

Índice

Perspetivas da Inatividade	11
Uma Nota à Margem sobre Zhuangzi	35
Da Ação ao Ser	39
A Falta de Ser Absoluta	55
O <i>Pathos</i> da Ação	65
A Sociedade Futura	89

Perspetivas da Inatividade

Cada vez nos assemelhamos mais àquelas pessoas ativas que «rolam como a pedra, segundo a estupidez da mecânica».¹ Uma vez que entendemos a vida apenas como trabalho e desempenho, a inatividade afigura-se-nos um défice, que tem de ser corrigido o mais depressa possível. A atividade absorve por completo a vida humana. Deste modo, ela é explorável. Perdemos o sentido da inatividade, que não é uma incapacidade, uma negação, uma simples ausência de atividade, mas que representa um património autónomo. A inatividade tem uma lógica própria, uma linguagem própria, uma temporalidade própria, uma arquitetura própria, uma magnificência própria e uma magia própria. Não é uma fraqueza, uma deficiência, mas uma *intensidade*, que na nossa sociedade ativa e de desempenho não é salvaguardada nem apreciada. Não temos acesso ao reino nem à riqueza da inatividade. Esta é uma *forma esplendorosa* da existência humana, que hoje empalideceu e se converteu numa *forma vazia da atividade*.

Nas relações de produção capitalistas a inatividade regressa como uma *exterioridade fechada*. Chamamos-lhe «tempo livre». Uma vez que serve para repousar do trabalho, permanece presa à sua lógica. Enquanto *derivado do trabalho*, constitui um elemen-

1 Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches, Kritische Studienausgabe*, ed. G. Colli e M. Montinari, Berlim/Nova Iorque, 1988, vol. 2, p. 231. [*Humano Demasiado Humano*, trad. Paulo Osório de Castro, Lisboa: Relógio D'Água, 1997.]

to funcional no interior da produção. Deste modo, o *tempo livre* que não se insere na ordem do trabalho e da produção irá desaparecer. Já não conhecemos aquela quietude sagrada, solene, que «une em si a intensidade da vida e a contemplação, e que consegue mesmo uni-las se a intensidade da vida aumenta e se torna exuberante».² O «tempo livre» é desprovido tanto de intensidade de vida como de contemplação. É um tempo que matamos a fim de impedir que o tédio se instale. Não é um *tempo livre e vivo*, mas um *tempo morto*. A vida intensiva significa hoje, acima de tudo, maior desempenho ou mais consumo. Esquecemos que a própria inatividade, que nada produz, representa uma forma intensiva e esplendorosa da vida. A coação do trabalho e do desempenho será contrária a uma política da inatividade capaz de produzir um verdadeiro *tempo livre*.

A inatividade cria o *humanum*. A participação da inatividade na ação confere a esta última um carácter humano genuíno. Sem o fator da hesitação ou da pausa, a atividade reduz-se a uma ação e reação cegas. Sem quietude, surge uma nova barbárie. O mutismo intensifica a fala. Sem silêncio não há música, mas apenas barulho e ruído. O jogo é a essência da beleza. Onde só prevalece o esquema de estímulo e reação, de necessidade e satisfação, de problema e solução, de objetivo e ação, a vida reduz-se a uma sobrevivência, a uma mera vida animal. É a inatividade que confere à vida o seu esplendor. Se perdermos o património da inatividade, ficamos semelhantes a uma máquina, que só tem de *funcionar*. A verdadeira vida começa no momento em que deixa de existir a preocupação com a sobrevivência, a pura necessidade da vida. O objetivo supremo do esforço humano é a inatividade.

A ação é um elemento constitutivo da história, mas não é uma força criadora de cultura. A cultura não tem origem na guerra, mas na festa, não provém das armas, mas das joias. História e cultura não são coincidentes. Não são caminhos diretos rumo ao objetivo, mas desvios, digressões, derivações que criam a cultura.

2 Karl Kerényi, *Antike Religion*, Munique/Viena, 1971, p. 62.

O cerne da cultura é *ornamental*. Ela localiza-se fora da funcionalidade e da utilidade. Com o ornamental, que se emancipa de qualquer objetivo e utilidade, a vida teima em ser mais do que sobrevivência. A vida obtém o seu esplendor divino naquela *decorazione assoluta* que nada adorna: «Afirmar que o barroco é decorativo não diz tudo sobre ele. É *decorazione assoluta*, como se se tivesse emancipado de todo o desígnio, mesmo do teatral, e tivesse desenvolvido uma lei própria. Esta já não adorna nada, mas não é mais do que adorno.»³

No sabat, toda a atividade deve cessar. Não se deve empreender qualquer ocupação. A inatividade e a abolição da atividade económica são essenciais para a festa do sabat. Pelo contrário, o capitalismo torna a própria festa uma mercadoria. A festa dá origem a eventos e espetáculos, desprovidos de quietude contemplativa e que, enquanto formas de consumo da festa, não promovem qualquer comunidade. Na sua obra *A Sociedade do Espectáculo*, Guy Debord refere o presente como um tempo sem festa: «Esta época, que apresenta a si própria o seu tempo como sendo essencialmente o regresso precipitado de múltiplas festividades, é igualmente uma época sem festa. O que, no tempo cíclico, era o momento da participação de uma comunidade no dispêndio luxuoso da vida é impossível para a sociedade sem comunidade e sem luxo.»⁴

A época sem festa é uma época sem comunidade. Hoje, por toda a parte, menciona-se a *community*, mas ela é uma forma de mercadoria da comunidade. Não dá origem a um *nós*. O consumo desenfreado afasta e isola os indivíduos. Os consumidores são solitários. A comunicação digital também se revela uma comunicação sem comunidade. Os meios de comunicação social aceleram a desintegração da comunidade. O capitalismo converte o próprio tempo numa mercadoria, levando-o a perder o seu carácter festivo. Sobre

3 Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, ed. R. Tiedemann, vol. 7, Francoforte, 1970, p. 437 e s.

4 Guy Debord, *La Société du Spectacle*, Éditions Buchet-Chastel, Paris, 1967. [*A Sociedade do Espectáculo*, Lisboa: Antígona, 2012.]

a comercialização do tempo, Debord refere: «A realidade do tempo foi substituída pela publicidade do tempo.»⁵

A par da comunidade, o luxo é uma característica integrante da festa. Ele suprime restrições económicas. Enquanto vitalidade aumentada, enquanto intensidade, é uma deslocação, ou seja, um desvio, um afastamento, da obrigação e da necessidade da pura vida. Em contrapartida, o capitalismo atribui um valor absoluto à sobrevivência. Na vida que se reduz à sobrevivência, o luxo desaparece. Mesmo o desempenho máximo não o alcança. Trabalho e desempenho inserem-se na ordem da sobrevivência. Não há ação no luxo, pois ela resulta de uma carência. No capitalismo, o próprio luxo é consumido e mercantilizado, perdendo o carácter festivo e o esplendor.

Para Theodor W. Adorno, o luxo é um símbolo da felicidade genuína, que a lógica da eficiência destrói. Eficiência e funcionalidade são formas de sobrevivência. O luxo anula-as. «A técnica desenfreada elimina o luxo [...]. O comboio rápido, que atravessa o continente em dois dias e três noites, é um milagre, mas a viagem nele nada tem do fenecido esplendor do *train bleu*. O que constituía o prazer de viajar, a começar pelos acenos de despedida através da janela aberta, a solicitude dos amáveis recetores de gorjetas, o cerimonial das refeições, a sensação constante de se desfrutar de um privilégio que nada tira a ninguém, tudo desapareceu, juntamente com as pessoas elegantes que, antes da partida, costumavam passear pelas plataformas, e que agora, em vão, se procuram nos átrios dos mais sofisticados hotéis.»⁶ A verdadeira felicidade deve-se ao que é inútil e estéril, ao conscientemente moroso, ao improdutivo, ao que exige desvios, ao exuberante, ao excessivo, às belas formas e gestos, que não são úteis e não servem para nada. Em comparação com o marchar, o andar ou o correr para qualquer lado, passear com todo o vagar é um luxo. O *cerimonial da inativi-*

⁵ *Ibid.*, p. 101.

⁶ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Gesammelte Schriften, op. cit.*, vol. 4, Francoforte, 1980, p. 135. [*Minima Moralia*, Lisboa: Edições 70, 2001.]

dade significa: *Sem dúvida que fazemos, mas para nada*. Este *para nada*, esta liberdade em relação a um objetivo e a uma utilidade, é o cerne da inatividade. É a fórmula básica da felicidade.

O *flaneur* de Walter Benjamin distingue-se pela inatividade: «A indecisão peculiar do *flaneur*. Tal como a espera é o estado característico do contemplativo, a incerteza parece ser o do *flaneur*. Numa elegia de Schiller, há uma referência ao “voo indeciso da borboleta”»⁷ Tanto a espera como a indecisão são figuras da inatividade. Sem o momento da incerteza, o caminhar humano assemelha-se à marcha. Como o voo da borboleta, é a incerteza que lhe confere graciosidade. A determinação ou a pressa tiram-lhe toda a graça. O *flaneur* faz uso da capacidade que *não age*. Não tenta alcançar qualquer objetivo. Sem uma intenção, entrega-se ao espaço, que lhe «pisca o olho», ao «magnetismo da esquina seguinte, de um lugar distante envolvo em neblina, das costas de uma mulher que caminha à sua frente».⁸

A festa contrapõe-se ao trabalho, na medida em que está completamente livre de finalidade, de objetivo e de utilidade, dos quais este depende. A liberdade em relação à finalidade confere festividade e esplendor à existência humana. O caminhar, por exemplo, livre da finalidade de ir a algum sítio com um objetivo converte-se em dança: «[...] o que é a dança, senão a libertação do corpo dos seus movimentos utilitários, a exibição dos gestos na sua pura inatividade?»⁹ Também as mãos, livres de finalidade, não *agarram*, mas *brincam*. Ou formam *puros gestos*, que *não se referem a nada*.

O fogo, livre de funções práticas, estimula a fantasia. Torna-se um meio (*medium*) da inatividade: «Para o homem, o fogo encerrado na lareira foi, sem dúvida, o primeiro objeto do sonho, o símbolo da quietude, o convite ao repouso. [...] Por isso, não

7 Walter Benjamin, *Das Passagen-Werk, Gesammelte Schriften*, vol. V, Francoforte, 1991, p. 536. [*As Passagens de Paris*, Lisboa: Assírio & Alvim, 2019.]

8 *Ibid.*, p. 1053.

9 Giorgio Agamben, *Nudità*, Milão: Nottetempo, 2009. [*Nudez*, trad. Miguel Serras Pereira, Lisboa: Relógio D'Água, 2019.]

cairmos em devaneio diante do fogo significa esquecermos a prática verdadeiramente humana e primordial do fogo. [...] Só se desfruta do bem-estar do fogo quando se apoiam os cotovelos nos joelhos e a cabeça nas mãos. Esta posição vem de longe. A criança junto do fogo assume-a de uma forma natural. E não é por acaso que ela é a postura d’*O Pensador*. Determina uma atenção muito particular, que nada tem em comum com a atenção da vigilância ou da observação. [...] Junto do fogo, temos de nos sentar; temos de repousar sem dormir.»¹⁰ É habitual associar o fogo ao *pathos* prometeico da ação e da atividade. Pelo contrário, a psicanálise do fogo de Bachelard liberta a sua dimensão contemplativa. A atitude espontânea que o ser humano, já em criança, assume diante do fogo ilustra a sua tendência antiquíssima para a contemplação. A inatividade contemplativa distingue o pensador do vigilante ou do observador, que tentam sempre alcançar um objetivo concreto. Por seu lado, o pensador *não tem uma intenção, não tem um objetivo em vista*.

Na sua obra *Quaestiones convivales*, Plutarco refere um ritual para exorcizar o apetite devorador (*bulímu exélasis*).¹¹ Eliminar a ingestão incessante e insaciável de carne. Segundo a interpretação de Agamben, o ritual tenta alcançar o objetivo de «banir uma determinada forma de comer (devorar, como fazem os animais, para saciar uma fome, por definição, insaciável), criando, assim, espaço para outra maneira de comer — humana e festiva —, que só pode começar quando a “fome de boi” tiver sido saciada».¹² A festa está livre das exigências da pura vida. O banquete da festa não sacia, não acalma a fome. Comer torna-se um *modus* contemplativo: «Comer deixa então de ser *melacha*, ação orientada para um objetivo, para ser apenas inatividade e *menucha*, sabat da alimentação.»¹³

10 Gaston Bachelard, *La Psychanalyse du Feu*, Paris: Gallimard, 1976. [A *Psicanálise do Fogo*, Lisboa: Litoral, 2002.]

11 Ver Kerényi, *Antike Religion*, *op. cit.*, p. 48.

12 Agamben, *Nudità*, *op. cit.*

13 *Ibid.*