. Por isso, é mais que uma gaiola de ferro: ele construiu e mantém sua própria crosta de aço, sua prisão de um mundo desencantado. Weber (2004, p.166) entoa em sua conclusão que os últimos homens desse mundo desencantado seriam, citando algum escritor: “especialistas sem espírito, hedonistas sem coração: esse Nada imagina ter chegado a um grau de humanidade nunca antes alcançado”.³

O desencantamento, conforme salienta Pierucci (2013), é a perda de sentido mas também é a desmagificação. A magia é, conforme o autor, um conceito-limite: nunca

² Por vezes, inspirado na tradução parsoniana, o termo aparece como ‘gaiola de ferro’. Há uma diferença sutil entre os dois termos, mas relevante à discussão: a gaiola é externa a nós, a crosta é um exoesqueleto que se emaranha ao nosso ser. O argumento weberiano é, evidentemente, da existência de uma crosta crescente.

³ Substituí “hedonistas” no lugar de “gozadores” que é a tradução da versão brasileira. Ocorre que, embora a tradução esteja correta, o sentido da palavra é referente a pessoas que gozam a vida, não que gozam dos outros como a palavra adquiriu conotação no senso comum. No original: “Fachmenschen ohne Geist, Genußmenschen ohne Herz, dies Nichts bildet sich ein, eine nie vorher erreichte Stufe des Menschentums erstiegen zu haben”(WEBER, 2016, p.172)

está de fato ali, mas se tende mais, ou menos, a ela. No espectro oposto a ela está a racionalização religiosa. Esta, tal como a magia, nunca se encontra na realidade tal como descrito. Se tais conceitos são preto e branco, na realidade só se encontram tons de cinza⁴: o contraste entre uma época da magia e uma época religiosa nunca é total.

Neste sentido, embora o processo histórico pudesse ter se dado de forma diferente e não significando que seja unidirecional, a história ocidental se demonstrou, em Weber (1994), no sentido de uma magia que é racionalizada paulatinamente pelas religiões ocidentais e, mais tarde, pela ciência. Nesse momento anterior à religião, o mundo é visto de forma animista — tudo possui uma alma — e monista — fazemos parte de um todo que não é bom nem ruim, mas que só pode ser, no máximo, favorável ou desfavorável. Neste mundo mágico, o mundo dos espíritos está entre nós e não há uma separação clara e *a priori* do significado desses espíritos. Não são bons nem maus, simplesmente o são.⁵ Como Pierucci (2013, p.70) afirma:

Magia é coerção do sagrado, compulsão do divino, conjuntura dos espíritos; religião é respeito, prece, culto e sobretudo doutrina. Sendo principalmente doutrina, a religião representa em relação à magia um momento cultural de racionalização teórica, de intelectualização, com nítidas pretensões de controle sobre a vida prática dos leigos, querendo a constância e a fidelidade à comunidade de culto.

Na religião essencializa, por meio da ideia de transcendência, aquilo que antes era situacional. O que era visto como prejudicial ou benéfico, se torna mal e bom e, dado tempo, o mal e o bom se desconectam das consequências que trazem. O tabu se transforma em pecado. Ao final, a racionalização religiosa nega, por meio de sua moral, a relação entre o bem e o favorável e o mal e o prejudicial. Aquilo que é relativo ao bem, o é independente de seus efeitos sobre nós, independente das circunstâncias (PIERUCCI, 2013).

Essa visão religiosa essencialista — de que algo é intrinsecamente bom ou ruim — é a base de uma autoridade enunciativa: se um espírito é essencialmente bom e ele pode se comunicar conosco, então torna-se óbvio que o que tal espírito nos comunica deve ser seguido dentro do possível. Ademais, se tal espírito é propriamente um deus (ou, ainda, O Deus), então sua comunicação não é só um indicativo genérico, mas deve ser entendida como aquilo que é intrinsecamente bom ou ruim: sua palavra é a moral pois indica a ética. Pierucci (2013) indica que isso forma a base de uma submissão e de uma obediência por meio da piedade filial. A religião implica nos subordinarmos aos deuses — e, porque não, aos seus interlocutores? Se a racionalização religiosa impõe um mundo que submete os humanos aos deuses, é decorrente disso que os clérigos submetam os demais ao seu conhecimento único, o conhecimento divino.

⁴ Não, não há trocadilhos aqui.

⁵ Mesmo os deuses da Grécia clássica não eram inerentemente bons ou ruins, diferentemente do binômio Deus/Diabo cristão.

A magia, em oposição, é justamente o desafio de submeter os espíritos divinos a nossa vontade. Trata-se da ideia de que é possível coagir, convencer ou dominá-los. Já que eles não são bons nem ruins *a priori*, trata-se de um esforço contínuo de torná-los benéficos a nós: “submissão **dos** deuses e demônios, [na magia]; submissão **aos** deuses, na [religião]”(PIERUCCI, 2013, p.74)

Se um feiticeiro clamava por chuva por meio de um ritual (uma dança?); o padre dá por certo que a chuva depende de uma vontade externa a nós (Deus) e que a nós só resta aceitar sua vontade; a ciência tenta explicar e, em última análise, entender quando vai chover. O sentido histórico aqui é claro: passamos de um período em que víamos o mundo de uma forma mágica e que acreditávamos que nossa vontade é o centro do mundo para nos tornarmos intelectualizados que buscam analisar logicamente como a realidade opera, passando por um período de resignação e aceite de que o mundo independe de nossa vontade. Por isso o desencantar: nos tornamos mais racionais (ou mais eficazes em nossa racionalidade), mas perdemos a inocência que nos fazia acreditar em um mundo melhor bastando nossa própria vontade. Deixamos de acreditar na submissão das forças externas a nós para acreditar na nossa própria submissão às forças externas, sejam elas Deus ou as leis da física.

Tal perda de sentido e desmagificação — o desencantamento — são aprofundados pela ciência moderna: ela transforma o mundo, suas experiências, suas vivências, seus prazeres e dores em um tecido formado de fios feitos de nexos causal. A magia dá lugar ao cálculo, o fim dá lugar ao meio. Em seu projeto final, a ciência normal busca saber qual o destino do mundo: prever tudo a partir da realidade atual. Afinal, se é possível estabelecer nexos causais, é possível que esses nexos — uma vez conhecida e decalcada nossa realidade — nos leve a conhecer o próprio futuro. Ao final, o projeto de ciência nos leva a crer que se (a) sabemos todas variáveis da realidade e; (b) sabemos todas as leis do universo; então podemos prever (c) o futuro. Assim, um mundo que, no extremo, era mágico e animista e onde tudo, com suas almas, era sujeito, se torna um mundo inanimado. Afinal, todos nós somos reativos a um ambiente, sua estrutura e às leis que a ciência nos esclarece. Ao final, somos só um nexos causal cumprindo funções em um grande corpo — o corpo com órgãos de Durkheim (1977).

Nos livros de administração, alguns autores como Peters (1992) fazem crer que o processo de desencantamento do mundo é passível de ser reencantado pela reaproximação da prática e da política organizacional, encantando os “colaboradores” por meio de um processo de liderança carismática. No setor público, salienta Clegg (2005), isso se daria pelo gerencialismo (chamado por vezes de Thatcherismo no Reino Unido). Sob esta ótica, seria possível reencantar o mundo ao submeter a burocracia ao mando carismático, à política. Mas, estes autores falham em perceber que a autoridade carismática de Weber, apontada pelo autor como possível solução ou resposta ao desencantamento, não seria a solução, por

si só, para o problema, mas um eventual meio de romper com a dominação. O problema do desencantamento está ligado diretamente a racionalização de um mundo que já se realizou por meio de sua suposta essência. O desencantamento não é só a racionalização total do mundo, mas a instrumentalização racional do ser humano em proveito de seu dominador.⁶ Neste sentido, o apelo quase nostálgico que Weber faz a emergência de novos profetas pode ser entendido como uma possibilidade desesperada de alguém que suplica por um populismo como alternativa desesperançosa a uma crosta de aço cada vez mais legitimada — e como legítima, cada vez mais internalizada.

Pode-se pensar aqui nas três grandes transformações do espírito pregadas por Zarathustra em Nietzsche (2012b): desde o início de sua experiência vital o indivíduo, criança, é ensinado a ser camelo, a aceitar a carregar os pesos da vida, a se rebaixar sem questionar, a mergulhar em água sujas da verdade, porque lhe é dito para fazê-lo (pois a verdade está acima de tudo!). Trata-se do primeiro estágio desse desencantamento: a criança, que quer fazer valer seu desejo, é subtraída desse direito por uma lei divina: a vontade a ser respeitada é a de deus, não a tua, dizem as tábuas sagradas. O camelo, figura desmagnificada do indivíduo, deve assumir uma postura conformista diante do mundo, pois “não deve questionar”. Inquestionável, Deus permanece enigmático — escreve ele por linhas tortas e aos camelos lhes resta aceitar isso. A ciência, figura moderna de Deus, substitui aos poucos a moral pelas leis universais.

E assim o indivíduo passa a sua vida a se deparar com não apenas um, mas vários dragões a dizerem “Tu deves”, “faça”, “cale-se”. Não cabe ao indivíduo compreender os imperativos do mundo; lhe basta saber que existem e que deve se aceitar. Os dragões se internalizam e o “tu deves” se torna “eu devo”, “tenho de”. Daí, é quando caberá ao seu espírito alcançar seu segundo estágio, de leão, e conseguir dizer “não”. Para conseguir para si a liberdade proporcionada pelo “não” entonado diante dos dragões da ordem e da verdade — os padres, os cientistas, os proclamadores da verdade. Só assim poderá, um dia, finalmente, atingir a última das três transformações, voltando a ser criança, alcançando a inocência do devir, a inocência suficiente para ter a capacidade de recomeçar alheio ao que deve fazer; alheio ao que deve se contrapor para buscar seu desejo. A criança é tomada pela magia; o camelo, pelas regras morais e científicas; o leão, pela negação.

Nietzsche opera o historicismo de modo metafórico — o que limita o poder de sua análise por um lado, mas possibilita maior expressão de outro. Um aspecto central no processo de desencantamento (visto em Nietzsche como um processo de internalização do niilismo, mas reversível por meio da figura do leão e sua negação), é que ele opera um

⁶ Apresentei uma discussão semelhante a esta no congresso *Critical Management Studies* em Liverpool, em 2017. Ao final da minha apresentação alguns dos presentes apresentaram a ideia de que o reencantamento do mundo poderia se dar por meio de líderes que saibam motivar funcionários. Frente ao terceiro comentário nesta consonância, me levantei e sai da sessão. Obviamente tinha enviado meu artigo ao grupo de trabalho errado (sobre líderes e liderança), muito embora acredito que eles estivessem no congresso errado.

dualismo maniqueísta: há o bem e o mal e ao camelo, no mundo desencantado, basta saber reconhecer o que é o que. Esse dualismo, bem e mal, se reconfigura também no dualismo alma e corpo que se transforma em mente em corpo, que se transforma em essência e corpo para, ao final, se transformar no dualismo clássico essência e aparência. A essência assume o lugar do bom na medida em que o mundo secularizado toma o lugar da religião.

Santos (2014) aponta que Weber não só conheceu a obra de Nietzsche, por meio de sua amizade com Simmel, como também passou a nutrir certa estima pelo filósofo. Vem das leituras de Nietzsche o reconhecimento de Weber de que a dominação se origina na moral e nos valores. Compartilhado entre os dois, conforme Santos (2014), também está o reconhecimento de que os valores sociais são relativos e frutos de uma perspectiva. Ademais, até mesmo o conceito de tipo-ideal weberiano teria advindo de um reconhecimento das impossibilidades da linguagem que Nietzsche salienta. Subentendido no conceito, se encontra a relativização da “verdade” e de como esta é utilizada como uma ferramenta de dominação.⁷

Nietzsche ataca principalmente a ideia de ‘mente’ ou ‘alma’ do dualismo. Mas ao rejeitar um lado do dualismo, rejeita o dualismo como um todo. Não existe nada imaterial, uma vez que mesmo sentimentos, pensamentos e sensações **estão no corpo**. Os próprios espíritos do mundo são espíritos nossos, em nós. Talvez a própria ideia cristã de que Deus está dentro de nós é um último suspiro monista dentro de uma instituição proclamadora do dualismo. Sob a ideia de desencantamento do mundo, Descartes (2004) acaba sendo um verbalizador de uma ideia já presente. Talvez o que até então fora sendo digerido envergonhadamente pela humanidade foi assumido por Descartes, por um lado e, por outro, aquilo que Descartes redige acaba sendo extrapolado pela formação de ciência normal para além de seu próprio pensamento — afinal, o pensamento, uma vez verbalizado, tem vida própria, vive para fora do próprio autor.

O dualismo em Descartes (2004) encontra sua forma de inflexão justamente porque sua crença em Deus se transforma em crença na ciência. Aqui é claro que o desencantamento não é um fenômeno científico ou técnico, mas que encontrou seu ápice nestes. A religião criou as bases para a ciência tal qual conhecemos hoje e o desencantamento é o processo como um todo — um processo milenar, lento, gradual e profundo.

Schluchter (1989) afirma que Weber, embora não fosse um kantiano ou um neo-kantiano, se baseava axiologicamente em Kant para construção de sua sociologia. Tal base incluía, mas não se restringia, à teoria da constituição do conhecimento de Kant e a teoria da racionalidade fundamental. Mas aqui não se faz uma equivalência dos pressupostos de Weber e Nietzsche mas, já considerando pressupostos tão distintos, percebe-se o delineamento de uma realidade em comum: o de um mundo que perdeu sua magia, perdeu o animismo, transformou o monismo ancestral em um dualismo religioso e cientificista, se

⁷ Se pretende discutir a relação entre os dois autores com maior profundidade na produção da tese.

racionalizou progressivamente até o mundo percebido ser um modelo racional.

Podemos fazer um modelo, uma maquete, da realidade? É possível decalcar ela? Essa modelagem seria nossa razão? Não a toa que *ratio* (em latim, razão) se tornou *ratio* (em inglês, relação proporcional). A ideia de que podemos transportar a realidade para uma representação, guardando uma proporcionalidade é a base da racionalização do mundo. Tanto a resignação de Weber quanto a depressão de Nietzsche podem estar relacionadas a isso: a um mundo que finge se realizar na sua própria racionalização.

Mas para que este modelo, este decalque, exista, é necessário que seja proclamado por alguém. Parte, assim, da razão de alguém e de sua palavra. É a modelagem feita por um indivíduo, expandido com autorização alheia (que lhe outorga autoridade) - fruto de sua vontade de poder/verdade. Ela reduz o mundo a certas variáveis e tais variáveis são utilizadas como passíveis de explicar a realidade. A consequência é que essas variáveis são a base do que se entende por relevante no mundo e, assim, uma cosmovisão se torna numa prescritividade do mundo, uma ideologia.

Dessa forma, para que exista o desencantamento, é necessário que uma autoridade proclame uma verdade que se institua. Para isso, é necessário sua autorização, sua consolidação como autoridade, e sua legitimação. A magia, que ocorria no mundo monista situacional, dá lugar a uma racionalização progressiva, que institui autoridades. O pajé ancestral recorria aos espíritos e atribuía autoridade a estes. Com o tempo, se tornando o porta-voz dos espíritos, começa a adquirir uma certa autoridade. Primeiramente, só uma autoridade enunciativa, pois era aquele que evocava os espíritos, conhecia os segredos da natureza. Com o passar do tempo, a autoridade enunciativa possibilita a cristalização de relações sociais, evocando organizações estanques em torno da autoridade e formando autoridades institucionais.

7 Do Autorizar à Autoridade

Woman: Well, how did you become King, then?

Arthur: The Lady of the Lake ...

(Angels sing.)

... her arm clad in the purest shimmering samite, held aloft Excalibur from the bosom of the water signifying by Divine Providence that I, Arthur, was to carry Excalibur.

(Singing stops.)

That is why I am your king!

Dennis: Listen. Strange women lying in ponds distributing swords is no basis for a system of government. Supreme executive power derives from a mandate from the masses, not from some farcical aquatic ceremony.

Arthur: Be quiet!

Dennis: Well, but you can't expect to wield supreme executive power just 'cause some watery tart threw a sword at you!

Arthur: Shut up!

Dennis: I mean, if I went round saying I was an emperor just because some moistened bint had lobbed a scimitar at me, they'd put me away!

(Monty Python and the Holy Grail)

Mas como seria possível esse desencantamento? Argumento que tal desencantamento advém da constituição de autoridades — a autoridade enunciativa nasce com a religião ao passo que a autoridade institucional nasce com a ciência e com a posterior racionalização das organizações e burocratização das mesmas. Isso só pode ocorrer sob a crença epistêmica na essência enquanto verdade.

Imagine um mundo tomado pela magia e os rituais: homens que buscam a chuva, o sol, o calor ou o frio. Querem lograr os espíritos do mundo, presentes em toda parte, fazer os mesmos se curvarem a nossa vontade. É possível que indivíduos com características extremamente individuais e subjetivas (e nada racionais) tomassem, às vezes, a frente nestes rituais. Seriam esses os feiticeiros, pessoas que de tanto carisma que possuíam poderiam fazer crer que conseguiriam convencer até mesmo os deuses e os espíritos dos nossos desejos. Mas eventualmente, tais feiticeiros falhavam: a chuva não vinha. Cobia-lhes, então, o trabalho de lograr seus colegas humanos: era necessário lhes convencer de que os espíritos estavam a nosso trabalho, mas de uma forma um tanto misteriosa. Implícito aí estaria a ideia de que os deuses não só possuíam uma racionalidade que não nos era acessível, como também só este feiticeiro conseguia acessar tal racionalidade. Nascia aí a autoridade enunciativa.

Desse feiticeiro até uma religião, tais como as ocidentais, há certamente um grande percurso. Mas este percurso nasce ali: no momento em que ele era promovido, coletivamente, de um ente igual para um entendedor das vontades espirituais ou divinas. A autoridade, nesse sentido, nasce de uma mudança na cosmovisão: altera-se de um animismo inocente (onde se atribui a tudo e a todos uma alma passível de ser domada pela nossa própria

vontade) para uma racionalização auto-objetificante (onde o humano atribui a si mesmo o status de consequência de forças externas e, assim, deve se curvar a elas). Interpretar e entender essas forças externas é algo, sem sombra de dúvidas, difícil. Por isso aqueles que o conseguem — ou que assim o fazem crer —, são elevados a um outro patamar acima dos demais: são autoridades.

Bakunin (1871) afirma que a autoridade advém da autorização. Autorizamos um terceiro a fazer ou falar em nosso nome. Isso ocorre porque não podemos entender tudo. Autorizamos o sapateiro a consertar o nosso sapato e, logo, caso não sejamos cautelosos, ele se torna a autoridade enunciativa do assunto. O clérigo, da mesma forma, se torna a autoridade enunciativa do mundo como um todo: ele entende o que os deuses querem, o que é substancialmente mais complexo e relevante do que a qualidade de nossos sapatos. Atribuimos, então, ao clérigo o poder de interpretar o mundo por nós. Em nível histórico, mais recentemente, o clérigo dá espaço ao cientista e ao engenheiro porque deus deu lugar às leis naturais. Passamos de autorizar um especialista em deuses para um especialista das regras naturais.

Ricoeur (2008) problematiza a questão da autoridade e de onde esta advém. Conforme lembra o autor, se questionarmos alguém de onde se recebe a autoridade, esta pessoa tenderá a gaguejar. Ao fim, provavelmente, citará alguma lei ou alguma normatividade legal que a possibilitará responder a pergunta, mas não satisfaz uma necessidade mais inquisitiva. A própria instituição ou lei que este cita deve receber a autorização para exercer sua autoridade. Dessa forma, vem "à mente sem malícia [...] uma pergunta matreira: de onde vem a autoridade em última instância?" (RICOEUR, 2008, p.102)

A este problema o autor considera um paradoxo, uma aporia e até como um enigma. Diria eu que pode ser visto como uma tautologia: a autoridade se legitima na sua própria legitimação. Isso ocorre pois, conceitualmente, a autoridade é um tipo de poder que possibilita mandar, sendo assimétrico e hierárquico. Tal pode acabar por se tornar um direito de quem possui tal autoridade, que poderia supostamente advir do povo, mas que quando defrontado com o próprio povo em um ato de questionamento da mesma, refugia-se em um pensamento apórico. Ora, se o poder advém do povo, como seria aceitável que seja exercido sobre o mesmo?

Em suas buscas reflexivas, o autor sai do substantivo “autoridade” para ir ao verbo — e, assim, entender a formação da autoridade, que se dá em uma (ou um conjunto) de ações, e não da pura existência. Assim, afirma que o substantivo deriva de **autorizar**, que é correlato a *credenciar*. Assim, a autoridade é, por natureza, credenciada e autorizada por seus hierarquicamente inferiores. É aí que a legitimação se forma e, se é verdade que creditar é central, então é central também a credibilidade da autoridade. Autoridade, portanto, se diferencia da violência e da coerção pela sua credibilidade e adquire um reconhecimento

da superioridade do autoritativo, o que a diferencia da mera persuasão. Por isso, o autor salienta, o antigo, o imutável, tem um caráter que favorece a autoridade. Ademais, em uma tentativa de romper com a tradição mítica, o iluminismo francês, centrado nas figuras de Diderot e D'Alembert se foca em transmutar a autoridade tradicional que remete a antigos textos sagrados em uma autoridade baseada na credibilidade do autor - de sua boa fé e de seu conhecimento.

Assim, Ricoeur (2008, p.104) coloca a seguinte problemática: “Não sabemos muito bem o que autoriza a autoridade”. Tal questão é ainda mais essencial visto que há uma percepção de que há uma crise de autoridade. Tal percepção é fortemente argumentada por Hannah Arendt, a qual o autor se refere com frequência.

No entanto, Ricoeur (2008) argumenta que a autoridade não está propriamente em crise, mas em um processo de transmutação, mantendo seu cerne - o qual tenta descobrir. Para isso, ele divide a autoridade em dois tipos de legitimação, a saber:

1. A Autoridade Enunciativa: se constitui enquanto poder simbólico por meio da produção de crenças. Isso ocorre pelo discurso, centralmente. Os textos sagrados produzem autoridades enunciativas, por exemplo. O sábio se confere enquanto autoridade enunciativa também.
2. A Autoridade Institucional: se constitui enquanto legitimada por uma organização ou instituição - tal como um policial que possui sua autoridade advinda do próprio Estado.

O professor é uma mistura das duas autoridades: ele possui sua autoridade instituída pela organização escolar mas tem um quê de produção de crenças por meio de sua palavra. O “autor”, por sua vez, é o exemplo claro de autoridade enunciativa: com frequência refugiamos nossos pensamentos em citações, atribuindo-lhes uma carga de poder que de outra forma não teríamos. É mais fácil aqui, por exemplo, dizer que Nietzsche disse tal coisa do que argumentar longamente em prol de um pensamento consonante ao autor¹.

De fato o ato autorizativo enunciativo, tal como autorizamos o sapateiro, pode ser visualizado inclusive na etimologia das autoridades enunciativas. Note-se: se a autoridade enunciativa originária era o **profeta**, que visualizava para além das vontades deste mundo, este se tornou no **profissional** e no **professor**. É aquele que declara solenemente em público.

Assim, com base nessa separação das legitimações que formam a autoridade, Ricoeur (2008) argumenta que a autoridade que está em crise apontada por Hannah Arendt (2006) é basicamente a autoridade enunciativa - e, em específico, aquela advinda da cristandade. No entanto, argumenta, tal autoridade enunciativa foi, ao menos em parte, substituída por

¹ Isso é uma constatação da prática acadêmica, mas também uma autocrítica.

uma outra autoridade - mais difusa - que remonta o Iluminismo francês. E aí se percebe a nova crise: com o pensamento contemporâneo (chamado de pós-moderno por alguns), a autoridade enunciativa dos autores e do discurso que produzem é enfraquecida, gerando assim uma segunda crise de autoridade enunciativa subsequente. A primeira seria a crise da cristandade perpetrada pelo pensamento iluminista, ao passo que a segunda é a crise do pensamento iluminista frente ao relativismo atual. Na primeira crise, a autoridade enunciativa sacerdotal é substituída por uma autoridade enunciativa cientificista. Esta, por sua vez, é mais difusa: a ciência não possui sacerdotes, possui no máximo cientistas que duvidam de sua própria palavra e que possuem como terrível hábito o falseamento um do outro. Agora temos a crise da autoridade enunciativa iluminista perpetrada por um pensamento que não necessariamente advoga em prol de uma nova formação autoritativa. Assim, se revive a crise da cristandade com o advento do Iluminismo de Diderot, D'Alembert e suas enciclopédias, substituindo os textos iluminados pelo relativismo. Historicamente, no ocidente, substituímos o texto sagrado da Bíblia pelos textos não tão santos dos cientistas e, agora, os colocamos em dúvida.

Tal crise pode ser percebida como complexa na medida em que uma autoridade enunciativa possui uma forte correlação com a autoridade institucional. Assim como os textos sagrados forneciam possibilidades de autoridade institucional da Igreja, a Enciclopédia possibilita a autoridade institucional da Academia, das ciências. Assim, a autoridade enunciativa depende da institucional e vice-versa. A bíblia forneceria, assim, uma autoridade enunciativa que é interpretada por um sacerdote, que por sua vez se respaldava não só na autoridade do próprio texto, mas também da instituição que representa. É nisso que consiste a tautologia da autoridade: o pensamento cíclico no qual a legitimação das instituições se dá por conta da legitimação do discurso; ao passo que a legitimação do discurso se dá pelas instituições.

Ricoeur (2008) aponta que, historicamente, a autoridade parece ser um conceito que, embora em gestação pelos pensadores socráticos, foi propriamente compreendida com o advento do Império Romano. Desta forma, Roma seria o berço da autoridade - não só do conceito, mas também da sua própria existência, já que o processo de aporia que leva a legitimação da autoridade remete sempre que necessário ao que veio historicamente antes, de forma que, em última análise, irá remeter à Antiga Roma. Em termos weberianos, há sempre um quê de tradicional, de apelo ao que 'sempre foi e, portanto, sempre o deve ser' na legitimação da autoridade. O imperador romano Augusto, ao encomendar o poema épico Eneida a Virgílio (2002) parece ter entendido isso, de forma a legitimar sua autoridade num mito fundador. Além disso, Ricoeur salienta, a própria Igreja adquiria seu poder não só com os textos sagrados, mas como uma extensão política do Império Romano e sua autoridade institucional². A Eneida nasce da necessidade vislumbrada pelo

² Outros exemplos históricos da legitimação da autoridade por meio de um mito fundador incluem: Os Lusíadas, de Camões, que outorgam ao povo português o domínio sobre os territórios além-mar; O

império romano de se legitimar, de fazer crer que sua existência estava imbricada na própria história do território itálico. Mais que isso, a expansão do império e seu caráter crescentemente cosmopolita demandavam uma nova visão do que seria o Império. Roma não era mais uma vila local, mas sim o centro da civilização ocidental e, como tal, deveria se demonstrar aberta aos novos habitantes, à imigração, ao comércio, etc. Por isso, Virgílio (2002) cria uma nova Roma: não mais nascida de aldeões, mas sim de errantes do Mar Mediterrâneo a procura de um porto seguro, que por sua vez é mantido e garantido pelo próprio poder do imperador.

É importante ressaltar que a antiguidade aqui não é a antiguidade de fato, mas sim a crença na mesma, ou seja, a crença de que a ordem instituída é natural. A crença da verdade gera a crença na autoridade enunciativa, que por sua vez legitima a autoridade institucional. A administração, neste sentido, é um conjunto discursivo que forma verdades empoderadas pela ciência. Tais verdades legitimam práticas hierárquicas e produtivistas por meio da proclamação de uma suposta verdade ancestral.

Ricoeur (2008) questiona a possibilidade da substituição da autoridade sem que se remeta a um mito fundador. Talvez, argumenta, a antiguidade pese mais que qualquer argumentação racional na formação da autoridade. Se assim for, parece claro que qualquer revolução que destrone estruturas de autoridade necessita como critério básico para o sucesso a transmutação de sua existência em um cerne histórico, antigo, como se sempre ali sempre estivesse, formando as bases da sua autoridade. Isso acaba por demonstrar a própria inexistência da autoridade como natural. Algo que é natural não precisa de um mito fundador, de algo que legitime sob o imaginário. Qualquer revolução, daí, necessita produzir a crença de que sua gênese está imbricada na própria história, e de que a autoridade que defende sempre existiu em outra faceta. Trata-se da ideia de transmutar uma verdade instituída em outra verdade. A dominação, exercida por meio da autoridade institucional, necessita do discurso legitimado, da verdade tida como tal, da autoridade enunciativa. O poder necessita da aceitação de sua verdade.

Mas a verdade só pode ser instituída se a tornarmos externa a nós mesmos, ou seja, se essencializarmos ela. Bakunin (1970b), ao lidar com o problema do surgimento da autoridade, aponta para crença em Deus. A crença religiosa é aquela que institui a autoridade como essencial. Afinal, Deus é um chefe supremo — a desculpa perfeita para um chefe na Terra. Operacionaliza-se o essencialismo atribuindo autoridade à essência humana e, mais, ao próprio universo. Esse processo se dá de forma tão clara que, etimologicamente, “dominador” advém do latim “Domine”, que é uma das formas a se dirigir à Deus. *Domine* se transformou em “Senhor” no português, que não por acaso é, também, a forma usual

Paraíso Perdido, de John Milton, que legitima a necessidade de imposição de ordem a partir da Igreja; nos EUA, os *founding fathers* e todas obras que os relatam; na antiga URSS, obras cinematográficas como Alexander Nevsky e O Encouraçado Potemkin de Sergei Eisenstein, que outorgam, respectivamente, autoridade ao povo russo sobre seu território e ao Partido Comunista como representantes do mesmo.

até hoje de se dirigir a um chefe ou superior hierárquico.

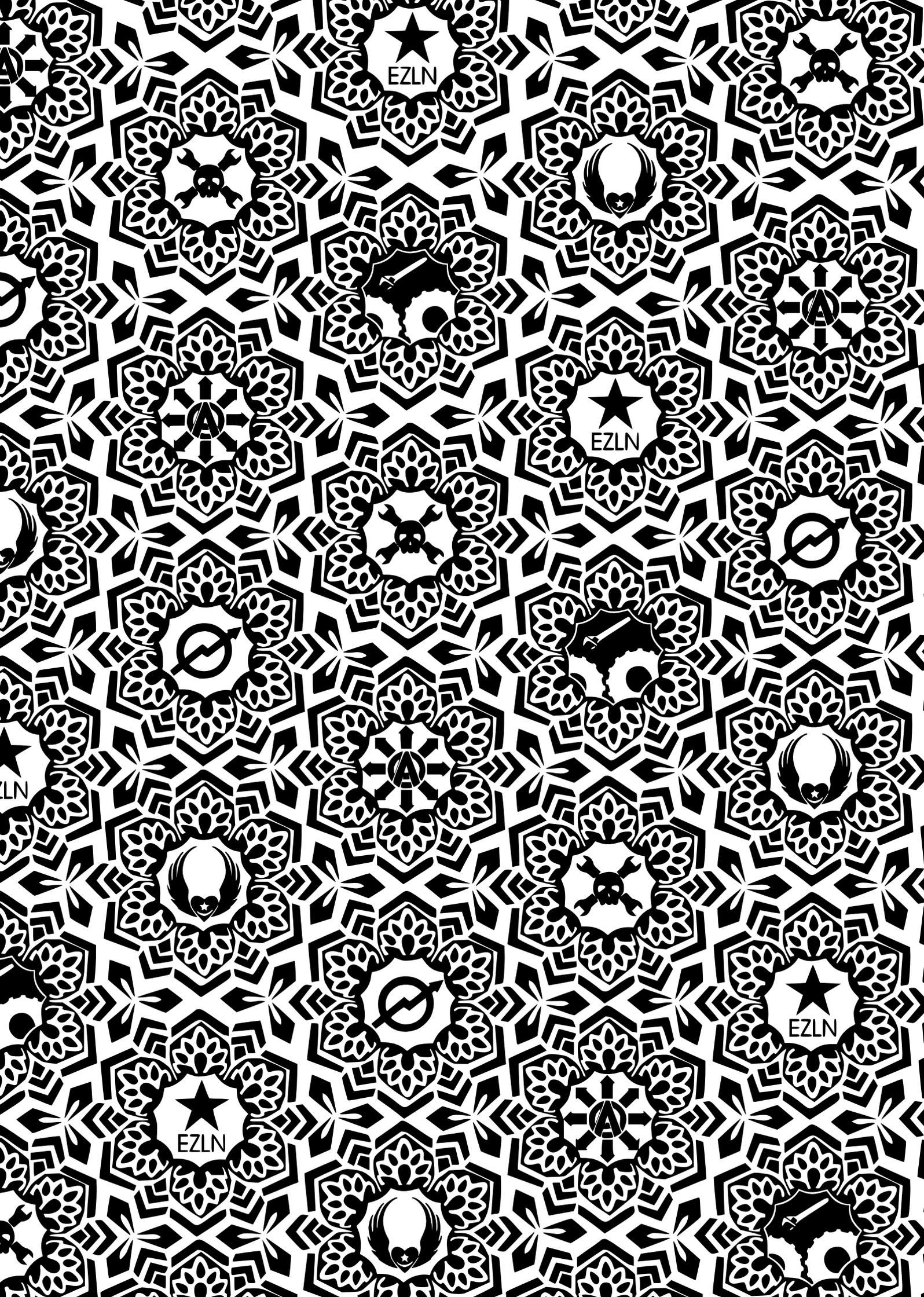
A ideia de essencializar a autoridade é um projeto comum ao conservadorismo — mesmo ao secular. Se antigamente isso se dava em uma base religiosa, atualmente se dá por uma pretensão científica. Recentemente um notório publicista conservador, Jordan Peterson (2018), passou a argumentar que a hierarquia e a autoridade existem antes mesmo da própria existência humana, de tal forma a constituir o que há de mais essencial em todos nós. Para isso, amparou-se em estudos que demonstram que as **lagostas** são (1) antepassados genéticos dos humanos e, (2) extremamente hierárquicas em sua organização. Com base nestes dois pontos, concluiu, nós somos “*hardwired*” para ser hierárquicos e, portanto, devemos aceitar autoridades.³

Dessa forma, o essencialismo opera não só na constituição inequívoca da vontade do dominador, mas também por meio de uma falácia naturalista, ou seja, na ideia de que há uma natureza inequívoca nossa. Tal essencialismo necessita de uma racionalização clara que nos torne impotentes perante a vida — daí o desencantamento e o niilismo. Se antes era a vontade de deus (*Domine*), agora é a vontade das leis naturais.

A decorrência dessa epistemologia no cotidiano é a da formação de organizações hierárquicas, onde o trabalho e as tarefas se dividem horizontal e verticalmente. Assim, formam-se autoridades e passa-se a crer na sua necessidade. Uma vez presos na crença de que a verdade precede a vida, as organizações tornam-se instrumentos da vida na busca da verdade. A especialização e mediação do trabalho se tornam necessários, a hierarquia se torna consequente, o produtivismo se torna o meio.

Mas em contraposição, deixando de lado os pressupostos essencialistas, partindo de uma postura perspectivista, abnegando a autoridade enunciativa como meio para compreender a realidade, deslegitimando a autoridade institucional, haveremos de criar outros tipos de organizações.

³ Para todos efeitos, considero irrelevante o fato das lagostas serem ou não hierárquicas e assumo como correta a informação do publicista. O que importa é que, dessa forma ou de qualquer outra, não existe como descobrir qual é a essência humana (*hardwired*) porque não existe uma.



Parte III

A Organização Imediatista

Aqui se apresentará a visão anarco como resposta ao desencantamento resultante da naturalização da autoridade. Tal visão se afasta da concepção essencialista de verdade, presente no iluminismo, e do naturalismo que supõe um homem constituído a priori, presente nos teóricos anarquistas clássicos.

Desta forma, parte-se a assumir os pressupostos ontológicos. Trata-se do anarquismo ontológico, que assume que a realidade é caótica em contraposição a uma suposta ordem natural do mundo, a que se atribuir que é nada mais que uma interpretação. Para além disso ser um pressuposto, a ideia de interpretar que há ordem naturalmente disposta na realidade traz consequências pragmáticas. Ao se interpretar que há uma ordem, se proclama a mesma, passando a se impor sobre os demais. Em contraposição a isso há de se considerar que o mundo é inerentemente caótico, sem que se atribua uma conotação moral a este pressuposto.

O Estado passa a ser reavaliado aqui não só como a estrutura estatal externa à sociedade, mas como uma totalidade que tudo medeia por meio da representação da verdade. É o Espetáculo, estrutura arborescente ou o sistema total. O indivíduo torna-se objeto do Estado sistêmico, onde suas vontades são substituídas por suas necessidades, constituindo no lugar do indivíduo o *Homo miserabilis*.

Frente à este Estado total que tudo visa cooptar e mediar, a organização imediatista é apresentada como a fuga do devir, como a alternativa que existe nas rachaduras da estrutura social. A coletividade dessas organizações constituem um rizoma que, quando contraposto contra o Estado, se constitui enquanto “máquina de guerra”. Mas para que isso ocorra essas organizações devem estar despercebidas sob pena de cooptação ou destruição.

Esta proposta conceitual é, também, uma defesa do direcionamento do olhar (seja da pesquisa, seja no cotidiano). É a possibilidade libertadora que contém em si a possibilidade de um novo encantar plural, um poliencantamento.

8 O Anarquismo Ontológico

Muitos dos clássicos anarquistas, tais como Proudhon, Godwin e Bakunin eram homens iluministas. Seus pensamentos partiam da ideia de que a desigualdade e a opressão se davam por causa da ignorância e da alienação. Por isso, muito de suas proposições buscavam melhorar a educação, trazer conhecimento e iluminar as pessoas. Mesmo Bakunin, que percebera que a autoridade nasce no autorizar enunciativo frente ao mundo natural, defendia (talvez com exceção do final da sua vida) que o conhecimento liberta.

A denúncia da propriedade ‘enquanto roubo’ feita por Proudhon apresentava uma justificativa naturalista para o anarquismo. Se a propriedade é um roubo – ou seja, ela não é natural à condição humana, seria consequente pensar em uma organização social distinta. O sistema social que o autor propôs era baseado na ideia da substituição do Estado opressivo por uma organização social autogerida, baseada na posse (ou usufruto) dos meios de produção. Para que isso pudesse funcionar, seria necessário uma racionalidade iluminista para substituir o Estado – ou seja, a solução frente à alienação e divisão do trabalho promovidas pelo Estado passaria por um conhecimento pleno de todos envolvidos nos meios de produção, tornando a educação um empreendimento necessário.

Sob o argumento do autor, os humanos são seres naturalmente racionais e cooperativos. Contraposto a isto está o poder concentrado em forma de autoridade que cria organizações hierárquicas sendo, a maior delas, o Estado. Na medida em que o ser humano percebe melhor sua condição e racionaliza as questões do seu entorno, o Estado torna-se paulatinamente desnecessário, nos tornando os seres que éramos: cooperativos, bondosos, sociais (PROUDHON, 1988).

Muito embora a crítica de Proudhon ao Estado enquanto mantenedor de um sistema de exploração e dominação pareça consensual no pensamento anarquista, suas proposições ainda derivam de uma visão essencialista de indivíduo. Afinal, tal essencialismo baseado numa verdade única (ainda que não plenamente alcançável) possibilita a crença no ser enquanto categoria natural, baseia-se na substituição do indivíduo por um objeto social (o ser) que possui características naturais e intrínsecas. Essas características são tratadas enquanto atribuição de verdade. A relação social, sob um olhar essencialista, pode alterar os fenômenos derivados do ser, mas não sua essência. Dito de outra forma, o ser se demonstra de diversas formas sob diversas circunstâncias, mas guarda algo que lhe é inerentemente verdadeiro. É por isso que, frente ao diagnóstico de que a propriedade dos meios de produção é um roubo, a cooperativização humana pode ser tratada como uma solução moral.

Como se pode perceber, tais concepções anarquistas partem de uma visão essencia-

lista de verdade, além de supor um ser constituído por uma natureza. Por conseguinte, embora a motivação da crítica à autoridade e ao Estado de tais autores fosse mais que justificada, a problemática e, por consequência, suas proposições, tornam-se passíveis de reavaliação. Essa questão só vem à tona com a incorporação de autores, geralmente utilizados de forma indireta, tais como como Max Stirner e Nietzsche à discussão anarquista – em especial a partir do século XX (KOCH, 1993).

A ideia processual nietzschiana que deriva da vontade em direção a uma expansão constante (a vontade de poder) remete à Stirner (2004). Para ele, pensamentos e conceitos são correntes que nos aprisionam a uma ideia de ser. O ser, enquanto construção reificante, se opõe ao **único** de Stirner (enquanto indivíduo distinto). De fato, etimologicamente, Illich e Sanders (1988, p.71) demonstram que “indivíduo” é uma palavra que advém da ideia de inequívoco, de não-ambiguidade. O indivíduo é o nível último, aquilo que não pode se confundir, se fundir ou dividir: ele é único, tal como em Stirner (2004). Este considera que o que chamamos de era moderna emergiu com a cristandade. Sua crítica à ideia de ser enquanto uma abstração total que possibilita a dominação permitiu que Nietzsche baseasse seu pensamento numa genealogia das ideias.

Com essa genealogia, Nietzsche (1998) pode delinear a relação entre as ideias e o contexto na qual são produzidas. Tal visão se diferenciava de uma perspectiva iluminista ou essencialista, por afastar a propriedade transcendente das coisas da ideia de verdade e da realidade. Assim, no lugar do transcendente temos o imanente. O processo histórico não é mais uma realidade *a priori* que estabelece os fatos, mas uma delimitação, por meio de processos de exclusão de narrativas, do que ocorreu no passado por meio do que ocorre no presente. Sob este olhar, torna-se evidente que o apontamento marxista da história se repetindo a si mesma é mais uma possibilidade narrativa (mesmo que relevante) do que uma questão real: não é que a história repete a si mesma (seja como tragédia, seja como farsa), mas sim que analisamos o que nos precedeu sob o olhar do presente, transpondo a realidade passada ao presente e, assim, chegando à conclusão de que a história se repete. Uma consequência usual de não reconhecer isso é o purismo conceitual (muitas vezes travestido de “precisão conceitual”): porque dois elementos históricos nunca são, de fato, idênticos, acaba-se por descartar o uso de uma terminologia para reconhecer aspectos distintos que guardam semelhanças. Um exemplo disso é a relutância de muitos intelectuais em aceitar o uso do termo “fascismo” ao se referir a fascistas nos dias atuais. Afinal, o fenômeno histórico italiano de Mussolini nunca vai se repetir (seja como farsa, seja como tragédia) tal qual, seja no ideário, seja no contexto histórico que o produziu.

Como proclamado por diversas vezes pelo próprio Nietzsche¹ a respeito de si mesmo,

¹ Embora essa auto-reflexão tenha se tornado famosa pelas afirmações ao final da sua vida, vista como fruto da doença que acometeu Nietzsche, soando presunçosa e ufana em obras mais caricaturais como *Ecce Homo* (NIETZSCHE, 2004a), a mesma reflexão aparece em outras obras, como em Nietzsche (2004b).

ele era de fato um homem fora de seu tempo. Esse anacronismo é o que permite observar as ideias como circunscritas ao seu tempo, tornando-se a forma como se constituem em uma moral e aprisionando o indivíduo com o passar do tempo: “Porque eu acredito que, de fato, nós todos estamos sofrendo de uma febre histórica que nos consome e no mínimo devemos reconhecer que somos afligidos por ela” (NIETZSCHE, 2004b, p.9).

A análise histórica cria uma ficção na qual se ressignifica o passado, por meio de processos de exclusão e inclusão na narrativa, até que o passado illustre a verdade presente. Dessa forma, se impossibilita qualquer ideia de uma verdade historicamente imutável. Como a verdade não é dada *a priori*, mas sim é parte daquele que a possui, a verdade é um fenômeno histórico. Ou seja, o conhecimento não pode se contentar com verdades únicas e, por isso, não pode se contentar com representações da natureza humana – “verdade” e o “o ser” são só ficções (NIETZSCHE, 2004b).

O poder só pode ser visto como derivado do controle sobre a produção da verdade. Isso ocorre por meio da linguagem e, com a fixação de conceitos, advém a moral. O exemplo que Nietzsche parte é de que o conceito de bom advém de nobre que, por sua vez, é uma característica relativa às riquezas e posses. Não é nada espantoso, então, que o “cidadão de bem” seja nada distinto do cidadão com posses.

Assim, a política não pode ser considerada decorrente da verdade, pois esta não existe. Tampouco pode ser considerada decorrente da justiça, já que a moralidade que compõe o que é justo é uma representação que reflete os interesses de quem define a moral. Política é, então, nada mais que a expressão do poder. E se política assim o é, o Estado é nada mais que a representação do poder constituído e cristalizado.

O problema, portanto, deixa de ser a alienação do trabalhador enquanto a falta de conhecimento do mundo, enquanto falta de contato com a realidade, enquanto ausência do científico, como em Proudhon ou mesmo em Bakunin. A ideia de que o dominado poderá se libertar por meio do conhecimento, do entendimento do mundo, da apreensão da verdade, cai por terra. Decorrente disso, as correntes anarquistas mais costumeiras do século XX, em especial após os anos 1960, se baseiam em algumas justificativas próprias para a abolição do Estado (KOCH, 1993).

A primeira delas é que o mundo é inerentemente caótico, sem que isso seja um problema, sem que se atribua a isso uma conotação negativa. A definição de conceitos estáticos cria uma moral que representa parcialmente (e enviesadamente de acordo com quem a profere) a realidade. Com base na moral as instituições se formam. As leis, os regramentos e as definições de procedimentos são compostas a partir da moral instituída. Essa moral não está representando a realidade de fato, mas uma perspectiva própria de quem consegue dominar. A realidade, por sua vez, é caótica – nós é que atribuímos sentido coeso a algo que não há. Ao dominador cabe a estruturação da realidade de forma a fazer crer no seu discurso. Ele o faz ao excluir elementos e os organizar inclusos no discurso. Tal

discurso ilusório pinta a realidade como um sistema coeso, causal e controlável quando, na verdade, não o é. Essa visão é bem ilustrada abaixo:

Absolutamente nada pode ser pronunciado com alguma certeza real acerca da “verdadeira natureza das coisas”. [...] A partir do nada haveremos algo: o Levante, a revolta contra tudo o que proclama: “A natureza das Coisas é isso e aquilo”. Estamos em desacordo, **somos antinaturais, somos menos que nada ante os olhos da Lei: Lei Divina, Lei Natural ou Lei Social**, escolha a que quiser. A partir do nada imaginaremos nossos valores, e por este ato de invenção viveremos. [...] Com efeito, o caos é vida. Toda confusão, toda revolta de calor, toda urgência protoplásmica, todo movimento é o caos. Deste ponto de vista, a Ordem aparece como morte, cessação, cristalização, ciência, alienação.

Os anarquistas tem proclamado durante anos que “a anarquia não é o caos”. Inclusive o anarquismo parece querer uma lei natural, uma moralidade interior e inata na matéria, um mito enquanto enteléquia ou propósito-de-ser. Não melhores que os Cristãos neste aspecto, nisso acreditava Nietzsche – radicais só no profundo ressentimento. O anarquismo disse que “o Estado deveria ser abolido” só para instituir uma nova forma de ordem mais radical em seu lugar. **A Anarquia Ontológica replica em troca que nenhum “Estado” pode “existir” no caos, que todas as afirmações ontológicas são espúrias exceto a afirmação do caos** (que contudo é indeterminado), e portanto que o ato de governar de qualquer tipo é impossível.

Desde modo, as ilusões podem matar. **Imagens de castigo rondam o sonho da Ordem. A Anarquia Ontológica propõe que despertemos e criemos nosso próprio dia – inclusive na sombra do Estado**, esse gigante postulado que dorme, e cujos sonhos de Ordem meta-estatizam como espasmos de violência espetacular.

(BEY, 1993, grifos meus)

A visão de ordem de Hakim Bey rompe com a velha ideia anarquista de que a ordem é algo que ocorre naturalmente, sem imposição. No lugar, ele estabelece que toda tentativa de ordem é uma imposição, é uma violência coercitiva. A ordem, aqui, é entendida como a cristalização da sociedade em relações estanques, na morte do próprio devir.

A citação acima contém elementos perspectivistas que a tornam uma reflexão possível. Só é possível estabelecer a existência do caos em um mundo que se pretendia ordeiro uma vez que se rompa com a ideia de uma busca tola pela essência da realidade aparente. A realidade aparente (caótica) é a própria realidade.

Uma segunda justificativa anarco para abolição do Estado é que, dadas as condições epistemológicas já mencionadas, não é possível constituir sentença alguma que seja imutavelmente legítima – não há verdades imutáveis. Ao se assumir que um enunciado não pode conter um valor essencialmente verdadeiro, nenhuma decorrência dessa é legítima de forma perene. Dito de outra forma, se a moral, os valores e as normas não são consequentes à verdade, mas sim ao poder, então qualquer relação de dominação se torna potencialmente ilegítima, criticável e frágil. Isso inclui não só relações despóticas e tiranas, não só relações

onde poucos controlam muitos, mas também organizações sociais democráticas (burguesas ou não), bem como “ditaduras do proletariado” (o que quer que isso venha a significar).

Assim, ao colocarmos sobre um perspectivismo ético qualquer ideia de moral, assumindo a moral, e mesmo as regras, como decorrentes de relações de poder, podemos então superar o moralismo. Um exemplo extremo disso é o caso relatado por Wilson (2003) em seu estudo sobre a forma de organização dos piratas e corsários: mesmo a regra moral universalmente aceita de não assassinar alguém pode ser revisada quando se percebe que ela é, também, uma consequência do poder instituído. Senão, observemos a prática moral relatada pelo autor: dentre os piratas do Atlântico do século XVIII, a organização de suas pilhagens se dava de uma forma mais ou menos igualitária². A organização dos piratas confluiu a ponto de gerar o que o autor chamou de “democracia por assassinato”: apesar da organização e divisão de espólios dos piratas ser costumeiramente horizontal, alguns momentos (especialmente de batalha) demandavam uma centralidade que constituía uma autoridade (o capitão). Tal capitão acaba por ter a vida de seus subordinados em suas mãos, já que suas ordens poderiam criar as condições de sobrevivência ou morte. De fato, um desafeto do capitão poderia ser morto facilmente com ordens elaboradas para que tal coisa ocorresse no advento das batalhas. Como seria possível tamanha autoridade ser contraposta a fim de evitar uma tirania? A resposta da organização pirata era a iminente possibilidade de assassinato do capitão. Aqui, fica claro que mesmo a moral mais universalmente aceita (“não matarás”) pode, por vezes, servir a um interesse dominante. O assassinato do capitão tirano pode ser, ao fim, uma atitude tão ou mais moral que sua sobrevivência – tudo depende da perspectiva.

Uma outra ilustração dessa visão são os zapatistas: não lhes interessa fazer parte de um Estado de coisas em que suas perspectivas (verdades) sejam toleradas. Afinal, o desafio zapatista não é que o Estado mexicano seja suficientemente liberal a ponto de aceitar que eles se organizem de maneiras tuteladas pelo Estado. Não cabe ser centro nem periferia, mas sim ser alheio ao Estado e não ser capturado pela representação, seja ela moral, seja ela normativa, seja ela política (MARCOS, 2008).

Isso leva a ideia de um “anarquismo ontológico”: não há uma ordem natural das coisas e, assim, não há uma moral *a priori* (o que não significa que não existam morais possíveis). O mundo é o caos se organizando constantemente. Não há uma natureza do

² Apesar dos piratas serem normalmente vistos como fantasmas dos horrores de um passado, era mais provável que suas organizações sociais fossem bastante equânimes. A explicação para a busca por organizações sociais justas por parte dos piratas era de que, em sua maioria, os mesmos eram pessoas que tinham fugido de algum tipo de tirania, abuso ou escravidão. Dessa forma, a comunidade pirata, apesar de viver de espólios, era formada por pessoas que buscavam uma vida menos cruel. Tal busca por uma sociedade um pouco mais justa levou a criação de enclaves utópicos, dos quais se destacaram os caribenhos no século XVII. Apesar de lugares inacessíveis para muitos “civilizados” da época, as histórias da região inspiraram diversos mitos a tal ponto de hoje o termo “piratas do caribe” ter se tornado uma franquia comercial. A mera ideia da pirataria foi transformada do bicho papão da época a um elemento de cultura pop da atualidade. Isso é discutido com maior afinco por Parker (2009).

indivíduo e, portanto, não há ser. A “organização” é somente uma fotografia de um pedaço desse caos se reorganizando em um dado momento. Este anarquismo põe por terra imagens de uma ordem natural das coisas, o que permite que abandonemos a ideia de uma utopia ordeira. Afinal, “imagens de castigo rondam o sonho da Ordem” (BEY, 1993).

Sob este olhar, a prescrição de regras é um atentado contra o indivíduo, contra o único, contra a liberdade. A utopia de Morus (2012) é nada mais que um pesadelo: submeter o indivíduo a uma totalidade que contém as regras. Reifica-se o indivíduo em prol de um sistema ordeiro. Mas não só utopias funcionais se tornam pesadelos: utopias anarquistas clássicas também se tornam. A autogestão inspirada em Proudhon pode rapidamente se transformar em uma ditadura do coletivo sobre a individualidade. Ou, em um exemplo ainda mais alarmante, notemos como Kropotkin (2002) lida com a questão da criminalidade: observando que há elementos estruturais sociais, de um lado, e elementos de saúde, de outro, sua proposição se dá na direção de substituir penitenciárias por cuidados com a saúde dos criminosos em adição a melhoria das estruturas sociais. Não é necessário muitas delongas para notar que clínicas de saúde mandatórias podem ser ainda mais ditatoriais que presídios. Na busca de uma ordem perfeita, acabamos por instaurar, mesmo com a melhor das intenções, um horror social.

A utopia ordeira torna-se, sob este olhar, seja ela de qual prescrição for, o motivo pelo qual Orwell (2008) nota que as proposições socialistas são, com frequência, sugestões de perfeição ordeira sem que, no entanto, consigam demonstrar uma sociedade que permita a felicidade ou, mesmo, uma liberdade. A ordem, é assim, uma imposição, uma projeção autoritária de uma ideia ordeira sobre os demais. A ordem é nada mais que a promulgação de um sentido que não existe, de fato, na realidade; mas que é imposto – primeiro por meio da interpretação, depois por meio da imposição daquela interpretação sobre os demais. Tal como quando olhamos para as estrelas e pensamos ver ali um desenho (onde, de fato, não há qualquer desenho), e proclamamos que, naquele caos, há um centauro, um centurião, um canário. Mas na realidade social, há um segundo passo que não nos atrevemos a atentar contra as estrelas (não ainda, ao menos): ao proclamarmos que as pessoas se organizam de uma determinada maneira, implicamos que elas assim o devem se organizar. A ordem vista é a ordem imposta. Imposta não no sentido metafórico ou como sinônimo de manipulação. Imposta pela força, por meio da violência: esta é a possibilidade da ordem.

Ao final, mesmo as ordens sociais mais “civilizadas” (ordens burocratas, tais como as que vimos nas formulações de autores clássicos da administração) estão só criando camadas de procedimentos que alertam as pessoas da possibilidade de que uma desobediência pode criar precedente para chamar uma pessoa fardada que utilizará um cassetete nas suas cabeças pela manutenção ordeira. Por isso a violência não é simbólica: ela é real, é uma coerção que impõe, pelo medo do uso da força física, um conjunto de regras (GRAEBER, 2015).

O anarquismo ontológico é, então, uma resposta que se opõe ao ideal ascético de beleza ordeira. É a negação da possibilidade de viver sob uma ordem – porque a ordem é perspectiva. O que é ordeiro é um atributo de verdade – e a verdade é uma relação de poder. No lugar de uma ordem, o que se pode buscar são situações em que a potência humana pode usufruir (BEY, 1993).

Se não há ordem a ser objetivada de forma total, não é possível crer em uma revolução – ou, ainda, só é possível crer em revolução sob um olhar sarcasticamente astronômico de “dar a volta ao mesmo lugar” (BLACK, 2006a, p.57). Ao final, a revolução é um conceito que exige uma nova ordem, uma nova imposição. Ironicamente, a pichação nas paredes da Sorbonne em maio de 1968 declaram seus limites: “a revolução cessa no momento em que chama por auto-sacrifício” (KNABB, 2006).

Se a revolução, o objetivo de boa parte dos movimentos políticos de ruptura, é o que Newman (2017) chama de “a tomada do poder político por um partido de vanguarda organizada”, a insurreição é a emancipação auto-organizada, que constitui na sua própria existência seu objetivo que, embora não seja contido em si mesmo, seja não menos. Assim, no lugar de tentar criar um novo Estado, a insurreição é o conceito que se conecta com a ideia de constituir uma espécie de “revolução da vida cotidiana”, nas palavras de Vaneigem (2012), abrindo espaços de autonomia.

A insurreição é um conceito relacionado à ideia de um poder destituente, como em Agamben (2014). Nega-se a ideia de que o movimento social deva ser um meio para um fim (a revolução) e estabelece em si mesmo a finalidade. Neste sentido, é o que Newman (2017) chama de não-estratégico. Insurge-se para viver uma vida autônoma e não como meio para que um dia possa se viver uma vida autônoma. O projeto de autonomia nunca é total, sendo a vida regida pelo Estado e pelo capital em diversas formas.

O anarquismo ontológico, consonante à ideia de poder destituente, de um lado, e de um anti-essencialismo, de outro, é a ideia de que o mundo é caótico por natureza e que o Estado é uma imposição artificial. Não é necessário que se crie uma ordem em contrariedade à ordem instituída, mas sim que se ignore e deslegitime qualquer ordem vigente. É viver nas rachaduras da hegemonia, nos vãos da estrutura arborescente. É o que Bey (2012a) chama de *tertium quid*: é não aceitar a ordem imposta e, ao mesmo tempo, não impor uma ordem. Essa finalidade anarquista acaba por clamar por um nomadismo insurgente: migrar de uma falha da estrutura para outra.

9 Estado, Mediação e Imediatismo

De minha parte, não nego crer em uma constante do universo: ela se chama ironia. Ironia, como acredito, precede a linguagem e se encontra no próprio estado das coisas. É por isso que neste trágico ano de 2018 podemos celebrar os cinquenta anos de maio de 68. Para além do levante em si, tal evento foi um marco para repensar a vida moderna – ali convergiram grandes intelectuais de todas correntes da esquerda. Pós-estruturalistas, marxistas, maoístas, anarquistas, trotskistas, sociais-democratas, etc. Em adição a estas estirpes do ideário alternativo, um grupo de ativistas-intelectuais se juntou para formar a tempestade perfeita: tratava-se dos situacionistas.

Embora o pensamento situacionista seja, pela sua própria definição, difícil de caracterizar, o fato é que havia uma organização que concentrava os esforços de seus defensores: a Internacional Situacionista (IS – 1957 – 1972). A IS foi a fusão de duas organizações – a Internacional Letrista, de onde veio Guy Debord, e o grupo antifuncionalista chamado de Movimento Internacional por uma Bauhaus Imaginista (MIBI). Esta última trouxe ao Situacionismo o conceito de urbanismo unitário, ao passo que a primeira trouxe a teoria social (BLACK, 2006b).

A ideia por trás do situacionismo é de que a vida, por meio da criação de inúmeras situações que superem a condição identitária fixa do indivíduo, se constitua de forma plena. Ao invés de formar especialistas, tecnicistas, alienados, o situacionismo clama pela formação e atuação plena, generalista, situacional. A ideia era pôr fim a todos ofícios senão um: o de situacionista, de “leigo-profissional, de anti-especialista”. Ao fim, quando mesmo o situacionista se esvaia de sentido, tornaríamos todos a ser não menos que artistas. É o ideal de beleza plena caótica (DEBORD, 2011).

A conferência de abertura da IS, ocorrida em 1961 em Londres, foi lembrada pelo sedizador do evento, o Instituto de Artes Contemporâneas (IAC), como uma “conferência cujo presidente era surdo, cujo principal orador não falava inglês e cujos participantes negavam que a reunião existia” (BLACK, 2006b, p.96). Ao final do discurso proferido por Maurice Wyckaert contendo o manifesto da IS, o tom vagamente ameaçador declarava “os situacionistas, os quais talvez vocês se imaginem juízes, um dia os julgarão. Estamos esperando por vocês na curva [da história]” (BLACK, 2006b, p.95).

As duas obras mais famosas do movimento situacionista, ambas publicadas às portas de maio de 1968, acabam por expor o debate central para transformação social: como ela seria possível? Debord, em sua obra “A Sociedade do Espetáculo”, demonstra friamente a impossibilidade da revolução senão por meio da mudança da totalidade (ora, sua inspiração marxista não poderia lhe dizer outra coisa). Ou seja, a solução passaria

por uma revolução. Já Vaneigem (2012), um subjetivista anarquista, argumenta que a revolução está no próprio desejo e prática cotidiana – “desejar uma vida diferente já é essa vida em seu processo”. A revolução não é a totalidade porque a totalidade é imaginária.

O que é real é o imanente, é o material. É o que se dá na vivência cotidiana do indivíduo. Ao encararmos o situacionismo enquanto organizações situacionais, colocamos a organização como consequente ao indivíduo – e não o contrário. Tal como em Stirner (2004), que defendia que a organização necessária era a organização de egoístas ou a organização que conformava interesses situacionais específicos, de forma a se tornar uma organização frágil. A organização frágil é a única forma de tornar o indivíduo inviolável. Ou seja, a organização deve ser secundária ao interesse dos indivíduos – sendo o oposto do que ocorre com frequência na modernidade.

Ocorre que, uma vez assumida a organização como categoria do real *a priori*, assume-se o indivíduo como reificado em relação a ela. A antítese se dá entre organização e o único, o indivíduo. Se a organização perdura, o único se medeia e se torna o ser. O ser é então o indivíduo reificado.

Essa é a base de uma reavaliação do que é o Estado por Hakim Bey: o Estado é externo à sociedade, mas enquanto representante do indivíduo é também um processo constante de simbolização do mesmo. Esse processo de representação é a mediação entre o indivíduo e o mundo, implicando a forma com que aquele apreende este.

O Estado, assim, é a organização que se pretende total, que outorga a si mesma a capacidade de incorporar a representação da totalidade das relações sociais. Nesta representação, o Estado pode estar replicado em todas relações sociais (BEY, 2012b).

O Estado seria não mais uma entidade externa ao humano, tal como em Proudhon (1849), mas um processo de representação total. A representação não é só a lógica do cidadão que é representado por um político, mas também uma realidade que pode ser representada por seus símbolos. A decisão sobre o que é correto é transferida do indivíduo para o Estado e suas cortes. A decisão do valor das coisas, por sua vez, é transferida do indivíduo para “o mercado”. A decisão do que é moral, do que é correto para além do senso coercitivo policial, é transferido para a Igreja. A decisão sobre o que é verdade é transferido para o método científico.

Podemos entender a representação, também, como decorrência de uma visão essencialista de mundo. Afinal, se há um mundo-verdade, se há essência para além das aparências, admitimos que nossos sentidos estão em contato tão somente com a aparência. Esta, ao final, é a própria representação da essência que, por sua vez, estaria fora de alcance aos nossos sentidos. Ao admitirmos uma essência, um mundo verdade, admitimos que só podemos entrar em contato com a representação da verdade. Autorizamos, assim, a verdade a existir alheia aos nossos sentidos. Admitimos uma vida que, em prol da verdade

que não é alcançável, seja renegada. Tornamos o devir imoral e, assim, nos submetemos aos clérigos, ao Estado, ao mercado, ao capital e ao método científico.

A lógica da representação é o que permite o desencantamento do mundo: transferimos para um ente externo (primeiro a hierarquia celestial, então a hierarquia clerical, então Estado clássico e o Mercado) o critério de validade do próprio mundo. A realidade deixa de ser verdadeira por nossos próprios critérios para se tornar verdadeira por um critério que nos é externo. Uma vez que a verdade se exterioriza e o acesso à mesma se torna mediado, passamos a ter como atributo moral o que nos é introjetado. O que consideramos certo deixa de ser até que seja validado por um ente externo legitimado: o Estado, por meio de suas leis; o Mercado, por meio do dinheiro. Com a lei substituindo a moral, matar alguém torna-se certo se a lei o permite, salvar alguém torna-se errôneo se a lei proíbe. Produzir sem vender torna-se inútil, consumir sem alguém vender torna-se impossível, com o dinheiro substituindo a criação.

Mas o desencantamento decorrente da mediação, que externaliza a validade da vida, também se dá de outras formas. Frente ao terror das eleições manipuladas pelo meio das ferramentas de comunicação¹: é certo que aqueles que são atingidos por tais ferramentas transferem para um ente externo (seja a imprensa, seja o WhatsApp, seja o próprio Estado) seus critérios de validade próprios. É só assim que é possível destruir a experiência em favor da mediação. Deixa-se de lado o próprio passado quando o meio fabrica para nós mesmos nosso passado. No orwelliano 1984 (ORWELL, 1983), o Estado fabricava as memórias² em favor do *statuos quo* mantido por um Estado stalinista. Nossa realidade falsifica nossa própria vida e nossas memórias ao atribuir uma relação distinta da que experienciamos em favor de quem pode fabricar a mediação necessária.

Essa concepção é consonante com a visão de representação dos situacionistas. Nesta, há um claro processo dialético entre a produção plena da vida e a incorporação dessa no espetáculo. Tal relação dialética não encontra necessariamente uma síntese e se dá nos conceitos de “*detournement*” e “*recuperation*”. O primeiro, o desvio, é a extração do sistema de suas mediações e representações para utilizá-los contra o próprio sistema. Já o segundo é o processo de captura da arte, das ideias libertárias e das práticas alternativas por parte do sistema capitalista, que utiliza a própria oposição a sua existência como legitimador de si – é a cooptação (DEBORD; WOLMAN, 2006).

¹ Não me refiro em específico ao Brasil, já que parece ser algo comum nas democracias atuais. Também não parece ser algo referente a esta tecnologia presente: Em 1938, Orson Welles, que mais tarde se tornaria famoso por Cidadão Kane, resolve ler o clássico “Guerra dos Mundos” de H.G. Wells na rádio CBS durante um *Halloween*. A uma hora de programa gerou um pânico generalizado entre os ouvintes, que passaram a interpretar tudo que viam na cidade como consequências de uma invasão **real** de alienígenas, negando seus próprios sentidos em prol do que ouviam na rádio (SCHWARTZ, 2015).

² Se o Estado diminuía a ração semanal de 40 gramas para 20, o noticiário anunciava que fora aumentada a ração de 10 gramas para 20 – e os noticiários antigos que testemunhavam o valor até aquele momento eram apagados.

A cooptação, *recuperation*, se dá o tempo todo, tanto pelo capital quanto pelo Estado formal. Quando a loja de departamentos vende uma camiseta escrito “Rebele-se!”, quando o refrigerante utiliza, na sua propaganda, de uma estética revolucionária, quando o Estado institucionaliza a participação popular (seja por meio de eleições, seja por meio de audiências públicas ou conselhos de participação popular), ou ainda quando uma agência de turismo vende pacotes de “turismo revolucionário”³. É o Espetáculo enunciando que “a representação de tuas vontades é o exercício delas”. É o mundo que finge se realizar.

Mas se as dinâmicas e lutas sociais fossem cooptadas e recuperadas sem um processo contrário, o *detournement*, a vida social se tornaria estanque e o próprio ato criador seria encampado pelas forças mediadoras da sociedade. Nesta hipótese de objetificação total da ação humana, não haveria mais devir, não haveria mais escapes, alternativas ou oposição. Por isso o *detournement* é um conceito que descreve um processo criador constante, no qual se subverte o mundo hegemônico em prol de algo não contido no Espetáculo. Mas além de descrever, é prescritivo, é um conceito que, intrínseco a si, advoga por si mesmo.

Como nota Black (2006b), nenhuma teoria radical parece ter percebido tão bem o risco de ser capturada pelo *status quo*. Boa parte do foco situacionista, enquanto movimento também artístico, era de produzir uma arte que não fosse capaz de atuar em proveito do mundo tal como está. Essa preocupação pode ser percebida em várias ações nas obras situacionistas, como no livro de memórias escrito por Jorn e Debord (1959), que foi encadernado com lixa grossa para evitar que fosse tratado como um livro para se deixar na prateleira junto a outros livros, para evitar o fetichismo⁴.

Essas ideias partem do diagnóstico de que qualquer ideia libertária não pode ser tratada de forma objetiva ou sistemática, de que a reprodução objetifica e possibilita a captura por parte do espetáculo. A subjetividade só pode ser constituída de forma hermética. Os mais recentes escritos de Hakim Bey, inspirados nesse diagnóstico, contém pedidos de que só sejam reproduzidos um a um, de forma a não se colocar na Internet os mesmos ou não se fazer largas tiragens. A ideia é de que a subjetividade se constitua a partir da dádiva, do ato de reproduzir uma obra especialmente para uma pessoa, no presente enquanto ato subjetivo e pessoal.

Essa percepção de que há uma necessidade constante de lutar contra a captura (“*recuperation*”) por parte do Espetáculo é o que torna o situacionismo um diagnóstico poderoso e influente.

Mas o que seria o Espetáculo? O Espetáculo é a representação da realidade do indivíduo socialmente. Não é uma coleção de imagens, mas uma forma de subjetivação,

³ De fato o turismo moderno, como um todo, pode ser entendido como uma consequência da sociedade de espetáculo. É a recuperação de culturas locais, de artefatos históricos e de vitórias políticas utilizado como mercadoria mediada (BEY, 1990).

⁴ Na discussão sobre como encadernar, outras possibilidades foram consideradas, como capa de grama ou asfalto. Ao final a lixa foi utilizada por, aparentemente, ser algo mais realizável.

uma internalização por parte do indivíduo, das representações sociais que o transformam em objeto da totalidade. Para isso, o **indivíduo** que se tornou **ser**, tornou-se **ter** para então tornar-se o que **aparenta**, mediado pelo mundo que o cerca (DEBORD, 1997).

É como se o indivíduo, ao olhar para as estrelas não as visse mais, substituindo-as pela imagem das constelações. Mas esta metáfora não é suficiente: as estrelas do mundo social, da metáfora do Espetáculo aqui, são outros indivíduos. E, como tais, estes não são objetos, mas sim outros agentes. Assim o espetáculo é a representação social do Outro na forma de produção alienada, consumo mediado, prática da separação social por consequência da internalização da reificação do Outro. A própria burocracia, enquanto uma forma de subjetivação, por meio da regra, do comportamento como substituto da ação, da formação da “crosta de ferro” (ou exoesqueleto), é o Espetáculo.

Aqui a burocracia não pode ser entendida como mero aparato administrativo de uma dominação, mas sim como a formação de uma subjetividade. Tal como Weber notara, a burocracia faz parte do processo de desencantamento do mundo, mas aqui pode-se ir além e afirmar que isso advém não de uma perda de sentido do mundo tão somente, mas sim da atribuição de sentido do mundo ao ente externo, desencantando o mundo por consequência. Neste sentido, a burocracia é a ordem que, por ser em um primeiro momento um atributo de verdade (seja de eficiência, seja de justiça, seja de impessoalidade), é atribuída coercitivamente, em um segundo momento, aos demais.

É como se, na metáfora da caverna de Platão, passássemos todos a concordar que há um mundo-verdade lá fora e que este mundo-verdade só pode ser acessado por meio de mediações produzidas pelas instituições modernas. A mediação, conceito que engloba todo tipo de representação, de um lado, e alienação do trabalho, de outro, é o processo de crer que o mundo-verdade está fora de nós e que precisamos de algo que nos ilumine quanto a sua substância, quanto a seu conteúdo. O sistema social composto pela necessidade constante dessa mediação é o Espetáculo.

O Espetáculo é, ao final, o Estado, mas não no sentido clássico de uma organização formal que se pretende total, mas sim no sentido de ser uma forma de se organizar que se pretende como tal, que institui a mediação como obrigatória, necessária. Mas o problema de chamar essa relação total de mediação de “Espetáculo” é de que, mesmo Debord, dedica uma parte substancial do seu livro para explicar que não se trata de imagens ou de pantomimas para, ao final, muitos interpretarem que é isso. Assim, o Espetáculo é incorporado na teoria anarquista como Estado enquanto a mediação que advém da exterioração do critério de validade, do critério de verdade.

O Estado é, então, essa relação na qual o indivíduo se medeia frente ao mundo. Essa mediação constante, nota Vaneigem (2012), advém da relação social que se estabelece

na modernidade. Se dá pela humilhação do cotidiano⁵, pelas alfinetadas que reduzem o indivíduo, o tempo todo, a sua conformidade. Se dá também no isolamento dos indivíduos, resignados a uma vida de trabalho alienado, do vazio que se apodera dos homens. Ocorre que o isolamento e a pequena humilhação são decorrências necessárias da autoridade: “sendo as relações humanas o que a hierarquia social faz delas, as relações impessoais oferecem a forma menos cansativa do desprezo; permitem passar sem atritos inúteis através dos moinhos dos contatos cotidianos” (VANEIGEM, 2012, p.24).

Ou seja, o Estado não é o único processo de mediação da vida. Um outro símbolo óbvio que medeia é o próprio dinheiro⁶. O Estado capitalista é a troca do dinheiro pela proteção e, como tal, só pode existir uma vez que elementos medeiem tal processo (BEY, 2012b). No entanto, é possível existir dinheiro sem Estado.

É verdade que o dinheiro é só uma forma de representação, muito embora seja a forma mais presente e uma constante redução da vida à representação. Assim, se o Estado se medeia por formas de representação e simbolismo, o valor, que originalmente é subjetivo e inerente ao indivíduo, se medeia pelo dinheiro. Um se alia a outro em processos subsequentes da história, mas não são a mesma coisa. Para Bey (2012b), há uma relação de constante competição entre os dois poderes representativos centrais modernos – o Capital e o Estado.

Como dois poderes instituídos, duas autoridades supremas da modernidade, dois concorrentes e aliados em seus projetos de mediação do indivíduo até se tornar o outro, Capital e Estado codependem enquanto mediações, mas competem enquanto formas de mediar. Por isso que o pensamento anarquista não se aproxima nunca do neoliberal⁷ (do dito “Estado mínimo”): não se trata de buscar um menor Estado em proveito de outras formas de mediação, como o Capital, por exemplo. Trata-se, sim, de romper com todas relações de representação e mediação, as quais o dinheiro, o capital e a objetivação dos valores fazem parte.

As ideias por trás do conceito de mediação de Hakim Bey advém de, além dos situacionistas, do debate promovido por Ivan Illich. Para este, as instituições modernas são o cerne do processo de mediação da vida, onde inicia-se pela mediação da apreensão do conhecimento e, ao final, mediamos o próprio corpo.

9.1 O Homo miserabilis

Era uma noite animada na casa do embaixador canadense no Irã. Jantavam à mesa o então embaixador James George, Peter Lamborn Wilson (Hakim Bey) e Ivan Illich. O

⁵ “Saia da sua zona de conforto!” diz o imperativo.

⁶ Cabe notar que embora o dinheiro seja necessário para o Estado, por vezes as relações de mediação de um e do outro são conflitantes

⁷ E “anarcocapitalismo”, definitivamente, é qualquer outra coisa que não anarquismo.

contexto nacional iraniano em 1974 era de um liberalismo prévio à revolução religiosa. Chegara um telegrama remetido pelo recém-eleito governador “de esquerda” da Califórnia, Jerry Brown para Ivan Illich. Ao ler a missiva, Illich, que possuía um temperamento tão calmo que lhe rendia uma aura de santidade, desata-se a praguejar enfurecido. Esse comportamento já seria suficiente para gerar estranhamento à mesa, mas o conteúdo do telegrama tornou tudo ainda mais curioso (BEY, 2008a).

Ocorre que o telegrama era um convite para que Ivan Illich fosse à Califórnia às custas de Brown para trabalhar em um alto posto da administração do Estado. Junto a isso, encontrava-se o convite de aparecer na TV oferecendo uma face pública e amigável às políticas de governo. Os colegas de mesa, desconcertados, pediram que Illich explicasse as razões de sua fúria. Ocorre que: 1) Illich tinha pavor de voar e só estava ali em Teerã porque o convite de seus comensais “estava cheio de erros de digitação”⁸; 2) Illich entendia que a mídia não era uma instituição a ser reformada porque, por definição, torna objetivo o que é inerentemente subjetivo; e 3) ele não queria reformar o Estado e suas instituições, mas sim vê-las ruir frente a outras formas de organizar – de forma que tomar parte na administração do Estado da Califórnia era absurdo e contrário às suas convicções pessoais (BEY, 2008a).

Mas sua indignação residia no fato de que sua subjetividade, atrelada reconhecidamente à contracultura, sofria um ataque, uma tentativa de cooptação, de *recuperation*. De fato, para Illich não seria possível resolver problemas tornando o Estado mais aberto, pois o Estado é justamente síntese da institucionalização da vida, o ente que outorga as questões individuais a um ente externo, que decalca o indivíduo. Esse processo de outorga, de mediação da verdade, cria o homem moderno do pós-guerra a que o autor chama de *Homo miserabilis* (ILLICH, 1996).

O *Homo miserabilis* é aquele que nasce com o desenvolvimentismo, com a religião do progresso econômico constante e perene. Mas esta, por sua vez, é a resposta desafiadora ante a natureza – é a rebelião obstinada que visa superar a condição de sobrevivência constante. Neste íterim os desejos, do mais básico desejo de sobreviver ao mais complexo desejo de amar, vão sendo paulatinamente substituídos por necessidades construídas socialmente e mediadas – é a institucionalização do bem, da virtude. Tais necessidades, sob o jugo de uma ideologia desenvolvimentista, vão se tornando objeto das instituições (o Estado e o mercado, principalmente, mas também a mídia como no caso citado). Elas são massificadoras, planificam todo indivíduo sob o pretexto de sermos da mesma espécie (ILLICH, 1996).

Ao fim somos mediados, em prol das nossas necessidades, pelos profissionais que as melhor entendem. Perde-se autonomia individual em prol da eficiência. Ganha-se

⁸ O relato dá a entender que os erros de digitação eram consequências de um convite escrito por partícipes de uma festa insana e divertida

na produtividade, mas perde-se na ação criativa. Especialistas gerenciam não mais só as máquinas, mas o corpo. Somos objetos que possuem necessidades para sua própria existência que são supridos pelas instituições especializadas. Mas há, ainda, um segundo movimento histórico: mais recentemente, pelo final do século, o homem deixa de ser mediado só pelas instituições e medeia a si mesmo. Interpõe entre si e seu desejo um condicionante de verdade.

Para Illich, o corpo é o locus da experiência e, portanto, se dá na relação entre a carne e o contexto. Assim, aquilo que chamamos de corpo (“meu corpo”) é o corpo experienciado. Por exemplo, o corpo atual, enquanto reflexo de uma sociedade industrial, é “fretável”, transportável enquanto mercadoria, o que seria uma concepção absurda a um habitante de séculos anteriores. “Manuais de engenharia falam de ‘auto-transporte’ quando andamos a pé ao invés de usar um elevador. E nos sentimos [...] privados de algo se temos de caminhar” (ILLICH, 1986, p.1326).

Nosso corpo é mediado, conforme Illich, primeiro pela conformação institucional profissionalizada. É a outorga ao especialista, é o corpo iatrogênico. Mas em seus textos a partir da década de 1980, Illich percebera que não era só a organização formal que instituía uma verdade única: há um processo mais amplo e complexo em que nos sistematizamos, mesmo sem organizações formais, mesmo sem a burocracia. A outorga ao Estado e seus entes legítimos se transfere a uma sistematização plena. Não necessitamos mais mediar nosso corpo por meio do médico ou do nutricionista, mas internalizamos o profissional. Substituímos nossos desejos pelas nossas necessidades que são supridas pelas autoridades competentes para, então, substituir tais autoridades por um conhecimento desindividualizado, asséptico, alheio aos desejos. O corpo é o que é experienciado nas condições imanentes do seu momento histórico e de seu lugar. Dessa forma, Illich transita, em sua obra, no argumento do corpo iatrogênico (ILLICH, 1975b), para o corpo fabricado pelo sistema social para atuar no próprio sistema. Quando argumentara contra a institucionalização da saúde, Illich percebera que o corpo era experienciado como resultado da intervenção médica, ao que chama de corpo iatrogênico. Mas se substitui o médico pela prescritividade de uma ciência objetiva: passamos a comer amparados em uma nutrição científica, passamos a nos exercitar da mesma forma e, ao fim, até mesmo nossas relações sexuais passam a ser necessidades e não desejos.

Por isso, o que poderia se entender como mediação por organizações formais, apresentado na primeira parte desta tese, é introjetado no *Homo miserabilis*, o homem que é parte integrante do sistema que o reifica. O problema é sim as instituições, mas não só como organização formal como também por uma crença no enunciado objetivo, na vida enquanto passível de ser planejada por meio da técnica e da norma.

Mas a técnica, conforme nota Illich (2010), não é neutra. Em sua tipificação entre **ferramentas conviviais** e **ferramentas manipulativas** ele as descreve como extremos

de uma linha. As primeiras são alternativas e possibilidades para uma retomada de vida completa em contraposição às segundas. Estas pressupõem-se totais ao criarem o que chamava de **monopólio radical**. Por este conceito, o autor não se referia ao monopólio de uma empresa sobre um mercado – isso parece já suficientemente claro na atualidade. Mas sim, sua crítica parte do pressuposto de que a técnica não é neutra e, portanto, oferta um mundo criado conforme suas premissas que perpetuamente se autorreferencia. Na nossa sociedade, necessitamos de uma série de ferramentas industriais por conta da série anterior de ferramentas industriais, em um ciclo que se autoperpetua. Um exemplo disso é o automóvel: por conta do projeto urbanista de cidade moderna, o uso do mesmo se torna quase obrigatório. De um lado as cidades se espalham conforme a malha viária, de outro a própria configuração do trânsito impossibilita o uso de outras ferramentas de transporte - gerando o que Illich chamou de “modernização da pobreza”, a destruição dos meios vernáculos em prol de uma técnica que se pretende indubitavelmente melhor, mais eficiente, mais verdadeira.

É a esfera heteronômica de produção impedindo a esfera autônoma, é ser impossível caminhar para chegar em tal lugar e ser obrigado a se transportar em um veículo automotor. A modernização da pobreza diz respeito também a hierarquização social inerente à industrialização e à contraprodutividade global. É necessário ter acesso à autoestrada pra chegar no aeroporto; é necessário ter acesso ao médico pra chegar no hospital, ou seja, é necessário consumir muito dos produtos industrializados pra poder ter acesso até ao que se entende por necessário.

Um outro problema que notara é o que chamou de “polarização”. Este se dá com o desenvolvimento da tecnologia à medida em que se impõe no cotidiano dos povos a necessidade de elites capacitadas para geri-las, impossibilitando uma distribuição equitativa de poder. De fato, Prestes Motta (1986) notara que uma nova classe social emergia dessa relação entre a necessidade de um conhecimento técnico próprio e uma imposição tecnológica à sociedade: a tecnoburocracia.

Esta polarização a que Ivan Illich (2010) se refere cria um processo extremo de mediação e alienação do trabalho. A mediação, por sua vez, é necessária para reificar o ser humano, tornando o mesmo em nada mais que o papel que exerce no sistema. Tal papel, uma vez institucionalizado, gerava o que Illich chamava de uma ‘profissão incapacitante’ (ILLICH, 1977). Tais profissões se demonstram como inúteis aos próprios profissionais, como nota Graeber (2018), mas além disso exercem um papel de contínua mediação da realidade, afastando o indivíduo não só dos vínculos sociais, mas de suas próprias vontades e desejos que são transmutados em necessidades. A mediação, assim, é o processo que permite o próprio condicionamento do indivíduo enquanto objeto a ser alimentado e nutrido de forma a, ele mesmo, ao fim, se perceber como um objeto do sistema social.

Nos seus últimos trabalhos, Illich passara a notar que tal processo moderno advém

da Igreja e sua moral imposta. Ele define o cristianismo (enquanto instituição moral, não enquanto ensinamentos de Jesus Cristo⁹) como um processo histórico na qual a ética, que era ligada a um povo, a uma perspectiva, pode ser incorporada por qualquer pessoa que atenda “o chamado”, que reconheça Cristo no outro. O oposto disto seria o pecado, que é a negação de uma moral universal. No lugar de uma moral universal, o chamado ético deveria ser uma decisão individual, uma virtude de fato (ILLICH, 2011).

Assim, Illich acaba por enunciar, em um sentido semelhante a Nietzsche, que a corrupção promovida pelo cristianismo no ocidente foi de tornar normativo o que era uma atribuição autônoma, de transformar em verdade uma virtude. Embora a liberdade de Jesus Cristo, enunciada no novo testamento, seja de amar acima das leis, a Igreja opera justamente no sentido inverso. Isso ocorre, historicamente, por meio de uma delegação da virtude à Igreja, transformando o que é bom no que é sua doutrina e, depois, esta torna-se a lei do Estado. Neste sentido, o Estado moderno é uma cópia da Igreja Católica. Por decorrência de uma interpretação errônea ou cooptada da Parábola do Bom Samaritano, a hospitalidade é a primeira virtude a ser institucionalizada, sendo transferida do indivíduo para a Igreja na antiga Roma (e, então, para o Estado moderno). Criaram-se corporações samaritanas que tornaram a hospitalidade uma questão institucional que se replica até hoje nas organizações de assistência social (ILLICH, 2011).

Com base na normatização da virtude (por um lado atribuindo o que é correto de antemão, por outro punindo o pecado), a Igreja cria a base do Estado, que é o juramento perante Deus. Cria-se, assim, uma consciência cidadã, uma subjetividade que teme a Deus (e, depois, às leis). Assume-se que há um cidadão universal, uma espécie humana que possui necessidades que podem ser supridas por um sistema regado e funcional. A Igreja cria uma sociedade de seguro que toma a virtude por serviço. Prescritivamente, Illich advogava pela renúncia ao seguro, pela confiança à vontade de Deus como amor ao destino – sem intermediários, sem autoridades enunciativas ou institucionais, *amor fati* diria Nietzsche (2004a).

Mais recentemente, a instrumentalização da vida pelas ferramentas, de um lado, e por instituições, de outro, dá lugar a uma ideia de “sistema”: somos partes umbilicalmente ligadas a um sistema de verdades que impossibilita que pensemos a nós mesmos enquanto usuários penitentes das instituições ou mesmo em usuários de ferramentas. Ao introjetarmos o próprio sistema de verdades em nós mesmos, passamos a fazer parte das instituições de uma forma crescentemente total: o Estado não é um ente separado mais – tornamo-nos cidadãos-polícia, somos usuários e operadores. Mediamos nossa própria vida por meio de um sistema que nos incorpora de forma cada vez mais total, destruindo a distância entre nós e a ferramenta ou a instituição (ILLICH, 2011).

Assim, com a verdade posta *a priori*, com o homem se enxergando como conseqüente

⁹ Illich (1988) definia Jesus Cristo como um anarquista que fora transmutado, pela igreja, num moralista.

ao sistema social e com a consolidação de instituições que garantem a transmutação do desejo em necessidades, o indivíduo se torna mediado por um sistema de representação total – o Estado.

10 A Organização Desapercebida

Mas se Deus morreu, pode-se imaginar que todo sistema hierárquico que dele provinha padece como consequência. Quando o enunciado radical “Deus morreu, agora nasce o Super-homem” é inscrito, nada mais pode se depreender que não a ruína da autoridade (Deus) e, subsequente, a ruína da hierarquia. O super-homem de Nietzsche (2012b) não era senão o homem pleno, o homem que não delegava sua vida ao outro, que não autorizava sua fala por procuração, que não se estabelecia na humilhação do dia-a-dia, no vazio da vida mediada. Era o homem situacionista, o ideal oposto de *Homo miserabilis*.

Não à toa, Emma Goldman (2012) chamava Nietzsche de um anarquista honorário, de um aristocrata do espírito humano. O assassinato discursivo de Deus propôs um fim ao discurso da autoridade. Ruindo junto à autoridade suprema, as autoridades enunciativas devem cair por decorrência. Nada mais óbvio, então, que questionar a ideia de autoria.

A questão da autoria já fora apontada por teóricos como Foucault (1992). Para ele, o autor nasce da divisibilidade proveniente do pensamento individualizante liberal. É necessário responsabilizar quem profere, é necessário culpabilizar a transgressão do discurso. O autor é aquele que é autorizado a enunciar a verdade. Ao citarmos alguém, trazemos a tona uma verdade e incorporamos uma carga de legitimação autorizativa ao nome citado. Por um lado, o autor nasce como uma ideia cristã de punição a ideias; por outro, nasce como legitimador de uma ordem discursiva.

Por consequência da ideia de autoria, as ideias se perdem naquilo que as autoriza ou cancela. As ideias e a interpretação tornam-se secundárias a quem as profere, a quem autorizamos. Uma ideia perigosa, quando referida a um autor, torna aquele que a proferiu um alvo do capital e do Estado. Essa reflexão passou a se tornar uma questão comum a vários anarquistas: se por um lado há de se ter um cuidado para não abnegar as ideias frente à autoridade que as constitui, por outro torna-se necessário estar desaperecebido frente às estruturas opressivas.

Por este motivo, o uso de pseudônimos se tornou algo frequente e, a partir do final do século passado, a prática de assinar sob um apelido coletivo se tornou comum, sendo os

que se destacaram Hakim Bey¹, Luther Blisset², Wu Ming³, P.M., CrimethInc., Protopia, além de diversos coletivos que assinam como tais.

Hakim Bey invoca uma sabedoria sufi⁴ que remete a um dos motivos da necessidade da ruína da autoria. *Rend* é um termo que descreve alguém que é “esperto o suficiente para tomar vinho sem ser pego”. O contexto do conceito torna tudo ainda mais interessante: trata-se de um substantivo utilizado entre os dervixes para designar a eles mesmos enquanto indivíduos que vivem em um sistema total de regras e, ao mesmo tempo, não se curvam às mesmas. Trata-se de existir em uma sociedade onde há leis, há regras e há autoridades, mas resistindo às mesmas e, ao mesmo tempo, fingindo aceitá-las. O Estado, por certo, é muito mais poderoso que as vontades subversivas de indivíduos. É uma oposição à formação de mártires pois estes são, ao final, a própria reificação de si mesmos em prol da revolução (BEY, 1989).

Quando Proudhon exemplifica a mais-valia advinda da sinergia do trabalho coletivo (a multiplicação dos frutos do trabalho pelo fato do mesmo ser feito de forma organizada e coletiva), seu objeto de produção é o Obelisco. O objeto de sua crítica, o “erro de cálculo” que possibilita a mais-valia, é o mesmo fenômeno que possibilita, para Adam Smith a riqueza das nações. No célebre exemplo liberal, alfinetes feitos individualmente por um único trabalhador são produzidos na média de 20 por dia, ao passo que passam a ser produzidos aos milhares, por trabalhador, quando se especializa e divide o trabalho. De fato, se por um lado Proudhon é melhor em compreender o fenômeno da produção e da exploração do trabalho, Smith demonstra seu argumento de forma muito mais exemplificativa.

Usando o exemplo deste com o argumento daquele, o que Proudhon aponta é que se na hipótese de menor divisão do trabalho a produtividade é 20 alfinetes por dia, o fato da fábrica com 10 homens produzir 50.000 alfinetes por dia não possibilita a cada um deles receber os proventos relativos a um décimo do total. Afinal, a incorporação ao trabalho coletivo só lhes dá o direito, por barganha natural, de receber pouco mais que 20x – e, certamente, menos que 5.000x.

¹ Originalmente Hakim Bey era um pseudônimo de Peter Lamborn Wilson, mas com o tempo é provável que várias outras pessoas passaram a escrever sob tal identidade. Um caso particular foi um livro assinado por tal pseudônimo que foi, na verdade, escrito por Luther Blisset para, mais tarde, ser utilizado como argumento de que os leitores de Hakim Bey não prestam atenção.

² Luther Blisset foi um jogador de futebol jamaicano que atuou no clube Watford até os anos 1990, sendo contratado pelo Milan na Itália e adquirindo a fama de ser o pior jogador do clube. Por motivos pouco claros, esse nome foi tomado de empréstimo por um coletivo de ativistas italianos na década de 1990, se mantendo como uma identidade aberta. O grupo se notabilizou por organizar zombarias à mídia e plantar informações falsas. Além disso publicou vários livros, sendo o mais famoso “Q: O caçador de Hereges” (BLISSETT, 2002).

³ O coletivo Wu Ming (“anônimo” em mandarim) é inter-relacionado com o Luther Blisset, possuindo membros em comum. Sua obra mais famosa é 54 (MING, 2005).

⁴ Sufismo é uma corrente mística do islã. Não é uma divisão (tal como os sunitas e os xiitas), mas um conjunto de práticas e místicas que remetem a Maomé e que podem ser praticadas por qualquer pessoa, independente da corrente religiosa.

Mas se os alfinetes parecem ser melhores para compreender a questão econômica, o obelisco de Proudhon ilustra a questão simbólica do trabalho. Denota a impossibilidade do trabalho ser individual ao mesmo tempo que transcende a ideia de utilidade objetiva do trabalho. Ao contrário dos alfinetes, o obelisco pode ser nada, mas pode representar para cada qual o que se espera que represente – é o exemplo do trabalho com significado hermético, podendo representar desde a iluminação divina por meio de raios solares à projeção sexual (BEY, 1997).

Assim, o obelisco é interpretado por Hakim Bey como uma metáfora da experiência coletiva (em oposição ao trabalho coletivo) prévio à apropriação do capital e do Estado. O problema não é só que se apropria o valor da produção, mas sim que se apropria o próprio significado. Em oposição a isso, o obelisco deve ser “desapercebido”, deve ser formado por uma organização que vise a própria experiência como finalidade – e não a eficiência como fim e o trabalho como meio. Neste sentido, a única forma de fugir à captura da totalidade por parte do Estado, de estar alheio às estruturas hierárquicas de poder, é permanecer desapercebido, de permanecer alheio a captura do significado. Assim, não se submete a uma verdade pré-estabelecida.

O obelisco desapercebido é a metáfora para descrever a coletividade *rend*. É a relação social que objetiva produzir uma experiência, mesmo que proibida, alheia às estruturas. Mas para isso, deve-se fugir não só de ser apropriado pelo Estado, como também ser pautado pela própria existência do mesmo. O *rend* é o malandro que se situa nos espaços vazios da hegemonia, nas suas frestas. Obviamente o faz negando a captura por parte da totalidade, mas se pautar pela contraposição é, paradoxalmente, legitimar a existência das estruturas de poder. Senão, vejamos: como seria possível fazer oposição a uma relação social senão se compreendendo como parte da mesma relação? O *rend* e o obelisco são as formas metafóricas de se deslegitimar o Estado pela ocupação dos espaços de sua inexistência.

A representação de uma ideia age tal qual a representação de uma pessoa: ela extrai dali o seu poder para se transformar em autoridade. Tal qual o jogo do Estado democrático exaure a capacidade política, das vontades humanas, dos “representados”.

Mas torna-se evidente que, dado o tempo, aquilo que ocupa as fraturas da estrutura de poder, que se mantém alheio ao Estado e ao capital, sofrerá as consequências de não legitimar. Ao se negar e se deslegitimar as estruturas hierárquicas de poder, se cria uma oposição no que parece ser, a princípio, uma relação paradoxal. Assim, a questão em aberto é da reaparição do que é desapercebido como oposição ao Estado (BEY, 1997).

Se o obelisco produzido pela totalidade do capital é baseado na exploração do trabalho (na sua alienação, divisão, especialização), um obelisco produzido em uma organização libertária só pode ser aquele que foge dessa hierarquia social. O oposto de uma produção na qual poucos exploram muitos não é muitos explorarem poucos, mas sim

não haver exploração do outro.

Mas fugir da hierarquia social significa reconhecer que há uma hegemonia e, no entanto, não contrapor-se a ela de forma direta. Ao invés de ser contra-hegemônico, há de ser anti-hegemônico. Nos termos de Deleuze e Guattari (1995), deve-se buscar as raízes rizomáticas em oposição à estrutura arbórea. Algo como formas móveis de linhas de fluxo, que escapam, que escorrem por entre as fendas como intensidades de devir. Linhas que desatam das estruturas totalizadoras, fazendo contato com outras raízes, migrando para outras direções.

Essas linhas de fuga são o reconhecimento teórico de que toda totalidade é pretendida e imaginada, jamais total no sentido estrito. O Estado, enquanto pretensa totalidade mediada, enquanto estrutura arbórea, é um intento constante de cooptação, de captura, do devir. Mas o *détournement* sempre age em fuga. Essa fuga possibilita as máquinas de guerra enquanto rejeição insurrecionária, enquanto levante constante que perpassa o território e o refaz, impossibilitando o jogo estanque da hegemonia.

As máquinas de guerras funcionam nessas linhas de fuga, emergem da sua capacidade de se converter em linha de abolição, de rejeição, de resistência. “Fuga” neste caso não significa renunciar completamente às ações, mas um “fazer fugir” (os sistemas, os seus decalques). A máquina de guerra responde ao impulso do devir, por movimentos de escape em relação ao aparelho de captura. Ao invés de se fechar em uma ordem ou estrutura (árvores, famílias, empresas, cultos), ela se move como forma livre, um bando ou um sujeito nômade, que estão à margem do Estado, à deriva de suas fronteiras, em um processo de intensa desterritorialização constante. Como reforçam Deleuze e Guattari (1997) as máquinas de guerra são exteriores à estrutura do Estado, externos à sua soberania e seu aparelho burocrático. Elas se expressam como multiplicidade pura, como o efêmero e a potência da metamorfose. Comparar sua natureza com a do Estado seria equivalente a comparar o Xadrez com o Go. Naquele temos peças organizadas e codificadas, cada uma com o seu papel introjetado, e um movimento a ela relacionado. O peão é sempre peão, o cavalo é sempre cavalo, o bispo é sempre bispo. O mesmo pode ser dito dos seus movimentos, mediados por regras estritas: o peão para frente, o cavalo se movendo em L, o bispo em diagonal. No Go, as coisas são diferentes, as peças são grãos, pastilhas, simples indivíduos. Sua função é anônima ou coletiva. Não têm propriedades intrínsecas, apenas situacionais, que se distribuem pelo tabuleiro, entrando em choque com o adversário, capturando suas peças buscando tomar o maior território. O Xadrez é um jogo de Estado, suas peças “entretêm relações biunívocas entre si e com as do adversário: suas funções são estruturais”. É o jogo da dominação normativa. O Go, por sua vez, é “uma guerra sem linha de combate, sem afrontamento e retaguarda, no limite sem batalha: pura estratégia, enquanto o xadrez é uma semiologia” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p.9).

Mas quando sobrepomos os dois jogos é que temos o grande conflito. *Ostatus quo*,

o xadrez, a hegemonia, a estrutura arbórea, tenta forçosamente, por coerção, dissuasão ou recompensa, enquadrar as peças do go em seu tabuleiro. Por decorrência de seu projeto totalizador, que tenta impor um modelo ao mundo, que dá supremacia à razão e a verdade, as quais entende como precedentes da realidade social. As peças do go não aceitam funções, tal como as do xadrez se acostumam. Escapam nas fendas, naquele ponto cartográfico em que o modelo, o mapa, não dá conta de explicar a complexidade da realidade. Tais fugas eventualmente encontram bloqueios e o conflito se forma assim. Não é possível que o escapismo seja a única estratégia de resistência e, assim, torna-se necessária uma máquina de guerra.

Frente ao seu desaparecimento, escapam e ressurgem em outro ponto não mapeado. Neste momento, solapam as estruturas normativas e, antes que a captura ou a cooptação surjam, desaparecem novamente. A máquina de guerra é a guerrilha insurrecionária e, tal como os vietnamitas, podem contra uma estrutura muito maior – não porque são mais eficientes, mas justamente porque não se propõe a vencer e sim a sobreviver nas frestas, nas falhas da estrutura arborescente. São dois jogos, um que requer a plena hegemonia formada em um perfeito corpo com seus órgãos, frente a outro que finda-se em si mesmo e que não requer a hegemonia e nem se pretende assim. Os objetivos são distintos e auto excludentes.

Assim, a máquina de guerra é a incorporação do efêmero ao político. É o reconhecimento que somente organizações desaperecidas podem se insurgir contra o Estado. Mas a insurreição cedo ou tarde é percebida e, assim, destruída. Por isso tais organizações devem, além de desaperecidas, devem buscar seus objetivos no seu próprio horizonte curto de existência: devem ser imediatistas.

10.1 A Organização para além do Estado: As Organizações Imediatistas

Normally, when you challenge the conventional wisdom — that the current economic and political system is the only possible one — the first reaction you are likely to get is a demand for a detailed architectural blueprint of how an alternative system would work, down to the nature of its financial instruments, energy supplies, and policies of sewer maintenance. Next, you are likely to be asked for a detailed program of how this system will be brought into existence. Historically, this is ridiculous. When has social change ever happened according to someone's blueprint?

David Graeber

Mas considerar organizações como parte de um rizoma, de uma máquina de guerra, como estas seriam? Entendo que uma alternativa a um projeto mediador da vida pode recorrer ao pensamento anarco. A primazia do reino econômico e de como socialmente se distribuem os meios de produção já é bastante discutida na tradição marxista, mas parece-me que as questões econômicas, quando entendidas como centrais, são também bastante limitadoras. Além disso, frente ao marxismo, as ideias anarquistas parecem pouco exploradas, em especial no campo dos estudos organizacionais. Isso salta aos olhos quando consideramos a crescente onda de movimentos horizontalizados, auto-intitulados anarquistas ou não. É como se os Estudos Organizacionais continuassem uma tradição pouco praticada pelo campo enquanto ignora uma multitude de organizações. Swann e Stoborod (2014), em sua pesquisa bibliométrica, demonstram que a produção crítica na área de estudos organizacionais se volta muito mais à tradição marxista e ao feminismo, enquanto que as ideias anarquistas sucumbem até frente às *Queer*. Embora tal constatação seja só quantitativa, ainda assim é indicativa da pouca representatividade dos estudos anarquistas em EO.

Essa pouca exploração pode explicar porque autores tão difundidos em movimentos sociais são tão pouco conhecidos no campo acadêmico — e entendo que alternativas poliencantadas passa por vários desses, que tão pouco ouvimos falar em nosso castelo acadêmico.

Pode, ainda, parecer que a ausência do pensamento anarquista seja por uma aparente incomensurabilidade do objeto organização com a ideia de anarquia. É importante clarificar esse aspecto: não só organização não se opõe a anarquia, como pode-se argumentar que organização só pode ser algo não imposto, alheio à autoridade e, portanto, uma anarquia. Uma organização sem autoridade, onde a dominação não se constitua de forma fixa, não só pode existir, como é desejável que assim o seja (WARD, 2011; PARKER et al., 2014).

Como Ward (1973) salienta, um componente importante das ideias anarquistas é a teoria de ordens espontâneas. A ideia básica é que dada qualquer necessidade humana, surge uma organização que tentará supri-la — por experimento, erro e improvisação. Essas características não são o problema ou a fraqueza da organização anarquista, mas propriamente onde reside suas potencialidades.

Ward cita experiências históricas que sob o ponto de vista *mainstream*, foram fracassadas, como o caso da Comuna de Paris de 1871. Adicionaria outro caso emblemático e que acho particularmente inspirador, a Barcelona anti-franquista, que resistiu por cerca de três anos, entre 1936 e 1939, às tropas integralistas de Franco, como relatado por Orwell (2013, p.10-11):

Praticamente todo prédio de qualquer tamanho tinha sido tomado pelos trabalhadores e decorado com bandeiras vermelhas ou bandeiras vermelhas e pretas dos anarquistas [...] Toda loja e café tinha alguma inscrição

dizendo que tinha sido coletivizada; até mesmo os engraxates foram coletivizados e suas caixas pintadas de vermelho e preto. Garçonetes e vendedores olhavam para você na cara e te tratavam como um igual. Formas cerimoniais e servis da fala desapareceram. Ninguém falava “Señor” ou “Don” ou mesmo “Usted”; todos se chamavam de “Camarada” e “Tu”, e diziam “Salud!” ao invés de “Buenos días”. [...] Não havia carros privados, todos tinham sido tomados para a guerra, e todos trens, táxis e a maioria dos outros transportes eram pintados de vermelho e preto. Os cartazes revolucionários estavam por todos os lados, brilhando nas paredes em vermelho e preto que faziam as poucas propagandas restantes parecerem borrões de lama.

Nas Ramblas, as artérias centrais da cidade onde multidões de pessoas fluíam [...], os alto-falantes tocavam músicas revolucionárias o dia todo e noite adentro. Mas era o aspecto das multidões que era a coisa mais estranha de todas. Na aparência, era uma cidade em que os ricos tinham praticamente deixado de existir. Exceto por um pequeno número de mulheres e os estrangeiros, não havia pessoas “bem-vestidas”. Praticamente todo mundo usava roupas ásperas de classe trabalhadora, ou macacões azuis, ou alguma variante do uniforme da milícia. Tudo isso era estranho e comovente. Havia muita coisa que eu não entendia, de algumas coisas eu sequer gostava, mas eu reconheci imediatamente um estado de coisas que vale a pena lutar.

Alguém argumentaria que tanto a Comuna de Paris quanto a Barcelona anti-franquista foram provisórias, efêmeras, temporárias — ambas foram suprimidas pelo poder armado, ambas sucumbiram perante a cruzada pela razão. De fato, a hegemonia não permite que tais enclaves perdurem. Mas por outro lado, é realmente questionável se mesmo bem sucedidas frente ao poder bélico, tais experiências permaneceriam libertadoras, se não surgiria uma nova dominação, um novo sistema de classes, castas ou estamentos. É preciso aqui retomar e problematizar a discussão dos princípios das organizações anarquistas de Ward (2011). O primeiro deles: ser **temporário**.

A temporariedade diz respeito a um outro princípio que o autor nomeia: a organização deve ser **voluntária**. Assim, o temporário não é, ao contrário do que ele parece crer, um princípio em si, mas sim uma consequência do princípio norteador central, que é o indivíduo **querer** fazer parte desta organização. No momento em que a organização perde o sentido, ela se dissolve — ao contrário de lutar por perdurar a despeito da vontade dos indivíduos que fazem parte da mesma. No momento em que a vontade de poder não encontra mais possibilidades, no momento em que o devir sucumbe frente a primazia da funcionalidade da organização, esta deve cessar de existir. Sujeita-se, assim, a organização ao indivíduo em sua relacionalidade, e, por paradoxal que pareça ser, a estrutura ao devir. A temporariedade da organização não pode, assim, ser visto como um princípio em si, mas uma consequência do querer individual. Dessa forma, não há a pretensão de ser temporário ou perene *a priori*, mas simplesmente se reconhece que a organização não é um fim em si mesmo, podendo deixar de existir a qualquer momento.

Os outros dois princípios que Ward (2011) estabelece para tais organizações parecem carecer de sentido ou, até, parecem estar em pura contradição com o voluntarismo. São

eles: a organização deve ser **pequena**; e a organização deve ser **funcional**. O primeiro parece ser um princípio baseado em experiências já vividas, renegando possibilidades maiores — em outras palavras, parece ser fruto de uma falta de imaginação. O segundo é absolutamente contraditório com o voluntarismo. A funcionalidade de uma organização é justamente o que torna os indivíduos sujeitados à razão (e um tipo especial de razão, a instrumental). Advogar em prol de uma funcionalidade é, em última análise, advogar contra o voluntarismo como princípio nuclear.

Para mim, a ideia de uma organização voluntarista parece ganhar força com o anarquismo ontológico de Hakim Bey. Este rompe com a ideia de uma mera inspiração para a busca da normatividade. Para ele, as organizações convivenciais (sendo a sociedade o nível mais complexo de organização), alheias à autoridade, que rejeitam o superconsumo e a superprodução e que rompem com a institucionalização existem, existiram e continuarão a existir. Assim, a normatividade aqui dá lugar a uma mudança de foco do olhar. Não se trata de dizer que as organizações desprovidas de autoridade **devam** existir, mas de que existem efetivamente e que, o que nos cabe, é olhar para elas como organizações que efetivamente são (BEY, 2010).

Neste sentido, parece-me claro que, ao explicarmos o mundo, nós acabamos por construir ele. No momento em que nos focamos em organizações institucionalizadas, formalizadas, acabamos por gerar um mundo que valoriza estas organizações, que se preocupa com as problemáticas que lhe são comuns. Produzimos também uma ciência que se preocupa em resolver problemas organizacionais formais, reproduzimos a busca pela problemática *overorganization* que Huxley nos acautelava. Por um instante, se vislumbrarmos toda produção científica e acadêmica que se deu no sentido de resolver problemas de organizações institucionalizadas, todo esforço humano posto nisso, podemos também imaginar como seria um mundo onde toda essa preocupação fosse voltada a organizações que objetivam a plenitude da vida e da experiência.

Aqui, entendo que se trata também de uma responsabilidade do pesquisador: ao nos colocarmos frente a um problema, nos comprometemos com o mundo que gerou este, bem como com os resultantes das soluções geradas. Aceitamos que é um problema legítimo, que foi criado por organizações legítimas, frutos de um mundo que queremos tomar parte. Também é verdade que estamos submersos em uma gigantesca rede de significados: não raro ‘organização’ é sinônimo de empresa. Quando não, o termo se estende a poucas outras coisas, como a máquina pública e organizações formais que, em última análise, são reduzidas a uma visão de organização racional. Reedy (2014) argumenta que o foco das teorias organizacionais, provavelmente por estar localizado em *business schools*, deve se voltar mais às possibilidades instáveis de movimentos sociais, organizações informais, dado justamente as inúmeras possibilidades que o campo oferece — em especial em comparação com a já cansada teoria organizacional formal. Além disso, o autor salienta que o conceito

de organização não deve se restringir ou se delinear, já que ao fazer isso acaba-se por contribuir com o *status quo*, com a imutabilidade, com a dominação instituída.

Essa crítica à imutabilidade conceitual encontra amplo respaldo em Nietzsche (2007b) que critica a linguagem como meio para o estancamento da fluidez do poder. O poder na linguagem se dá através da pretensão de verdade e o rigor conceitual atua como a dominação por meio da verdade. Ao estabelecer-se um conceito como acabado, como finito, estabelece-se um sistema de verdades. Ainda, como argumenta Nietzsche (2010), a linguagem surge como necessidade humana, e não como meio para verdade. O estabelecimento da linguagem ligado à verdade é estabelecido por conta de processos de dominação estanques, na crença do ser e sua razão por si, baseados em uma metafísica essencialista — na crença de que existe a verdade. Assim, Santos (2010) salienta que se não há verdade, não há uma representação da mesma, que seria a linguagem. Além disso, a linguagem se restringe em sua possibilidade de representação pela própria linguagem — só se pode conceituar e reconceituar, ou seja, criar linguagem por meio da própria. Novamente, o paradoxo essencialista se apresenta: mesmo que houvesse uma essência, o mito fundador da verdade, como essa essência poderia ser não só conhecida, mas descrita por um sistema de representações que é formado por ele mesmo?

Não se trata aqui de pensar como as organizações podem se formalizar — como podem criar regras, normativas, procedimentos — ou se mediar cada vez mais — ou como podem prosperar financeiramente com vistas a perenidade. Trata-se de pensar como as organizações podem existir dando vazão à vontade, como podem ser objetos dessa, como podem possibilitar um ambiente onde o devir seja possível. Trata-se de se afastar da visão de ser humano com necessidades e atributos implementado em um sistema para reconhecer nele um indivíduo com desejos. Assim, a organização não deve ser eterna nem buscar seu próprio crescimento: ela deve ser frágil antes de ser cooptada, ruir para que outras surjam.

Neste sentido, a experiência⁵ necessita se libertar da mediação, que se dá pela separação do trabalho, pelo regramento formal, pela dominação racional. O problema torna-se mais evidente a medida em que se visualiza uma sociedade mediada e institucionalizada a tal ponto que toda experiência é pasteurizada, como em Huxley (2001), e que aquele que se nega a essa pasteurização é visto como um não evoluído, um selvagem. Nesse sentido, Bey (2012a) evoca o conceito de *Wild(er)ness* que diz respeito ao duplo sentido agregado de ‘selvagem’ e ‘natureza intocada’. Trata-se daquilo que no pensamento do autor devemos buscar, a irredutibilidade do desejo, a impossibilidade de troca, a incomensurabilidade da vontade. É o rompimento com as instituições e com a mediação. Trata-se do

velho dualismo [que] implodiu-se em uma topologia totalizada pela geosofia⁶ do dinheiro e sua menos-que-unidimensionalidade. O “espelho da

⁵ Experiência aqui é entendida como a relação entre o mundo e o indivíduo. Trata-se do viver, do provar, do testar, do vivenciar, do se sujeitar a situações fora do controle, fora do previamente conhecido.

⁶ O conceito de geosofia a que o autor se refere é a do geógrafo J.K. Wright a qual se refere ao estudo de

produção” tem sido supervalorizado por uma transparência completa, a vertigem do terror. [Nesta aspiração do Capital total] a terra, o trabalho, a natureza, o próprio ser, a própria vida, e mesmo a morte podem ser reinventadas como a base de toda troca (BEY, 2012a, p.46-47).

No entanto, aqui, o mundo das trocas totais do Capital é visto como uma exceção. Trata-se de uma sociedade específica em um momento histórico específico e que, por mais que tente suprimir todo e qualquer outro tipo de organização social, acaba falhando, ora incorporando ora excluindo elementos para sua sobrevivência. O desejo, incomensurável ao Capital e ao Estado, permanece. As experiências, ainda que crescentemente pasteurizadas mediadas, continuam a existir. Assim, para Bey (2008b, 2010, 2012a, 2014b) e Wilson (2003), as organizações não institucionalizadas, o rompimento com a mediação, a desacreditação das autoridades e a rejeição do consumo não são só ideais, mas são realidades presentes, passadas e futuras.

Exemplos disso, Bey (2008b, 2010) afirma, são as zonas autônomas temporárias, os *potlachs*⁷, as *quilting bees*⁸, e mesmo os jantares, os encontros, os piqueniques com amigos, a organização esportiva de conhecidos, e assim por diante. Até mesmo alguns eventos como *Burning Man*⁹ e até algumas *raves* podem ser consideradas organizações imediatistas. Isso ocorre o tempo todo na nossa sociedade e, no entanto, são menosprezadas como organizações menores, irrelevantes ou desinteressantes. Ainda, no passado, organizações como as de piratas no século XVI (WILSON, 2003), os sufis, e a gigantesca rede no século XI chamados *hashashins* se constituíam em organizações horizontais, auto organizadas (BEY, 2010). No presente, ainda, é notável a quantidade e relevância de organizações desprovidas de autoridade, principalmente nos movimentos sociais, como no caso das chamadas jornadas de junho¹⁰ (BORGES; PAES, 2018), mas não restrito de forma alguma a estes. Ainda, um caso notável e atual é a comunidade de Christiania, na Dinamarca, que há mais de quatro décadas se mantém como alheia ao Estado, às leis, à hierarquia e a qualquer formalização (CASAGRANDE; CAMARA, 2011).

As organizações imediatistas só podem ser compreendidas como partes do rizoma – ou até como rizoma em si, dadas suas características nômade, múltiplas e interconectivas. Deleuze e Guattari (1995) afirmam que as características centrais do rizoma são a conexão

todo conhecimento geográfico de todos os pontos de vista, incluindo as percepções humanas sobre o espaço e elementos referentes ao imaginário. É a incorporação da subjetividade na realidade percebida.

⁷ O potlatch é uma cerimônia praticada entre tribos indígenas da América do Norte onde se trocam presentes e se pratica o desapego material.

⁸ A Quilting Bee consiste em grupos de amigos ou vizinhos que se reúnem com alguma frequência para costurar uma colcha.

⁹ Burning Man é um evento que dura uma semana e ocorre no estado de Nevada, nos EUA, anualmente. Reunem-se cerca de 50.000 pessoas, formando uma espécie de zona autônoma, alheia às regras e costumes comuns. O evento é marcadamente lúdico e festivo.

¹⁰ Embora popularizado como Jornadas de Junho de 2013, as manifestações iniciaram-se ainda em março. Outros nomes usualmente utilizados para referir-se são: rebelião da tarifa, manifestações do transporte público e “não é só pelos 20 centavos”.

e heterogeneidade, onde “qualquer ponto do rizoma pode ser conectado a qualquer outro e deve sê-lo” (p.15); o princípio da multiplicidade, no qual não há uma forma melhor, uma forma a ser objetivada ou planejada e a diferença se torna a própria constituição da identidade; e o princípio da ruptura a-significante: um rizoma pode ser rompido sem que isso o destrua, fazendo com que as organizações ali existentes possam desaparecer e reaparecer; e, por último, o princípio de cartografia: um rizoma não pode ser visualizado em nenhum modelo estrutural pois é alheio a um eixo central, a uma estrutura.

Dessa forma, o mundo é visto aqui como uma grande anarquia, um mundo composto de um gigantesco rizoma o qual tenta ser capturado constantemente pela estrutura arborescente, pelo Estado. Neste cenário, a grande maioria das organizações existentes, que existiram ou vão existir são de fato horizontais. Daí decorre chamar esta visão de mundo de **anarquismo ontológico**. Não se trata de simplesmente normatizar ou prescrever uma forma de organizar não-hierárquica: trata-se de reconhecer que tal ordem existe, e que por diversos interesses esta ordem é tornada irrelevante, é capturada, cooptada e atentada. A Era Moderna aqui é vista como um período de institucionalização e mediação das organizações que, apesar de tentar superar as organizações horizontais e mediar a experiência, só consegue fazer até um certo ponto.

Mas se como argumento, a ausência de novas experiências, por conta de um mundo desencantado e racionalizado previamente, impossibilita o devir perpetuando a dominação estabelecida, a questão central torna-se como potencializar as possibilidades de experiência. Para isso, Bey (2014a) aponta como **necessidade a busca pelo rompimento da mediação**.

Uma questão central no anarquismo ontológico não é como formar organizações a partir de um idealismo, mas sim a mudança de enfoque para organizações horizontais, desprovidas de autoridades institucionalizadas, desprovidas de hierarquias. Mas até este ponto, parece-me que tal perspectiva teórica não oferece um diferencial único. Tal diferencial só pode ser compreendido a partir da primazia dos aspectos psicológicos sobre os aspectos econômicos. **A experiência, aqui, é a categoria central**. E, por isso, uma organização não pode ser medida no seu grau de importância pela sua duração, produção ou quantidade de membros. Poderia, tão somente, ser medida pela experiência que proporciona aos seus participantes (a possibilidade de efetuar tal medição é ainda outro problema, provavelmente insolúvel).

Embora a visão do anarquismo ontológico compartilhe de alguns diagnósticos da realidade com o marxismo, tais diagnósticos se demonstram secundários aqui. Isso ocorre porque, nas palavras de Bey (2010, p.13) “a psicologia precede a economia em nossa teoria de libertação”. A categoria central, para o autor, é a **experiência**. Não se trata da experiência de vida vista como uma variável quantitativa, mas a experiência qualitativa. A experiência qualitativa, para Hakim Bey, é o próprio ato libertador - libertador da

consciência, da psiquê, da cognição e da vida associada. À experiência revolucionária, o autor chama de **experiência de pico**. Trata-se da experiência que gera tanto significado, incompatível com os sistemas de verdade já apreendidos, que requer que tais sistemas sejam efetivamente revistos pelo indivíduo.

Neste sentido, Bey (2014a) se inspira na acepção costumeira dos beduínos árabes de valorização daquilo que a humanidade não toma parte, assim como Lawrence (1938, p.15) descreve: “Os beduínos do deserto, nascidos e crescidos nele, haviam abraçado, com todas as forças da sua alma, esta nudez excessivamente áspera, [...] sentida mas não articulada, de que se encontravam indubitavelmente livres dentro dela”. Trata-se, conforme o autor descreve, de experienciar aquilo que os beduínos consideram como o próprio criador (ou a totalidade plena), mas também significa a troca da segurança material pela liberdade - embora acoçados pela fome e pela morte, os beduínos de Lawrence (1938) as aceitavam como uma troca justa pela experiência libertadora. Não importam os grandes templos, a fartura, nem a moradia sólida; importa o deserto, a possibilidade nômade infinita, o respeito a própria vontade.

Mas para Bey (2014a), toda experiência é, *a priori*, mediada. Mesmo que o contato seja direto, a experiência será mediada por nossos próprios sentidos (audição, tato, olfato, etc). No entanto, isso não significa dizer que todas experiências são mediadas de igual forma, no mesmo grau. Podemos experienciar uma viagem através de fotos, de um filme, ou podemos viajar propriamente. Ao ver fotos, estamos submersos em um ambiente já experienciado em primeira mão, recortado, filtrado e nos fornecido. Não só a possibilidade de interpretação é restrita, não só o conhecimento que a foto possibilita é inferior ao da experiência em primeira mão: é também uma experiência incompleta - não tocamos, não cheiramos, não convivemos. Ademais, não há possibilidades não previamente conhecidas ali: o devir é afastado na mediação.

Aqui os conceitos chave podem ser sintetizados da seguinte forma: a mediação como forma de opressão por um mundo apático; a experiência como categoria-chave, que pode ser mais ou menos mediada como se colocássemos em uma régua onde os dois extremos nunca podem ser alcançados; e o imediatismo, que é, por definição, o oposto da mediação, e se torna a preocupação central no anarquismo ontológico. A libertação, assim, só pode ocorrer pelo imediatismo, pela experiência em primeira mão. A mediação, por sua vez, é a representação cognitiva da alienação. Assim, “dizer que a arte está mercantilizada é dizer que uma mediação, ou estar-no-meio, ocorreu, e que esta interposição equivale a uma ruptura, e que essa ruptura equivale à alienação” (BEY, 2014a).

A tecnologia, para o autor, é vista sob um olhar crítico, tal como em Ivan Illich. É ela que propicia formas mais extremas de mediação, afastando a realidade da experiência. Mas se a tecnologia proporciona a possibilidade das mais extremas mediações, há de se questionar o que gera a necessidade dessas, para qual finalidade é utilizada continuamente

e de forma crescente em substituição à experiência imediata. A esta questão, pode-se responder que tudo aquilo que busca a reprodutibilidade em oposição à experiência imediata tem como finalidade a maximização da produção. Aqui, é o próprio Capital que impulsiona a substituição da experiência imediata pela mediada. Aquela é única e, assim, não pode ser produzida em massa, e a própria reprodução só pode existir como linhas gerais, ao passo que a experiência, quanto mais mediada, mais passível de ser reproduzida. Bey (2014a) concorda fortemente com Illich (2008): a experiência deve se dar no nível mais imediato, mais com o violonista, menos com o disco.

Há uma questão para além do Capital que impele a mediação cada vez mais: trata-se da própria institucionalização, já apontada por Ivan Illich. Neste ponto, a crítica vai além do capitalismo. Mesmo a sociedade utópica de Morus (2012) ou os sonhos tecnófilos de Asimov (2004) reproduziriam a mediação em níveis semelhantes. Dessa forma, o problema não é só a ambição, a avareza e a ganância instituídas e aceitas em formas sociais, mas um discurso amplamente reproduzido, o sonho das instituições estáveis, da organização social cristalizada, do fim da história. Trata-se do erro de julgar que haveria, em algum lugar, em algum momento do tempo, uma organização social ótima. Trata-se do discurso da linearidade do desenvolvimento; da própria ideia de **um** desenvolvimento¹¹.

A alternativa a essa cristalização institucional e à avareza tecnológica que produz a mediação extremada, para o autor, passa pela busca de experiências imediatas em coletivos sociais. Esses coletivos, organizados horizontalmente, são chamados de **organizações imediatistas** (BEY, 2014a). Imediatista aqui significa duplamente:

1. Que a organização é intencional, não se dá ao acaso ou por necessidades materiais, não se dá por necessidades externas a ela. Ela intenciona a experiência imediata - mediada minimamente - de seus membros. Para isso, necessita do objetivo central que Illich (2010) elenca: a **convivência**. Somente através da convivência plena, do contato físico, da exploração de possibilidades entre os membros se pode romper, em certo nível, com a mediação. Uma vez que atinja tais objetivos, tem-se o que Bey (2008b) chama de experiência de pico. Tal experiência possibilita uma catarse que leva à revisão de valores, à revisão da aceitação da mediação¹².

¹¹ “O conceito de progresso atua como um mecanismo protetor dos terrores do futuro” (HERBERT, 2003).

¹² “Uma ideia simples seria a de explodir uma torre de transmissão de TV, e, então, creditar a ação em nome da Sociedade Americana de Poesia (quem deveria estar explodindo torres de TV); mas um ato puramente destrutivo como esse não tem o aspecto criativo da tática realmente imediatista. Cada ato puramente destrutivo deveria idealmente ser também um ato de criação. Suponhamos que nós pudessemos impedir a transmissão da TV em uma vizinhança e, ao mesmo tempo, sugerir um festival miraculoso, liberando e transformando o centro comercial local em uma TAZ de uma noite de duração - nossa ação combinaria, por conseguinte, destruição e criação em uma "ação direta" verdadeiramente Imediatista de beleza e terror - Bakuniana, situacionista, real dada pelo menos. A mídia poderia tentar distorcê-la e se apropriar de seu poder, mas mesmo que o fizesse, ela nunca poderia apagar a experiência de uma vizinhança e de suas pessoas libertas”(BEY, 2008b, p.86)

2. É imediatista no sentido corriqueiro e senso comum da palavra. Ela não busca necessariamente a perenidade; busca, sim, que proporcionar a experiência plena enquanto existe. Como em Vinicius de Moraes, que seja eterno enquanto dure - mas não só o amor.

Para Bey (2008b) os objetivos da organização imediatista são: a **convivência** que busca o prazer sinérgico dos membros, mas que também é uma estratégia, na medida em que a convivência produz experiências de pico, a estas rompem com as velhas crenças na mediação; a **criação**, que é a produção de experiências imediatas, a criatividade posta em prática, o fazer coisas, o trabalho não alienado; a **destruição**, pois como Bakunin (1980) afirma, a paixão pela destruição é a paixão criativa, e para além, em Bey (2008b, p.74), “não existe criação sem destruição”; a **construção de valores**: a experiência de pico rompe com o conservadorismo cognitivo e possibilita pensar o mundo fora das rédeas da mediação - dessa forma, é possível construir uma nova vida cotidiana.

Para o autor, o objetivo da organização não é externo a ela, mas sim a disposição da vontade dos participantes de forma mais plena – a busca da zona autônoma temporária (TAZ), do pico máximo de experiência liberadora onde todo o horizonte de experiência, onde todo desejo, pode se dispor. Assim, a estratégia, que é a ligação entre a organização imediatista e seus objetivos, é a otimização de condições para emergência da zona autônoma. Aqui o autor traz outro conceito, o de ação direta, que diz respeito a uma complementariedade a estratégia da organização: tal ação busca criar, por meio de táticas específicas, momentos de coesão da organização imediatista. Assim, tal organização não busca um objetivo externo a si mesma, mas sim a sua própria emergência, a sua própria expansão, sua própria criação. E não o busca ao assumir estratégias externas a sua própria existência, evita a ideia de possuir estratégias que não sejam inseridas na própria organização imediatista.

10.2 Experiências Imediatistas

Como citado anteriormente, a organização imediatista não necessita ser uma comunidade que viva todos os dias entre si, como Christiania - embora também possa sê-la. No entanto, isso não significa que um jantar possa se equivaler a uma zona autônoma. A independência de fatores externos é central na avaliação das possibilidades de produção e criação. Assim, Bey (2008b) sugere níveis de organizações imediatistas:

1. O encontro é o nível mais simples, pode ser planejado ou não, pode ser entre duas pessoas ou duzentas;
2. O *potlach*: a troca de presentes, o banquete, a manifestação do desapego em uma reunião de amigos;

3. A *Bee*¹³ imediatista: um grupo de amigos concentrando-se com alguma regularidade para colaborar em um projeto específico. Um grupo unido por uma paixão compartilhada que só é possível de se realizar coletivamente;
4. A **TONG** ou o clube não-hierárquico imediatista: como na *Bee*, a partir de certo ponto é possível que o grupo de amigos adquira um propósito maior do que uma única criação. É uma comunidade que não possui um território. Mas diferente de um clube comum, esta tende-se a autodestruição na medida de sua institucionalização - ela só existe na medida em que a criação é um ato de prazer.
5. A **Zona Autônoma Temporária (TAZ)**¹⁴: É o nível máximo unitário, trata-se de uma comunidade intencional, de um conglomerado, um bando. Pode ser breve como alguns dias ou duradouro como décadas, mas o que a define é que ela preenche o horizonte de atenção de todos participantes; ela é propriamente uma sociedade completa, embora possa ser breve.

Ressalvo que tais sugestões exemplificadoras nada podem ser além de exemplos, embora o autor por vezes se utilize como uma espécie de taxonomia das organizações imediatistas — o que acaba por imprimir um viés de solução final a um problema que, por definição, não admite tal. Não se pode pré-definir o que tais organizações seriam, sob pena de deixarem de ser o que se pretendem. Assim, alheio às intenções de Hakim Bey, entendo que os “níveis” de organização acima mencionados só podem ser entendidos como exemplificações de organizações que não poderiam ser exemplificadas em situações específicas (e que não admitem nomes próprios em sua maioria), já que são muito pequenas para serem reconhecidas amplamente ou muito fugazes para serem capturadas pelo observador.

As organizações imediatistas, tais como as TAZs ou os encontros, são vistas por Bey (2014b) como *thirtium quid*. O termo, advindo da alquimia, refere-se aos elementos de uma reação que são externos ao conhecimento, ao experimentado. Em economia e em outras ciências na atualidade, se utiliza o termo *ceteris paribus* para uma significação semelhante. São todas variáveis que não estão sob possibilidade de mensuração nem de controle. São o ambiente, o externo, o não calculado. Conforme o autor, a sociedade, assim, deve ser vista como uma série de organizações formais e institucionalizadas que estão imersas em organizações imediatistas. Estas surgem e desaparecem antes que se possa verificar sua existência ou medir seus impactos. Como o *thirtium quid*, elas fogem ao conhecimento do observador formal. Elas só podem ser vivenciadas, experienciadas.

¹³ Etimologicamente o termo vem das Quilting Bees.

¹⁴ No original: "Temporary Autonomous Zone". Pelo fato da sigla já ser um conceito bastante conhecido, opto por não traduzi-lo. O texto que dá origem a este termo é provavelmente o mais lido e comentado de Hakim Bey.

Alguns exemplos dessas experiências são vivenciados cotidianamente; outros, formaram marcos históricos de liberdade. Exemplos disso foram: a Comuna de Paris, Maio de 1968, Barcelona anti-franquista, os *kibutz* israelitas, os soviets (que mais tarde foram aparelhados pelo poder estatal soviético e se tornaram ferramentas de dominação), o *Cordobazo* (que embora tenha durado pouco tempo, foi essencial para a queda da ditadura argentina), as Jornadas de Junho de 2013, as Ocupações dos secundaristas em escolas públicas na atualidade, as Ocupações universitárias contra a PEC 241/55 (que não realizaram o objetivo de barrar a emenda constitucional, mas formaram uma experiência única no íterim), etc. Todos esses exemplos são frequentemente narrados como fracassos em termos de institucionalização de uma nova ordem: foram ‘revoluções que fracassaram’, tal como o exército de Brancaleone em Monicelli, Scarpelli e Rustichelli (2007). Mas tal narrativa perde de vista que o objetivo último não é a instauração de uma nova ordem, mas sim da vivência da ausência de uma dominação, mesmo que provisória e frágil. Trata-se de um pausa no espaço e tempo libertário. Tais vivências oferecem insumo à imaginação, demonstram que o mundo não é um projeto acabado, que a história não se realizou e completou, que ainda há espaço para o inédito, para realização do novo, para o devir. Tais experiências demonstram que se organizar não é um ato com finalidade única, nem meios ótimos: há novas formas de se organizar, mais libertadoras, menos restritas, nunca únicas ou melhores.

Neste rizoma de organizações imediatistas, enquanto umas surgem, outras desaparecem. Elas nunca são perenes, já que sua constituição enquanto máquina de guerra as caracteriza como frágeis em contraste com o fortalecimento do indivíduo. Assim, embora tais organizações sejam temporárias, elas são também constantes – talvez eternas. Isso porque as diversas zonas autônomas estão em constante criação e destruição, em um ciclo eterno, conectadas entre si, jamais entre si e um centro.

Tais organizações podem ser vistas, assim, como a contraposição a uma dominação racional: se constituem alheias a um projeto estanque prévio constituído na razão, fogem à reprodução na realidade de um sistema de verdades pré-estabelecido, se dão na racionalidade. Não podem ser racionalizadas para então serem realizadas (ao menos não em sua totalidade). Tais organizações possibilitam que aquilo não previamente conhecido se experiencie, que o possível se torne real, e que os sistemas de verdades já estabelecidos sofram rompimentos. Admite uma realidade não prevista na razão, imbuída de conceitos e experiências passadas. E, assim, tal como em Heráclito (2002), para o qual nunca se cruza um mesmo rio, nunca se vivencia a mesma organização imediatista. Elas produzem um mundo múltiplo, sujeitado à vontade individual, encantando a realidade antes desencantada pelos efeitos do essencialismo.

11 Considerações Finais e Novas Possibilidades

O percurso até aqui foi um grande ensaio constituído enquanto palimpsesto¹. As reflexões teóricas deste trabalho só foram possíveis porque o método possibilita, por um lado, a liberdade e, por outro, o hermetismo que revela na subjetividade. Ao fim posso exclamar que, apesar do cansaço que me assola por um esforço intelectual constante, a problemática, que me é uma genuína preocupação, jamais teria encontrado os caminhos que aqui percorri senão de forma ensaística. O ensaio permitiu ir além dos pressupostos que possuía, possibilitou à tese se tornar um ato de criação.

A problemática referida aqui foi de como se organizar sem se sujeitar a própria vontade a uma ordem expressa externamente. A resposta a isso passa por um afastamento das soluções prontas e uma defesa da multiplicidade e da pluralidade. Mas é, acima de tudo, uma defesa da vontade humana.

Argumentei, nesta tese, que formas libertárias de se organizar passam por uma reavaliação da crença na verdade. Tal crença constitui o essencialismo, entendido aqui como a doutrina filosófica que pressupõe uma verdade prévia e externa à vida. Ao se atribuir a uma essência o pressuposto da realidade, se retira do indivíduo a vontade e o dever como categorias fundantes da vida social. Esta é racionalizada e acaba por perder o sentido, se desencantando a realidade em prol da verdade. No lugar da vontade do indivíduo exercida no mundo, inverte-se a relação e a suposta essência do mundo é que passa a exercer seus imperativos sobre o, então, ser.

Isto é expresso em muito do pensamento iluminista, tal como Kant. Em oposição a tal, argumentei que o perspectivismo oferece uma alternativa que possibilita o pensamento e constituição de organizações libertárias. Uma limitação deste trabalho foi a de afirmar o perspectivismo somente enquanto epistemologia, não aplicando tal corrente. Neste sentido, delineia-se uma possibilidade de trabalho futuro por meio de um diálogo com a obra de Viveiros de Castro (1996). Tal obra tem o potencial de visualizar um encantamento do mundo, sob um olhar perspectivista, por meio das sociedades indígenas das Américas. Tal possibilidade futura abre aproximações com autores latinos, fortalecendo enquanto perspectiva local.

Percorri um diagnóstico histórico do desencantamento enquanto um fenômeno ocidental que culmina no essencialismo. Este, ao instituir que há uma verdade externa ao

¹ Palimpsesto diz respeito aos antigos papiros que eram reaproveitados. Apagava-se o conteúdo anterior e se reescrevia, por cima, a nova informação. No entanto a informação anterior era retida, se mantinha ao observador cauteloso.

indivíduo, o sujeita por meio de diversas mediações. Estas podem ser normativas (tais como leis e regras) ou valorativas (como o dinheiro e a própria moral). Ao se estabelecer que a verdade é externa e *a priori*, a sociedade ocidental acaba, também, por criar indivíduos autorizados à falar em nome da verdade. Historicamente, o autorizar se torna a autoridade enunciativa que, depois, se institucionaliza. Neste ínterim histórico que nos encontramos, tal autoridade alcançou uma legitimidade em que não só se aceita a instituição, suas normas e autoridades, como também se internaliza o déspota, valorando a vida conforme critérios exteriores ao indivíduo.

Por meio da lógica da verdade essencial, cria-se a mediação autorizativa e a subsequente criação de autoridades. Assim se constitui o cerne da organização dominante moderna — a organização formal, burocrática. Tal tipo de organização é refutada na primeira parte desta tese. Sua concepção é baseada no dominar o Outro e na exploração do trabalho. Em contraposição a isso, se buscou a crítica anarquista clássica, em especial em Proudhon e Bakunin.

A obra de Proudhon não é nada estranha aos Estudos Organizacionais, já tendo sido trabalhada a exaustão por Prestes Motta (1980). Mas aqui se argumenta que a visão de Proudhon, embora portadora de grandes contribuições, não trouxe possibilidades tão libertadoras quanto pretendia. A proposta autogestionária do autor se limitava por descon-siderar a multiplicidade humana em favor de uma crença em uma natureza cooperativa, o que limita as possibilidades de suas proposições por decorrência da insuficiência do diagnóstico.

Negando a crença em uma natureza humana, incorporando a ideia do único de Stirner (2004), podemos ir além da conclusão do anarquismo proudhoniano: não há uma forma melhor de se organizar porque não há uma natureza humana. A organização desejada, assim, deve ser o meio frágil, horizontal e instrumental para a vontade de poder. Mas, em oposição, na sociedade contemporânea, a organização formal hierárquica passa a permear a subjetividade. Dessa forma, o Estado e as organizações que se relacionam estruturalmente com o mesmo deixam de ser entendidos como um mero projeto organizacional e se tornam um decalque, tornam-se um projeto total de sujeição do mundo a uma lógica hierarquizante.

Sob a perspectiva aqui adotada, a vontade de poder é o conceito-chave que substitui qualquer ideia de natureza. Trata-se do processo dos indivíduos de buscarem tornar-se mais, expandir-se. É o quanta, é a eterna mutação da busca constante, é a vida enquanto devir. Antecedendo a moral, as regras e as organizações, a vontade de poder é a unidade de análise mais básica, é o ponto mínimo humano, é o que nos une e, ao mesmo tempo, nos põe em choque, em conflito. A verdade, sob tal olhar, é nada mais que uma construção derivada dessa vontade — de poder, de verdade. Assim, só podemos estabelecer que a verdade é poder e ambas são finalidades vitais, são processos do devir.

Frente a estrutura hierárquica, a que Deleuze e Guattari (1995) chamam de estrutura

arborescente e que Debord (1997) chama de Espetáculo, há de se contrapor por meio da criação única, cada qual distinta, do devir. **É dispor a vontade no mundo – e não deixar que a vontade do mundo se disponha em si.** Assim, busca-se um novo encantamento do mundo. Frente ao racional que retira sentido da vida e atribui a verdade, almeja-se o encantar, o lograr os espíritos do mundo, o atribuir à realidade o *status* de objeto da vontade.

A proposição que deriva desta tese é a de estudar organizações, em um sentido mais amplo, desapegado do *business* ou da administração enquanto mero aparato administrativo. Trata-se do imediatismo, na sujeição do mundo à experiência e não a lógica formal: tem se feito por demais isso sem que os frutos desse esforço coletivo gerem uma vida satisfatória. Longe de se focar em processos normativos, em normas para maximizar a eficiência ou tornar uma organização mais impessoal, deriva-se daqui a necessidade de pensar o **organizar**, de estudá-lo e tratá-lo nas Escolas de Administração. Aliás, sob a presente proposição, estas poderiam tornar-se mais Escolas do Organizar, em consonância com o que propõe Parker (2018). Ele argumenta, em um tom provocativo, que as *Business Schools* devem ser demolidas em proveito de Escolas que estudem e ensinem todos tipos de organizar, melhor quanto mais plurais, dos mais vernáculos aos mais exóticos.

De fato, a teoria aqui delineada se propõe a uma pluralidade. Objetiva, em consequência última, **um poliencantamento do mundo:** um reencantar não como resposta ao desencantamento ou como retorno ao primitivo, mas como formas múltiplas e diversas de organizar e fazer a paixão criadora atuar sobre o mundo.

A **organização imediatista** é a contribuição conceitual central aqui. Trata-se da organização efêmera, que é frágil propositalmente: rompe-se facilmente, desaparece, ressurgue, num ciclo perpétuo. É o jantar, é o encontro, é a Zona Autônoma Temporária. No lugar da valoração total, da mediação, seja por meio de regras ou do dinheiro, parte-se da dádiva, do presente, do expandir-se não pela dominação, mas pela criação subjetiva. Trata-se da organização que visa gerar experiências, não sobrevivência. Frente ao *Homo miserabilis* que Illich (1996) denuncia, se possibilita o homem situacionista, o indivíduo criador.

Neste sentido, contribuo também ao trazer Ivan Illich para os Estudos Organizacionais. Embora Seifert e Vizeu (2015b; 2015a) tragam o autor para o campo, o foco de seus artigos é ligeiramente distinto, problematizando a questão da ideologia do crescimento. É a incorporação de Illich como potência argumentativa para delinear a ideia da organização moderna enquanto objeto de ambição constante em oposição a possibilidades conviviais. No entanto, nesta tese, Illich foi incorporado para diagnosticar a institucionalização como forma de destituição da autonomia, das técnicas manipulativas como formas de mediar a vida e da constituição do corpo humano contemporâneo como desprovido de desejos e restrito a um objeto sistêmico que possui necessidades.

Enquanto abertura para possibilidades futuras, delineia-se uma exploração que pode contribuir para melhor constituição de uma teoria anarco-imediatista por meio da exploração do pensamento de Marcel Mauss (2018). A ideia da dádiva pode se demonstrar como alternativa à mediação financeira, ao dinheiro e à dívida, como nota Graeber (2012). Tal pensamento pode ser explorado, também, em conjunto com a ideia de organização liminar de Meira (2014), já que a dádiva pode ser entendida como uma relação econômica que, na medida que é incorporada (por meio da *recuperation*) pela representação total, a organização tende a se estruturar. Neste sentido, a organização imediatista se distingue da liminar por seus membros negarem a possibilidade de cooptação, preferindo a desaparecimento da organização antes de sua incorporação².

Tentei aqui contribuir para os Estudos Organizacionais ao trazer a discussão anarco para o campo. Trata-se de uma contribuição no sentido de pensar a organização não só como formas de dominar, produzir e racionalizar, mas também de se libertar, criar e desejar. Para tal, apropriei o pensamento de Hakim Bey, autor que embora bastante popular entre movimentos sociais ainda parece pouco difundido no espaço acadêmico da área.

Uma outra possibilidade de contribuição futura é a do campo da ética. Afinal, a ética é absolutamente relevante a qualquer discussão que busca a libertação, já que este é um objetivo inerentemente ético. A busca ética aqui não pode ser normativa ou moralizante, mas sim referenciada a partir do reino da vontade e das potências, temas abordados por Spinoza (2001). A ideia de afetos do autor também pode contribuir para a discussão aqui apresentada.

Ao final, espera-se que a incorporação dos conceitos de organização imediatista, mediação e de uma epistemologia perspectivista possam oferecer aos Estudos Organizacionais novos horizontes de pesquisa, de ensino e, principalmente, de imaginação.

² Os motivos desse contraste entre desaparecer ou ser cooptado podem, também, ser possibilidades futuras.

Referências

ADORNO, Theodor W. O ensaio como forma. In: ADORNO, Theodor W (Ed.). **Notas de literatura I**. São Paulo: Editora 34, 1986. v. 2, p. 15–45. Citado 4 vezes nas páginas 25, 26, 27 e 28.

AGAMBEN, Giorgio. Por uma teoria do poder destituente. **Atenas, Instituto**, 2014. Citado 2 vezes nas páginas 59 e 107.

ARENDT, Hannah. A origem da noção de autoridade. **Revista Ética & Filosofia Política**, v. 9, n. 1, p. 1–10, 2006. Citado na página 94.

ASIMOV, Isaac. **Eu, Robô**. Rio de Janeiro: Editora Expressão e Cultura, 1972. Citado na página 36.

_____. **I, robot**. New York City: Bantam Spectra, 2004. Citado na página 131.

AYDIN, Ciano. Beyond essentialism and relativism: Nietzsche and peirce on reality. **Cognitio: Revista de Filosofia. ISSN (impresso) 1518-7187;(eletrônico) 2316-5278**, v. 7, n. 1, p. 25–48, 2006. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/cognitiofilosofia/article/viewFile/13569/10078>>. Citado 2 vezes nas páginas 77 e 79.

BAKUNIN, Mikhail. The reaction in germany. In: DOLGOFF, Sam (Ed.). **Bakunin on anarchy: A new selection of writings nearly all published for the first time in English by the founder of the world anarchist movement**. 2. ed. Montreal: Black Rose Books, 1980. Citado na página 132.

BAKUNIN, Mikhail Aleksandrovich. **What is authority?** 1871. Acesso em: 2 dez. 2016. Citado na página 93.

_____. **God and the State**. Chelmsford, MA: Courier Publishing, 1970. Citado 3 vezes nas páginas 58, 59 e 60.

_____. **God and the State**. Chelmsford, Massachusetts: Courier Corporation, 1970. Citado na página 96.

_____. **Statism and Anarchy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. Citado na página 62.

_____. **Bakunin por Bakunin**. Porto Alegre: Coletivo Sabotagem, 2005. Citado na página 61.

_____. Escrito contra marx (1872) – fragmento formando uma continuação de o império knutogermânico. In: BAKUNIN, Mikhail Aleksandrovich (Ed.). **Obras Escolhidas**. São Paulo: Hedra, 2015. p. 393–487. Citado 2 vezes nas páginas 60 e 62.

_____. Irmãos da aliança na espanha. In: BAKUNIN, Mikhail Aleksandrovich (Ed.). **Obras Escolhidas**. São Paulo: Hedra, 2015. p. 393–487. Citado na página 62.

BARNARD, Chester Irving. **Functions of the Executive**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1942. Citado na página 41.

_____. **Organization and Management: Selected Papers**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1956. Citado 2 vezes nas páginas 40 e 41.

BASTOS, Pedro Paulo Zahluth. A construção do nacional-desenvolvimentismo de getúlio vargas e a dinâmica de interação entre estado e mercado nos setores de base. **Revista EconomiA**, v. 7, n. 4, 2006. Citado na página 49.

BAUDRILLARD, Jean. **As Estratégias Fatais**. Rio de Janeiro: Rocco, 1996. Citado na página 72.

BERNSTEIN, Richard J. **Beyond objectivism and relativism: Science, hermeneutics, and praxis**. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2011. Citado 2 vezes nas páginas 72 e 73.

BERTHIER, René. Atualidade de bakunin. In: BAKUNIN, Mikhail Aleksandrovich (Ed.). **Obras Escolhidas**. São Paulo: Hedra, 2015. p. 603–619. Citado na página 61.

BEY, Hakim. **Nietzsche and the Dervishes**. 1989. Disponível em: <<https://theanarchistlibrary.org/library/hakim-bey-t-a-z-the-temporary-autonomous-zone-ontological-anarchy-poetic-terrorism#toc43>>. Acesso em: 15 mai. 2018. Citado na página 120.

_____. **Overcoming tourism**. [S.l.]: Alley Publications, 1990. Citado na página 111.

_____. Anarquia ontológica em poucas palavras. In: **Rádio Sermonettes**. Protopia, 1993. Disponível em: <https://pt.protopia.at/wiki/Anarquia_ontol%C3%B3gica_em_poucas_palavras>. Citado 3 vezes nas páginas 104, 106 e 107.

_____. **The Obelisk**. 1997. Disponível em: <<https://hermetic.com/bey/obelisk>>. Acesso em: 2 dez. 2016. Citado 3 vezes nas páginas 23, 31 e 121.

_____. Fé midiática de fim de século. In: BEY, Hakim (Ed.). **Sobre a Anarquia e outros textos**. Porto Alegre: Editora Deriva, 2008. p. 83 – 109. Citado na página 114.

_____. **Guerra da Informação e Outros Textos**. Porto Alegre: Deriva, 2008. Citado 3 vezes nas páginas 128, 131 e 132.

_____. **Zonas Autônomas**. Porto Alegre: Deriva, 2010. Citado 3 vezes nas páginas 126, 128 e 129.

_____. **Milênio**. Porto Alegre: Editora Deriva, 2012. Citado 3 vezes nas páginas 107, 127 e 128.

_____. Nota sobre o nacionalismo. In: BEY, Hakim (Ed.). **Milênio**. Porto Alegre: Editora Deriva, 2012. p. 107–128. Citado 2 vezes nas páginas 109 e 113.

_____. **Imediatismo**. 2014. Disponível em: <<http://pt-br.protopia.wikia.com/wiki/Imediatismo>>. Acesso em: 5 mar. 2014. Citado 4 vezes nas páginas 27, 129, 130 e 131.

_____. **Os Assassinos**. 2014. Disponível em: <<http://hakimbey.blogspot.com.br/2008/08/os-assassinos.html>>. Acesso em: 5 mar. 2014. Citado 2 vezes nas páginas 128 e 133.

BLACK, Bob. **Beneath the underground**. Port Townsend, WA: Feral House, 1994. Citado na página 59.

_____. **Grouxo-marxismo**. São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2006. Citado 2 vezes nas páginas 22 e 107.

_____. A realização e supressão do situacionismo. In: BLACK, Bob (Ed.). **Grouxo-Marxismo**. São Paulo: Conrad Editora – Coleção Baderna, 2006. p. 95–116. Citado 2 vezes nas páginas 108 e 111.

BLACK, Bob; MATRIX, Dot; MCQUINN, Jason; MOEBIUS, Cube. Science is capital. **Anarchy: Journal of Desire Armed (AJODA)**, CAL Press, Oakland, CA, v. 61, p. 33–35, 2006. Citado 2 vezes nas páginas 20 e 21.

BLAU, Peter Michael; SCOTT, W Richard. **Organizações formais: uma abordagem comparativa**. São Paulo: Atlas, 1979. Citado 3 vezes nas páginas 37, 38 e 40.

BLISSETT, Luther. **Q: o caçador de hereges**. São Paulo: Conrad do Brasil, 2002. Citado na página 120.

BORGES, Felipe Amaral. **A liberdade como alternativa ética nos Estudos Organizacionais**. Tese (Doutorado) — Programa de Pós-Graduação em Administração – UFRGS, Porto Alegre, 2018. Citado na página 59.

BORGES, Felipe Amaral; PAES, Kettle Duarte. Seres do subterrâneo: os invisíveis do mundo moderno. **Farol – Revista de Estudos Organizacionais e Sociedade**, v. 5, n. 13, p. 846–907, 2018. Citado na página 128.

BRUNO, Giordano. **Os vínculos**. São Paulo: Hedra, 2012. Citado na página 29.

CAPRA, Paulo. Imagem de capa do livro – criação artística. In: BEY, Hakim (Ed.). **Sobre a Anarquia e outros textos**. Porto Alegre: Editora Deriva, 2008. p. 00. Nenhuma citação no texto.

CASAGRANDE, Lucas; CAMARA, Guilherme Dornelas. Liberdade e convivialidade como práticas contra-hegemônicas nas zonas autônomas. **Revista Pensamento Contemporâneo em Administração**, v. 5, n. 3, p. 115–128, 2011. Citado na página 128.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, SciELO Brasil, v. 2, n. 2, p. 115–144, 1996. Citado na página 135.

CHAPLIN, Charles. Modern times (film). **New York CBS/Fox Videos**, 1936. Citado na página 37.

CLASTRES, Pierre. Entrevista com pierre clastres – realizada em 1974 para revista francesa l’anti-mythes. In: PORTÁTIL, Edição Cosac Naify (Ed.). **A sociedade contra o Estado – pesquisas de antropologia política**. São Paulo: Cosac Naify, 2013. p. 232–275. Citado 2 vezes nas páginas 63 e 64.

CLEGG, Stewart R. Puritans, visionaries and survivors. **Organization Studies**, Sage Publications, Thousand Oaks, CA, v. 26, n. 4, p. 527–545, 2005. Citado na página 88.

COOPER, Robert. The open field. **Human Relations**, Sage Publications, v. 29, n. 11, p. 999–1017, 1976. Citado 2 vezes nas páginas 24 e 46.

_____. Organization/disorganization. **For Robert Cooper: Collected Work**, Routledge, v. 25, p. 79, 2015. Citado 2 vezes nas páginas 27 e 46.

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997. Citado 3 vezes nas páginas 21, 112 e 137.

_____. **Manifesto Internacional Situacionista**. Protopia, 2011. Disponível em: <https://pt.protopia.at/wiki/Manifesto_Internacional_Situacionista>. Acesso em: 12 abr. 2015. Citado 2 vezes nas páginas 22 e 108.

DEBORD, Guy; WOLMAN, Gil J. A user's guide to détournement. In: KNABB, Ken (Ed.). **Situationist International Anthology**. Berkeley, CA: Bureau of Public Secrets, 2006. p. 14–21. Citado na página 110.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-édipo: Capitalismo e Esquizofrenia**. Lisboa: [s.n.], 1972. Citado na página 34.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia**. São Paulo: Editora 34, 1995. v. 1. Citado 3 vezes nas páginas 122, 128 e 136.

_____. **Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia**. São Paulo: Editora 34, 1997. v. 5. Citado na página 122.

DESCARTES, René. **Discurso do método**. Porto Alegre: L&PM, 2004. Citado na página 90.

DONALDSON, Lex. Vita contemplativa following the scientific method: How i became a committed functionalist and positivist. **Organization Studies**, Sage Publications, v. 26, n. 7, p. 1071–1088, 2005. Citado na página 35.

DURKHEIM, Émile. **Da divisão do trabalho social**. São Paulo: Martins Fontes, 1977. Citado 3 vezes nas páginas 28, 37 e 88.

ETZIONI, Amitai. Organizações modernas. **Moreira Leite, Livraria Pioneira Editora**, São Paulo, 1967. Citado 2 vezes nas páginas 39 e 40.

FAYOL, Henri. **Administração industrial e geral: previsão, organização, comando, coordenação, controle**. São Paulo: Atlas, 1990. Citado 2 vezes nas páginas 33 e 35.

FEYERABEND, Paul K. **Contra o método**. 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2011. Citado na página 29.

FOLLETT, Mary Parker. **Dynamic administration: The collected papers of Mary Parker Follett: Early sociology of management and organizations**. New York: Psychology Press, 2003. Citado na página 56.

FOUCAULT, Michel. **O que é um autor?** Lisboa: Passagens/Vega, 1992. Citado na página 119.

_____. **A Ordem do discurso**. São Paulo: Edições Loyola Jesuítas, 1996. v. 1. Citado na página 34.

- FOURIER, Charles. **Théorie des quatre mouvements et des destinées générales: Prospectus et annonce de la découverte**. Paris: A la Librairie sociétaire, 1841. Citado na página 40.
- GOLDMAN, Emma. **Living my life**. Chelmsford, MA: Courier Corporation, 2012. v. 1. Citado na página 119.
- GRAEBER, David. **Fragments de uma antropologia anarquista**. Porto Alegre: Editora Deriva, 2011. Citado 3 vezes nas páginas 19, 20 e 21.
- _____. **Debt: The first 5000 years**. London: Penguin UK, 2012. Citado na página 138.
- _____. **The Utopia of Rules: On Technology, Stupidity, and the Secret Joys of Bureaucracy**. Brooklyn, NY: Melville House Publishing, 2015. Citado 3 vezes nas páginas 44, 45 e 106.
- _____. **Bullshit Jobs: A Theory**. London: Simon Schuster, 2018. Citado na página 116.
- HERÁCLITO. **Heráclito: fragmentos contextualizados**. Rio de Janeiro: Difel, 2002. Citado na página 134.
- HERBERT, Frank. **Dune**. London: Penguin, 2003. Citado na página 131.
- HUXLEY, Aldous. **Admirável Mundo Novo**. 2. ed. São Paulo: Globo, 2001. Citado na página 127.
- _____. **Brave New World Revisited**. New York City: Harper Perennial Modern Classics, 2006. Citado na página 53.
- ILLICH, Ivan. **Celebração da consciência**. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1975. Citado na página 47.
- _____. **A expropriação da saúde: nêmesis da medicina**. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1975. Citado 2 vezes nas páginas 47 e 115.
- _____. **Disabling Professions (Ideas in Progress)**. London: Marion Boyars, 1977. Citado na página 116.
- _____. **O direito ao desemprego criador: A decadência da idade profissional**. Rio de Janeiro: Alhambra, 1979. Citado na página 52.
- _____. Body history. **The Lancet**, Elsevier, v. 328, n. 8519, p. 1325–1327, 1986. Citado na página 115.
- _____. **The educational enterprise in the light of the Gospel (transcrição de aula)**. Chicago: Pennsylvania State University, Science, Technology, and Society Program, 1988. Citado na página 117.
- _____. Necessidades. In: SACHS, Wolfgang (Ed.). **Diccionario del Desarrollo: Un guía del conocimiento como poder**. Lima: Pratec, 1996. p. 144–163. Disponível em: <<http://www.uv.mx/mie/files/2012/10/SESSION-6-Sachs-Diccionario-Del-Desarrollo.pdf>>. Acesso em: 2 fev. 2018. Citado 2 vezes nas páginas 114 e 137.

- _____. **Sociedade Desescolarizada**. Porto Alegre: Editora Deriva, 2007. Citado 4 vezes nas páginas 47, 48, 50 e 51.
- _____. **Obras Reunidas II**. Madrid: Fondo de Cultura Economica, 2008. Citado 3 vezes nas páginas 48, 53 e 131.
- _____. **Tools for Conviviality**. London: Marion Boyars, 2010. Citado 5 vezes nas páginas 47, 53, 115, 116 e 131.
- _____. **The rivers north of the future: the testament of Ivan Illich as told to David Cayley**. Toronto: House of Anansi Press, 2011. Citado na página 117.
- ILLICH, Ivan; SANDERS, Barry. **ABC: The Alphabetization of the Popular Mind**. San Francisco: North Point Press, 1988. Citado na página 102.
- JAMES, William. **Pragmatismo; O significado da verdade; Princípios de psicologia; Ensaio em empirismo radical**. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Citado na página 76.
- JORN, Asger; DEBORD, Guy-Ernest. **Mémoires**. Copenhagen: Publicação artesanal dos próprios autores, 1959. Citado na página 111.
- KALBERG, Stephen. Max weber's types of rationality: Cornerstones for the analysis of rationalization processes in history. **American Journal of Sociology**, JSTOR, p. 1145–1179, 1980. Citado na página 85.
- KANT, Immanuel. **The Critique of Pure Reason**. Charleston: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2013. Citado na página 71.
- KEYNES, John Maynard. Economic possibilities for our grandchildren. In: **Essays in persuasion**. London: Springer, 2010. p. 321–332. Citado na página 48.
- KNABB, Ken. **Situationist International Anthology**. Berkeley, CA: Bureau of Public Secrets, 2006. Citado na página 107.
- KNAUF, Daniel. Carnivale [television series]. **Home Box Office**, New York, 2003. Citado na página 85.
- KOCH, Andrew M. Poststructuralism and the epistemological basis of anarchism. **Philosophy of the social sciences**, Sage Publications Sage CA: Thousand Oaks, CA, v. 23, n. 3, p. 327–351, 1993. Citado 2 vezes nas páginas 102 e 103.
- KROPOTKIN, Petr Alekseevich. **Anarchism: A collection of revolutionary writings**. Mineola, NY: Dover Publications, 2002. Citado na página 106.
- KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 2011. Citado na página 25.
- LAWRENCE, Thomas Edward. **Os Sete Pilares da Sabedoria**. Rio de Janeiro: Companhia Brasil Editora, 1938. Citado na página 130.
- LIBERTADORA, Grupo de Pesquisa Organização e Práxis. Organização e práxis libertadora. **Farol - Revista de Estudos Organizacionais e Sociedade**, Belo Horizonte, v. 1, n. 1, p. 252–319, 2014. Citado na página 45.

- LUXEMBURG, Rosa. **The mass strike, the political party and the trade unions**. New York: Harper Collins Publishers, 1971. Citado na página 58.
- MARCH, James G; SIMON, Herbert Alexander. **Organizations**. Cambridge, Massachusetts: Blackwell, 1993. Citado na página 33.
- MARCOS, Subcomandante Insurgente. **Nem o Centro e nem a periferia: sobre cores, calendários e geografias**. Porto Alegre: Editora Deriva, 2008. Citado na página 105.
- MARX, Karl. **Sobre Proudhon (Carta a J. B. Von Schweitzer)**. 1865. Disponível em: <<https://www.marxists.org/portugues/marx/1865/01/24.htm>>. Acesso em: 2 dez. 2017. Citado na página 66.
- MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva**. São Paulo: Ubu Editora LTDA-ME, 2018. Citado na página 138.
- MAYO, Elton. Hawthorne and the western electric company. In: MAYO, Elton (Ed.). **The Social Problems of an Industrial Civilization**. Boston: Division of Research, Harvard Business School, 1945. Disponível em: <<http://xa.yimg.com/kq/groups/30802428/1886432542/name/elton%2Bmayo%2B%2B%2Bstudiu%2Bde%2Bcaz.pdf>>. Acesso em: 5 set. 2016. Citado na página 32.
- MEIRA, Fabio Bittencourt. Liminal organization: Organizational emergence within solidary economy in brazil. **Organization**, Sage Publications Sage UK: London, England, v. 21, n. 5, p. 713–729, 2014. Citado na página 138.
- MENEGHETTI, Francis Kanashiro. O que é um ensaio teórico. **Revista de Administração Contemporânea**, Curitiba, v. 15, n. 2, p. 320–332, 2011. Citado 3 vezes nas páginas 24, 26 e 27.
- MERTON, Robert King. **Social theory and social structure**. Nova Iorque: Simon and Schuster, 1968. Citado na página 44.
- MHEREB, Maria Theresa; CORREA, Erick. **68: Como incendiar um país**. São Paulo: Conrad do Brasil, 2018. Nenhuma citação no texto.
- MILLS, Albert J; DUREPOS, Gabrielle. Anti-history. **Sage Encyclopedia of Case Study Research**, Sage, Thousand Oaks, CA, v. 1, p. 26–29, 2010. Citado na página 80.
- MILLS, Albert J; WEATHERBEE, Terrance G; DUREPOS, Gabrielle. Reassembling weber to reveal the-past-as-history in management and organization studies. **Organization**, Sage Publications, London, v. 21, n. 2, p. 225–243, 2014. Citado na página 80.
- MILTON, John. **Paradise Lost**. London: Routledge, 2014. Citado na página 59.
- MING, Wu. **54**. São Paulo: Conrad do Brasil, 2005. Citado na página 120.
- MONICELLI, Mario; SCARPELLI, Furio; RUSTICHELLI, Carlo. **L'armata Brancaleone**. Roma: Medusa Home Entertainment, 2007. Citado na página 134.
- MOORE, Alan; LLOYD, David. **V de Vingança**. São Paulo: DC Comics, 1990. Citado na página 34.

MORUS, Thomas. **Utopia**. Hamburg: tredition, 2012. Citado 2 vezes nas páginas 106 e 131.

MOTTA, Fernando C Prestes. Tecnoburocracia e educação formal. **Educação e Sociedade**, São Paulo, v. 3, n. 23, p. 50–78, 1986. Citado 2 vezes nas páginas 35 e 116.

MOTTA, Fernando Claudio Prestes. **Teoria das organizações: evolução e crítica**. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2001. Citado 2 vezes nas páginas 38 e 39.

MOTTA, Fernando Prestes. **Burocracia e Autogestão: A Proposta de Proudhon**. Tese (Doutorado) — Escola de Administração da Fundação Getúlio Vargas, São Paulo, 1980. Citado 4 vezes nas páginas 57, 65, 66 e 136.

NASSAR, Raduan. **Lavoura Arcaica**. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 1989. Citado na página 71.

NEWMAN, Saul. What is an insurrection? destituent power and ontological anarchy in agamben and stirner. **Political Studies**, SAGE Publications Sage UK, London, v. 65, n. 2, p. 284–299, 2017. Citado na página 107.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **The Will to Power. A New Translation by Walter Kaufmann and RJ Hollingdale. Edited, with Commentary, by Walter Kaufmann, with Facsims. of the Original Manuscript**. New York: Random House, 1967. Citado 3 vezes nas páginas 25, 80 e 82.

_____. **Crepúsculo dos ídolos ou Filosofia a Golpes de Martelo**. São Paulo: Hemus Editora, 1984. Citado 6 vezes nas páginas 22, 26, 27, 76, 82 e 86.

_____. **Genealogia da moral: uma polêmica**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. Citado 2 vezes nas páginas 81 e 102.

_____. **Ecce homo: como alguém se torna o que é**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. Citado 2 vezes nas páginas 102 e 117.

_____. **Untimely Meditations: On the use and abuse of history for life**. London: Kessinger Publishing, 2004. Citado 2 vezes nas páginas 102 e 103.

_____. **O nascimento da tragédia: ou helenismo e pessimismo**. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2007. Citado na página 23.

_____. **Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral**. São Paulo: Hedra, 2007. Citado 6 vezes nas páginas 27, 32, 76, 80, 83 e 127.

_____. **Vontade de Poder**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008. Citado 12 vezes nas páginas 49, 50, 51, 71, 74, 75, 77, 78, 79, 81, 82 e 83.

_____. **The gay science: With a prelude in rhymes and an appendix of songs**. New York: Vintage, 2010. Citado 2 vezes nas páginas 82 e 127.

_____. **Além do bem e do mal**. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2012. Citado 3 vezes nas páginas 77, 80 e 83.

_____. **Assim falou Zaratustra**. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2012. Citado 2 vezes nas páginas 89 e 119.

ORWELL, George. 1984. Boston: Houghton Mifflin Harcourt, 1983. Citado na página 110.

_____. Can socialists be happy? In: ORWELL, George (Ed.). **All art is propaganda**. London: Critical Essays Harcourt, 2008. Citado na página 106.

_____. **Homage to Catalonia**. London: Penguin Classics, 2013. Citado na página 124.

PARKER, Martin. Critique in the name of what? postmodernism and critical approaches to organization. **Organization studies**, Sage Publications, Thousand Oaks, CA, v. 16, n. 4, p. 553–564, 1995. Citado na página 73.

_____. Pirates, merchants and anarchists: Representations of international business. **Management & Organizational History**, SAGE Publications Sage UK: London, England, v. 4, n. 2, p. 167–185, 2009. Citado na página 105.

_____. **Shut Down the Business School: Whats wrong with management education**. London: Pluto Press, 2018. Citado na página 137.

PARKER, Martin; CHENEY, George; FOURNIER, Valerie; LAND, Chris. The question of organization: A manifesto for alternatives. **Ephemera**, May Fly Books, San Francisco, v. 14, n. 4, p. 623–638, 2014. Disponível em: <<http://www.ephemerajournal.org/contribution/question-organization-manifesto-alternatives>>. Citado na página 124.

PARKER, Martin; FOURNIER, Valérie; REEDY, Patrick. **The dictionary of alternatives: Utopianism and organization**. London: Zed Books, 2007. Citado na página 46.

PARSONS, Talcott. O conceito de sistema social. In: CARDOSO, Fernando Henrique; IANNI, Octavio (Ed.). **Homem e Sociedade: Leituras Básicas de Sociologia**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1973. p. 47–55. Citado 2 vezes nas páginas 37 e 38.

PETERS, Tom. **Liberation management: Necessary disorganization for the nanosecond nineties**. New York: Knopf, 1992. Citado na página 88.

PETERSON, Jordan B. **12 Rules for Life: An Antidote to Chaos**. Toronto: Random House Canada, 2018. Citado na página 97.

PEY, Maria Oly. Apresentação da coleção pedagogia libertária. In: STIRNER, Max (Ed.). **O falso princípio da nossa educação**. São Paulo: Editora Imaginário, 2001. Citado na página 48.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **O Desencantamento do Mundo: todos os passos do conceito em Max Weber**. 3. ed. São Paulo: USP, Programa de Pós-graduação em Sociologia da FFLCH-USP / Editora 34, 2013. Citado 4 vezes nas páginas 85, 86, 87 e 88.

PINO, Ramon. Mikhail alexandrovitch bakunin. In: BAKUNIN, Mikhail Aleksandrovich (Ed.). **Obras Escolhidas**. São Paulo: Hedra, 2015. p. 7–12. Citado 2 vezes nas páginas 61 e 62.

PROUDHON, Pierre-Joseph. **The State: Its Nature, Object, and Destiny**. Panarchy, 1849. Disponível em: <<https://www.panarchy.org/proudhon/state.html>>. Acesso em: 2 dez. 2015. Citado 2 vezes nas páginas 55 e 109.

- _____. **General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century**. New York: Haskell House Publishers Ltd, 1969. Citado 2 vezes nas páginas 55 e 65.
- _____. **O que é a propriedade?** São Paulo: Martins Fontes, 1988. Citado 5 vezes nas páginas 55, 56, 57, 66 e 101.
- _____. Contra o comunismo. In: **A Propriedade é um Roubo e outros escritos anarquistas**. Porto Alegre: LPM Pocket, 1998. p. 138–145. Citado na página 58.
- _____. **Do princípio federativo**. São Paulo: Editora Imaginário, 2001. Citado na página 60.
- _____. A guerra e a paz. **verve. revista semestral autogestionária do Nu-Sol - PUCSP**, São Paulo, n. 19, 2002. Citado na página 65.
- _____. De la création de l'ordre dans l'humanité ou principes d'organisation politique. Forgotten Books, London, 2018. Citado 3 vezes nas páginas 58, 64 e 65.
- RAMOS, Alberto Guerreiro. **A Nova ciencia das organizações* uma reconceituação da riqueza das nações**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1981. Citado 2 vezes nas páginas 48 e 85.
- REEDY, Patrick. Impossible organisations: Anarchism and organisational praxis. **ephemera: theory & politics in organization**, v. 14, n. 4, 2014. Citado na página 126.
- RICOEUR, Paul. **O Justo 2: justiça e verdade e outros estudos**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008. Citado 5 vezes nas páginas 30, 93, 94, 95 e 96.
- ROJO, Raul Enrique. **Intérpretes do Brasil: Introdução (anotação de aula)**. Porto Alegre: Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFRGS, 2016. Citado na página 33.
- SANTOS, Iveraldo. Nietzsche e a linguagem. **Saberes: Revista interdisciplinar de Filosofia e Educação**, v. 1, n. 4, 2010. Citado na página 127.
- SANTOS, Leandro dos. Um mapeamento das aproximações entre weber e nietzsche. **Plural (São Paulo. Online)**, v. 21, n. 1, p. 139–156, 2014. Citado na página 90.
- SCHLUCHTER, Wolfgang. **Rationalism, religion, and domination: A Weberian perspective**. Oakland: Univ of California Press, 1989. Citado na página 90.
- SCHOPENHAUER, Arthur. **The World as Will and Representation**. New York City: Dover Publications, 1966. Citado na página 78.
- SCHWARTZ, A Brad. **Broadcast Hysteria: Orson Welles's War of the Worlds and the Art of Fake News**. London: Macmillan, 2015. Citado na página 110.
- SEIFERT, Rene Eugenio; VIZEU, Fabio. Crescimento organizacional: uma ideologia gerencial? **RAC-Revista de Administração Contemporânea**, Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Administração, v. 19, n. 1, 2015. Citado na página 137.

_____. Tréplica - davi e golias: Possibilidades de ruptura ao gigantismo em estudos organizacionais e de gestão. **RAC-Revista de Administração Contemporânea**, Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Administração, v. 19, n. 1, 2015. Citado na página 137.

SELZNICK, Philip. **Leadership in Administration: A Sociological Interpretation**. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1984. Citado na página 37.

SIMMEL, Georg. A metrópole e a vida mental. **O fenômeno urbano**, Zahar Rio de Janeiro, v. 4, p. 11–25, 1979. Citado na página 26.

_____. As grandes cidades e a vida do espírito (1903). **Mana**, SciELO Brasil, v. 11, n. 2, p. 577–591, 2005. Citado na página 53.

_____. **Schopenhauer & Nietzsche**. Rio de Janeiro: Contraponto Editora, 2010. Citado na página 80.

SMITH, Warren; HIGGINS, Matthew; KOKKINIDIS, George; PARKER, Martin. Becoming invisible: The ethics and politics of imperceptibility. **Culture and Organization**, Routledge: Taylor and Francis Group, London, v. 24, n. 1, p. 54–73, 2015. Citado na página 31.

SPINOZA, Benedictus De. **Ethics**. London: Wordsworth Editions, 2001. Citado na página 138.

STIRNER, Max. **O único e a sua propriedade**. Lisboa: Antígona, 2004. Citado 3 vezes nas páginas 102, 109 e 136.

SWANN, Thomas; STOBOROD, Konstantin. Did you hear the one about the anarchist manager? **ephemera: theory & politics in organization**, v. 14, n. 4, p. 591–609, 2014. Citado na página 124.

TAYLOR, Frederick Winslow. **Princípios de administração científica**. São Paulo: Atlas, 1970. Citado 3 vezes nas páginas 35, 36 e 37.

TRAGTENBERG, Maurício. **Burocracia e Ideologia**. São Paulo: Editora UNESP, 2006. Citado na página 35.

VANEIGEM, Raoul. **The revolution of everyday life**. Oakland, CA: PM Press, 2012. Citado 6 vezes nas páginas 21, 22, 107, 109, 112 e 113.

VIRGÍLIO. **Eneida**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2002. Citado 2 vezes nas páginas 95 e 96.

WARD, Colin. **Anarchy in action**. London: G. Allen & Unwin, 1973. Citado na página 124.

_____. Anarchism as a theory of organization. **Anarchy**, v. 62, p. 97–109, 2011. Citado 2 vezes nas páginas 124 e 125.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade: Fundamentos da Sociologia Compreensiva**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1994. v. 1. Citado 5 vezes nas páginas 42, 43, 79, 82 e 87.

- _____. **Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva**. Mexico D.F.: Fondo de cultura económica, 1999. Citado 4 vezes nas páginas 30, 35, 42 e 43.
- _____. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: [s.n.], 2004. Citado 2 vezes nas páginas 85 e 86.
- _____. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. 6. ed. São Paulo: Martin Claret, 2015. Citado 2 vezes nas páginas 33 e 85.
- _____. **Die protestantische Ethik und Geist des Kapitalismus**. Wiesbaden: Springer Fachmedien, 2016. Citado na página 86.
- WEICK, Karl E. **Sensemaking in organizations**. London: Sage, 1995. v. 3. Citado 2 vezes nas páginas 76 e 77.
- WILSON, Peter Lamborn. **Pirate Utopias: Moorish Corsairs & European Renegades**. New York: Autonomedia, 2003. Citado 2 vezes nas páginas 105 e 128.
- WRONG, Dennis H. The oversocialized conception of man in modern sociology. **American sociological review**, JSTOR, p. 183–193, 1961. Citado na página 53.
- ZERZAN, John. **Futuro Primitivo**. Porto Alegre: Deriva, 1994. Citado na página 49.