

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE PSICOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA SOCIAL E  
INSTITUCIONAL**

**Cháris Telles Martins da Rocha**

**ATIVIDADE, EXPERIÊNCIA E NARRATIVA:  
produzindo dispositivos crítico-clínicos do trabalho**

**Porto Alegre**

**2015**

**Cháris Telles Martins da Rocha**

**ATIVIDADE, EXPERIÊNCIA E NARRATIVA:  
produzindo dispositivos crítico-clínicos do trabalho**

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Psicologia Social e Institucional pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientadora: Profa. Dra. Fernanda Spanier Amador

**Porto Alegre  
2015**

**Cháris Telles Martins da Rocha**

**ATIVIDADE, EXPERIÊNCIA E NARRATIVA:  
produzindo dispositivos crítico-clínicos do trabalho**

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Psicologia Social e Institucional pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientadora: Profa. Dra. Fernanda Spanier Amador

**Aprovada em 15 de dezembro de 2015.**

---

**Profa. Dra. Fernanda Spanier Amador  
(Orientadora)**

---

**Profa. Dra. Cláudia Osório da Silva  
(Universidade Federal Fluminense)**

---

**Profa. Dra. Maria Elizabeth Barros de Barros  
(Universidade Federal do Espírito Santo)**

---

**Profa. Dra. Tania Mara Galli Fonseca  
(Universidade Federal do Rio Grande do Sul)**

## **AGRADECIMENTOS**

Em primeiro lugar, agradeço à minha família, que sempre me deu incentivo e suporte em todas as minhas atividades e conquistas. Obrigada Jândia e Adair por sempre me proporcionarem cuidado, incentivo, consolo e ânimo quando necessário. Além da compreensão por tantos momentos em que tive que ficar ausente para conseguir dar conta de tudo que tinha para fazer. Obrigada Ieso, meu irmão querido. Obrigada, ainda, Vó Zilá, por seu carinho sempre presente!

Agradeço à querida amiga Bethânia Brenner, que acompanhou de perto a maior parte desta trajetória, estando sempre pronta a me ouvir e me ajudar em tudo que pudesse e, muitas vezes, me aguentar surtando em função dos percalços deste percurso.

Obrigada Anna Martha Fontanari por ser uma amiga tão confiante e divertida, compartilhando comigo das alegrias e desesperos dos caminhos da vida acadêmica, mas nunca me deixando esquecer que a vida é muito mais do que isso.

Obrigada a toda equipe da Gestão de Pessoas do TRF4, por sempre me apoiarem e me ajudarem a conseguir dar conta da difícil tarefa de conciliar a vida laboral e o mestrado. Em especial, às mais que colegas, grandes amigas: Jussara Lima e Ivana de Azambuja.

Muito obrigada a todos os integrantes do grupo de pesquisa n-PISTA(s). Vocês fizeram uma enorme diferença nesse percurso, mostrando o quando é potente e gratificante produzir coletivamente. Este trabalho não seria possível sem nossas produções conjuntas, nas quais as contribuições singulares de cada um de vocês fizeram toda a diferença! Obrigada Cathana Oliveira, Cibele Moro, Cristiane Sastre, Daniel Fernandes, Daniel Mossi, Elisangela Rossi, Fábio Viegas, Fernanda Bortoluzzi, Gabriel Escobar, Mariana Allgayer, Melina Feistler, Valmir Vasconcelos, Willian Giroto e, especialmente, Helena de La Rosa – grande parceira e amiga neste percurso.

Não posso deixar de agradecer à minha orientadora Fernanda Amador, que fez todo este trabalho ser possível, sendo a principal responsável por me situar no ofício de pesquisadora, me instigando a vontade de iniciar e de seguir neste percurso.

Ainda, agradeço às professoras Beth Barros, Cláudia Osório e Tania Galli, as quais acolheram minhas ideias e proporcionaram contribuições valiosas para compor este trabalho, bem como à Andrea Zanella, pela indicação de leituras preciosas.

Por fim, um especial agradecimento ao Luciano Piccoli. Só tu sabes da enorme importância que tiveste neste percurso. Obrigada por todas as ideias, pelas ajudas com os textos, pela infinidade de conversas que me organizavam e me acalmavam, mas, principalmente, obrigada por tua constante presença e por me trazer a certeza de que sempre posso contar contigo para qualquer coisa que eu precisar! Obrigada por me ensinar a colocar a vida em perspectiva, e por ajudar a me tornar a pessoa que fez possível esta dissertação nascer.

### **A paixão de dizer/1**

Marcela esteve nas neves do Norte. Em Oslo, uma noite, conheceu uma mulher que canta e conta. Entre canção e canção, essa mulher conta boas histórias, e as conta espiando papezinhos, como quem lê a sorte de soslaio.

Essa mulher de Oslo veste uma saia imensa, toda cheia de bolsinhos. Dos bolsos vai tirando papezinhos, um por um, e em cada papelzinho há uma boa história para ser contada, uma história de fundação e fundamento, e em cada história há gente que quer tornar a viver por arte de bruxaria. E assim ela vai ressuscitando os esquecidos e os mortos; e das profundidades desta saia vão brotando as andanças e os amores do bicho humano, que vai vivendo, que dizendo vai.

### **A paixão de dizer/2**

Esse homem, ou mulher, está grávido de muita gente. Gente que sai por seus poros. Assim mostram, em figuras de barro, os índios do Novo México: o narrador, o que conta a memória, coletiva, está todo brotado de pessoinhas.

## RESUMO

Rocha, C. T. M. (2015). *Atividade, experiência e narrativa: produzindo dispositivos crítico-clínicos do trabalho*, Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

Esta dissertação de mestrado trata de uma investigação teórica por entre as conceituações da Clínica da Atividade e da Ergologia, na direção da produção de uma clínica-crítica do trabalho tomado enquanto experiência. Partimos de leituras a respeito de como o trabalho tem se configurado no contemporâneo, procurando compreender seus desafios e pensar uma clínica do trabalho afeita a fazer frente aos mesmos. Empreendemos um mergulho conceitual pelas abordagens da Ergologia e da Clínica da Atividade, a fim de rastrear os limiares entre os conceitos de atividade e experiência, buscando extrair a potência de tal discussão para o desenvolvimento das clínicas do trabalho. Contamos, ainda, com a contribuição das formulações de Walter Benjamin a respeito da íntima relação entre a experiência e a narrativa, como forma de produção e transmissão de uma história coletiva aberta, criadora de novos sentidos e transformadora dos sujeitos e do mundo. Concluímos que o conceito de atividade, quando inflexionado pelo conceito de experiência, nos permite expandir as possibilidades de análise e intervenção no campo do trabalho. Ao explorarmos a intimidade entre os conceitos de narrativa e experiência, tal como proposta por Walter Benjamin, esta inflexão nos permite, ainda, produzir dispositivos de intervenção junto aos trabalhadores na direção de uma clínica do trabalho que se vale da produção da própria história dos ofícios para produzir expansão das potências de ação coletiva e, por consequência, da produção de saúde no e pelo trabalho. Neste ponto da discussão, encontramos em Michel Foucault e suas formulações a respeito de experiência e de crítica, potentes operadores conceituais a dialogarem com as formulações clínicas do trabalho, de maneira a nos dirigirmos a uma clínica-crítica neste âmbito, aquela capaz de fazer frente aos poderes subjetivantes que marcam o trabalho no contemporâneo.

**Palavras-chaves:** Clínicas do Trabalho. Atividade. Experiência. Narrativa.  
Dispositivos Clínicos.

## ABSTRACT

Rocha, C. T. M. (2015). *Activity, experience and narrative: producing critic-clinic apparatuses on work*, Masters thesis, Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

This Masters thesis consists of a theoretical research which passes through the conceptualizations of the Clinic of Activity and Ergology approaches, aiming at the critic-clinic production of work as experience. Our starting point are analysis concerning how work has been set on contemporaneity, trying to comprehend its challenges, in order to think a clinic of work which is interested in facing them. We employ a conceptual immersion in the Ergology and the Clinic of Activity approaches, tracking the boundaries of the concepts of activity and experience, in an effort to bring out the potency this discussion can impart in the development of the clinics of work. We also lay hold of Walter Benjamin's formulations regarding the intimate relationship between experience and narrative, as a mean of production and transmission of an open and collective story; a story which create new senses/meanings and transform the subjects and the world. We conclude that the concept of activity, when inflected by the concept of experience, allows us to expand the possibilities of analysis and intervention in work. By exploring the intimacy between the concepts of narrative and experience, as Walter Benjamin proposed, this inflection allows us the production of intervention apparatuses *together with* the workers in the direction of a clinic of work which relies on the production of the craft's own history to expand the powers of collective action and, therefore, of the production of health *at* and *by* work. At this point in our discussion, we find powerful conceptual operators in Michel Foucault and his formulations regarding experience and critic, conceptual operators which we put in dialogue with the clinic formulations of work, aiming at a critic-clinic of work, a clinic capable of facing the subjectifying powers that mark the work on contemporaneity.

**Keywords:** Clinics of Work. Activity. Experience. Narrative. Clinic Apparatuses.

## SUMÁRIO

<b>APRESENTAÇÃO .....</b>	<b>09</b>
<b>1 UM PLANO PROBLEMÁTICO: TRABALHO NO CONTEMPORÂNEO .....</b>	<b>14</b>
1.1 Sobre a Centralidade do Trabalho .....	14
1.2 Modelo Toyotista .....	16
1.3 Trabalho Imaterial.....	20
<b>2 INCURSÃO PELOS CONCEITOS DE ATIVIDADE E EXPERIÊNCIA NA CLÍNICA DA ATIVIDADE E NA ERGOLOGIA.....</b>	<b>27</b>
2.1 Clínica da Atividade: considerações a respeito do trabalho como atividade .....	30
2.2 Rastreamento o conceito de experiência na Clínica da Atividade .....	43
2.3 Ergologia: considerações a respeito do trabalho como atividade.....	56
2.4 Rastreamento o conceito de experiência na Ergologia .....	73
2.5 Limiares entre os conceitos de atividade e experiência na Clínica da Atividade e na Ergologia .....	103
<b>3 EXPERIÊNCIA E NARRATIVA: INSPIRAÇÃO BENJAMINIANA PARA UMA CLÍNICA DO TRABALHO .....</b>	<b>117</b>
<b>4 SUBJETIVAÇÃO, EXPERIÊNCIA E CRÍTICA PARA PENSAR UMA CLÍNICA DO TRABALHO .....</b>	<b>134</b>
4.1 Subjetivação e Experiência .....	134
4.2 Experiência Trágica, Crítica e Clínica.....	138
<b>5 ATIVIDADE, EXPERIÊNCIA, NARRATIVA E SUBJETIVAÇÃO: LIMIARES CONCEITUAIS NA DIREÇÃO DE UMA CLÍNICA DA EXPERIÊNCIA DO TRABALHO .....</b>	<b>146</b>
5.1 O trabalho como experiência: limiares entre atividade e narrativa .....	146
5.2 Experiência, transmissão de problema comum e história do ofício.....	153
5.3 Experiência como abertura coletiva ao novo e à reinvenção de si.....	159
5.4 Experiência como potência para fazer crítica.....	165
<b>6 EXPANDINDO DIÁLOGOS: NARRATIVA COMO DISPOSITIVO CRÍTICO-CLÍNICO EM UMA CLÍNICA DA EXPERIÊNCIA DO TRABALHO .....</b>	<b>175</b>
<b>ABERTURAS PARA PROSEGUIR NARRANDO E CONTRIBUINDO PARA A HISTÓRIA DE UM OFÍCIO .....</b>	<b>183</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>185</b>

## APRESENTAÇÃO

Esta dissertação de mestrado surgiu a partir de nossa inquietação a respeito das novas configurações do trabalho no contemporâneo e de nosso interesse em pensarmos em estratégias de intervenção nesse campo, com especial interesse no trabalho desenvolvido em um órgão do poder judiciário, no qual trabalhamos.

Nossa proposta inicial era desenvolver uma pesquisa inspirada nas Clínicas do Trabalho, essas voltadas para o estudo da relação trabalho, subjetividade e saúde, especialmente a partir das abordagens da Ergologia, proposta por Yves Schwartz e colaboradores e da Clínica da Atividade, desenvolvida por Yves Clot e demais pesquisadores na área.

Ao longo do percurso, porém, potentes encontros com outras perspectivas e autores foram se dando, os quais nos levaram a percorrer caminhos um pouco diversos dos programados inicialmente. Foi assim que chegamos a essa dissertação de cunho conceitual pela qual investimos no desenvolvimento conceitual e metodológico no âmbito das Clínicas do Trabalho, especialmente, no que concerne ao modo de posicionar o problema clínico do trabalho e suas estratégias<sup>1</sup>.

Trata-se de uma dissertação que se ocupa, então, de investigar os limiares conceituais entre atividade e experiência na esfera da Ergologia e da Clínica da Atividade, de fazer conversar tais conceitos com os conceitos de experiência e narrativa em Walter Benjamin para, assim, chegar à argumentação de uma Clínica da Experiência do Trabalho, cujos efeitos sejam crítico-clínicos.

Ao nos questionarmos a respeito das formas de trabalhar no contemporâneo descobrimos um campo que coloca grandes desafios, no qual as forças de dominação pelo capital se associam à própria produção desejante na vida dos trabalhadores. Algumas leituras, inclusive, poderiam nos levar a uma postura pessimista a respeito do que significa trabalhar, uma vez que constatamos um

---

<sup>1</sup> Tal direção consiste na terceira frente de estudos do projeto de pesquisa do n-pista(s) – Núcleo de Pesquisas Instituições, Subjetivação e Trabalho em Análises(s), vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional, o qual integramos.

processo veloz de capturas em favor da produção capitalista, principalmente, das potências mais criativas<sup>2</sup> dos trabalhadores.

As visões propostas pelas abordagens da Clínica da Atividade e da Ergologia nos fornecem um olhar diverso para o trabalho. Ao tomar o trabalho enquanto *atividade* (conceito que será um dos eixos de discussão deste trabalho), tais abordagens o reconhecem como um plano capaz de favorecer a expansão das potências de vida e não apenas de produção de assujeitamento. Na inspiração dessa perspectiva começamos, então, a investigar possíveis caminhos para pensar e intervir no campo do trabalho de maneira a fazer frente a tamanhos poderes subjetivantes e valendo-nos, para tanto, da potência do conceito de trabalho como atividade e experiência.

Como a expansão de vida no trabalho se liga à resistência aos poderes subjetivantes? Fomos, então, buscar no diálogo com Foucault (especialmente em relação a seu conceito de crítica) possibilidades de pensar tais questões de modo a afirmar uma concepção de clínica do trabalho como movimento de desvio aos poderes assujeitadores que, muitas vezes, se materializam nos modos de organizar e realizar o trabalho. Passamos a afirmar, assim, nossa intenção em promover o que poderíamos identificar como uma *clínica-crítica* ou *crítico-clínica*, tendo em vista nosso desejo em produzir algo que opere desvios às forças de captura presentes no trabalho contemporâneo. Bem como, porque reconhecemos que, como afirma Schwartz (2007), é no mais ínfimo da atividade de trabalho que se dão os maiores problemas do político, ou seja, do viver junto em meio a valores que balizam nosso agir.

Ao mesmo tempo em que realizávamos nossas leituras, o percurso do mestrado, por entre diferentes aulas, conversas e leituras, nos proporcionou um

---

<sup>2</sup> A ideia de criação diz respeito à invenção de meios para dar conta do real do trabalho, o qual nunca corresponde às prescrições existentes, ao que é antecipável. O trabalho visto como atividade convoca os trabalhadores a darem algo a mais de si mesmos para conseguirem lidar com o que está fora do previsto, e que sempre se apresenta no mesmo. A possibilidade de criação no trabalho, dessa maneira, ultrapassa a ideia comum de criatividade, dizendo respeito a uma experiência de se constituir diferentemente para dar conta do real que se apresenta na realização do trabalho. A criação é, assim, entendida como um ato de resistência, de invenção de novas normas a serem experimentadas. Como veremos ao longo deste escrito, no bojo das abordagens clínicas com as quais operamos, entende-se que a produção de saúde encontra-se relacionada com esse movimento de recriação inventiva no interior dos coletivos de trabalho.

encontro, pode se dizer, um pouco inusitado com as formulações de Walter Benjamin. Dizemos isso, pois não é comum de se encontrar referências a tal autor em meio às problematizações no campo da psicologia do trabalho, ainda mais quando se tratam de diálogos com as perspectivas da Clínica da Atividade e da Ergologia, com as quais pretendíamos operar. Nosso encontro, porém, foi de ordem tão impactante que os desvios que produziu no nosso próprio caminho não puderam mais ser ignorados. Benjamin nos colocou em contato com um olhar peculiar para a dimensão da experiência e a sua íntima relação com a produção e transmissão de narrativas. Desse nosso encontro, multiplicaram-se diálogos frutíferos entre as abordagens das clínicas do trabalho com as quais desejávamos operar e as concepções de experiência e narrativa do filósofo alemão. Entendemos, assim, que há limiares interessantes entre o conceito de experiência em Benjamin e o conceito de trabalho como atividade na Ergologia e na Clínica da Atividade. Dessa maneira, enxergamos ganhos de potência crítica para as clínicas do trabalho ao explorar esses limiares entre os conceitos de atividade e experiência, a partir da investigação e inflexão entre as concepções de tais perspectivas.

Chegamos, então, a um momento de decisão sobre os rumos a seguir na trilha deste delimitado tempo para o percurso do mestrado acadêmico. Seria difícil conciliar o trabalho junto ao campo empírico com a ampliação das discussões entre a potente perspectiva da experiência (que tanto nos impactou no encontro com Benjamin) e as formulações das clínicas do trabalho, em especial daquelas que se ocupam do trabalho como atividade. Dessa forma, entendendo com Clot (2006, p. 10) que “a discussão sobre os conceitos é um momento privilegiado da construção dos meios de agir”, empreendemos, neste percurso, um experimento conceitual que nos levou a outro agir, optando, dessa maneira, pela realização de um empreendimento teórico-conceitual. Reorientamos, assim, desde nosso projeto de qualificação, o objetivo de nossos estudos: partindo do conceito de trabalho como atividade, explorar os limiares entre o mesmo e o conceito de experiência, por entre a Clínica da Atividade e a Ergologia, para extrair a potência dos mesmos, na inflexão com o conceito de experiência em Walter Benjamin, argumentando na direção de uma clínica da experiência do trabalho, a qual não pode ser dissociada da produção de narrativas.

Esta dissertação, assim, apresenta suas contribuições situadas em torno de dois eixos principais: 1) exploração do limiar entre os conceitos de atividade e experiência nas abordagens da Clínica da Atividade e da Ergologia, fazendo-os conversar, ainda, com o conceito de experiência de Walter Benjamin; 2) produzir uma modulação conceitual-metodológica no âmbito das Clínicas do Trabalho na direção do que chamamos de Clínica da Experiência, uma clínica-crítica do trabalho.

Apresentamos nesta dissertação a produção, sempre provisória e aberta, deste percurso que trilhamos para expor a ideia de uma clínica-crítica que tome o trabalho como experiência coletiva<sup>3</sup>, criadora e desassujeitadora<sup>4</sup>, através da qual se expandem as possibilidades de produção de saúde (pela expansão de vida) através do trabalho, esse tomado enquanto atividade e experiência. Perspectiva essa que se dá no encontro fecundo entre nós e as formulações de Yves Clot, Yves Schwartz, Walter Benjamin e Foucault.

Configuramos esta dissertação apresentando, inicialmente, uma apreciação a respeito de como tem se apresentado o trabalho no contemporâneo. Em seguida, adentramos no campo das clínicas do trabalho, apresentando um rastreio dos conceitos de Atividade e Experiência nas formulações da Clínica da Atividade e da Ergologia, analisando os limiares entre tais conceitos. Apresentamos, então, a perspectiva de Walter Benjamin sobre a experiência, a qual se encontra intimamente relacionada à produção de narrativas, perspectiva a respeito da qual vamos propor uma inflexão com as formulações da Clínica da Atividade e da Ergologia. No capítulo seguinte, traçamos um diálogo com Foucault, articulando as ideias de subjetivação, experiência crítica e clínica, entendendo que tais formulações nos indicam a ligação entre a ideia de uma experiência ética desassujeitadora com a produção de crítica, a

---

<sup>3</sup> O coletivo ao qual nos referimos alude a um plano de co-engendramento entre indivíduo e sociedade e não à dicotomia entre esses termos (Escóssia & Kastrup, 2005). Tal plano não se refere simplesmente a interações entre sujeitos individualizados, mas a um plano comum, partilhado, que não pertence nem ao indivíduo, nem ao social (tomado como totalidade da sociedade). Diz respeito à habitação de um território comum, um plano de forças às quais perpassam os sujeitos e o campo social. <sup>3</sup> Utilizamos essa expressão em referência à noção de crítica em Foucault, a qual se trata de um empreendimento de desassujeitamento em relação aos jogos de poder e verdade (Foucault, 1992).

<sup>4</sup> Utilizamos essa expressão em referência à noção de crítica em Foucault, a qual se trata de um empreendimento de desassujeitamento em relação aos jogos de poder e verdade (Foucault, 1992), por entender que as arbitragens do trabalho como atividade se dão envolvendo uma troca de saberes e de poderes.

qual nos é cara para pensar uma clínica do trabalho. Após termos trabalhado especificamente os referenciais da Clínica da Atividade e da Ergologia, as formulações de Walter Benjamin sobre experiência e narrativa e as contribuições de Foucault sobre subjetivação, experiência e crítica, passamos a apresentar as inflexões entre tais perspectivas na direção da proposição de uma clínica-crítica da experiência do trabalho ou, dito de outro modo, do trabalho enquanto experiência. No capítulo final desta dissertação, realizamos, então, uma retomada do percurso da pesquisa, demonstrando os caminhos que trilhamos para chegar a afirmar uma clínica do trabalho como experiência, a qual tem na narrativa um potente dispositivo crítico-clínico.

## **1 UM PLANO PROBLEMÁTICO: TRABALHO NO CONTEMPORÂNEO**

Na investigação que aqui realizamos, partimos de um olhar sobre o trabalho tomando o mesmo não apenas como uma ocupação humana visando garantir a subexistência. Interrogamos sobre o trabalho aqui enquanto plano problemático, no qual se encontram possibilidades de efetivação tanto de riscos de assujeitamento quanto de potências de expansão de vida. Olhar para o trabalho dessa maneira pressupõe considerar as transformações contemporâneas associadas à reestruturação produtiva que marcou a passagem do modelo de acumulação taylorista-fordista para o de acumulação flexível de capital. Por outro lado, devemos considerar que as macropolíticas associam-se ao cotidiano singular do trabalho, que ocorre por entre movimentos que articulam estado, capital e poder (Nardi, 2006), de maneira, a todo o momento, remodelar as configurações do mesmo. Além disso, é necessário, também, reconhecer que a categoria trabalho comporta múltiplos sentidos, dizendo respeito tanto a processos vitais de produção de bens materiais e simbólicos (Antunes, 2009), quanto a uma condição histórica de subordinação e alienação (Marx, 1971). E ainda, sob o ponto de vista da atividade, aspecto esse que iremos explorar nos capítulos seguintes, o trabalho pode ser visto como uma gestão singular de imprevisibilidades, a qual se dá através de debates de normas e valores (Schwartz, 2006). Dessa maneira, se faz necessário olhar para o trabalho considerando esses múltiplos sentidos, entendendo que as diferentes perspectivas não se excluem, mas se complementam neste plano problemático.

### **1.1 Sobre a Centralidade do Trabalho**

A primeira consideração a se fazer sobre os modos de trabalhar é que os mesmos não podem ser vistos isoladamente dos modos de viver em determinada sociedade. A centralidade do trabalho para a análise das relações sociais, apesar de vir sendo questionada por algumas correntes teóricas desde o final dos anos 80 (Toni, 2011), para outros autores (Antunes, 1995; Alves, 2011; Antunes & Alves, 2004), e da forma como aqui está sendo tomada, segue sendo afirmada como categoria fundamental. As críticas à centralidade do trabalho relacionam-se diretamente a chamada crise do capitalismo, desencadeada a partir dos anos 70. Conforme explica Giovanni Alves (1996), a referida crise não se refere diretamente a

um antevisto fim do capitalismo, mas a um processo longo de mudanças no modelo do mesmo, de maneira a manter o domínio do capital sempre atual em meio às mutações da sociedade. Dessa maneira, a crise do capitalismo relaciona-se ao próprio modo de funcionamento desse esquema econômico na atualidade, caracterizado por constantes mudanças e adaptações para dar conta das frequentes crises às quais vem se sucedendo na última metade do século XX. A chamada crise, assim, não inclui apenas momentos de ruptura e questionamento do modelo econômico, mas comporta, inclusive, momentos de crescimento capitalista e expansão do capital (Alves, 1996).

É possível identificar transformações bastante significativas no mundo do trabalho em consequência das adaptações capitalistas à crise, tais como a mudança na lógica organizacional da produção industrial - passando de um modelo taylorista, pelo modelo fordista, até a predominância do chamado modo de organização toyotista; a diminuição massiva do emprego da mão de obra humana, principalmente na área industrial; a redução do emprego assalariado; a proliferação de atividades em serviços; a ampliação do desemprego; e o declínio do movimento sindical. A centralidade do trabalho, dessa forma, foi questionada com base na constatação de que, nas sociedades industriais, a produção de riquezas seguiu crescendo, enquanto que a necessidade da força de trabalho humana declinou (Toni, 2011).

Ocorre, porém, que mesmo nas sociedades nas quais as proteções sociais chegaram a um desenvolvimento bastante sólido (das quais procedem os autores críticos à centralidade do trabalho), não se observou uma mudança significativa na parcela da sociedade que depende do trabalho, tanto para manter as condições de consumo, quanto às relações sociais. Da mesma maneira, a perspectiva de que o trabalho vivo do humano fosse progressivamente sumir, legando às máquinas a incorporação total da força de trabalho, também não se mostrou inteiramente consumável<sup>5</sup>. Juntando-se a isso o fato já afirmado anteriormente de que a crise do

---

<sup>5</sup> Ricardo Antunes (2009, p. 124) afirma que a tendência apontada por Marx de redução e transformação do trabalho vivo em trabalho morto seria acentuada com o uso de computadores, capazes de converter as capacidades intelectuais dos trabalhadores em linguagem informacional. Segundo tal visão, o trabalho que envolve capacidades cognitivas complexas, “o trabalho pensante” - identificado como *trabalho vivo* na teoria marxista - tenderia a ser transferido para a inteligência artificial das máquinas, restando aos trabalhadores apenas o “trabalho de execução” - identificado como *trabalho morto* - no decorrer do desenvolvimento tecnológico do capitalismo. A total consolidação dessa hipótese, porém, é descartada pelo próprio autor

capitalismo não aponta para o fim do mesmo, mas para constantes adaptações de maneira a manter a soberania do capital e, tendo vista, assim, que para haver seguimento do desenvolvimento do capitalismo é necessário continuar havendo consumidores, chega-se a afirmação de que a base da sociedade ainda é “a classe que vive do trabalho” (Antunes, 2009). Dessa maneira, a afirmação da continuidade do trabalho enquanto categoria central das relações sociais tem sido predominante no cenário acadêmico latino-americano contemporâneo (Toni, 2011).

As transformações do trabalho, então, dizem respeito, muito mais, às *maneiras* de trabalhar do que à importância do trabalho na sociedade. As novas formas de trabalhar, desse modo, acompanham as mudanças nas *formas de viver* no contemporâneo. Assim, o modelo de produção toyotista e o chamado trabalho imaterial são duas categorias fundamentais para se pensar o que significa trabalhar (e viver).

## **1.2 Modelo Toyotista**

A série taylorismo, fordismo, toyotismo em muito ilustra que os modos de produção foram sofrendo transformações ao longo do tempo, porém, é importante salientar que essa sequência didática não encontra correspondência exata nas práticas do campo de trabalho como vem efetivamente se desenvolvendo. No contemporâneo, é possível encontrar características de vários modelos produtivos ocorrendo concomitantemente. E mesmo cada um dos modelos referidos se desenvolve com heterogeneidade de práticas, o que é ainda mais marcante no toyotismo. Algumas tendências, porém, se sobressaem como formas dominantes, destacando a prevalência de alguns atributos que caracterizam uma tendência do trabalho no contemporâneo. Destaca-se aqui, então, algumas características marcantes desse modelo de produção que tem relação com os modos de trabalhar predominantes no contemporâneo.

---

(Antunes, 2009), que demonstra que a dinâmica entre o homem e as máquinas tende a se dar muito mais no sentido da exigência de um envolvimento cognitivo cada vez maior do trabalhador do que a eliminação do trabalho vivo do mesmo.

O sistema produtivo conhecido como *Toyotismo*, *modelo japonês* ou *produção enxuta* foi idealizado na fábrica da Toyota no Japão na década de 50, buscando superar as dificuldades da crise de produção em massa do modelo fordista e foi amplamente difundido a partir da década de 70, tendo seu alcance não apenas na área industrial, mas difundindo-se como concepção geral de produção no trabalho. Como já referido anteriormente, não se pode dizer que é um modelo uniforme, pois foi aplicado nos mais diversos contextos industriais e de serviços com frequentes diferenças na maneira de organização das empresas que o adotaram, demonstrando grande variabilidade na combinação de seus princípios, de acordo com as necessidades particulares de cada caso específico (Holzmann, 2011). As principais características desse modelo relacionam-se com a produção por demanda e a flexibilização da produção, exigindo uma grande agilidade na adaptação da flexibilidade de produção para dar conta das diversificadas demandas do mercado.

Ao contrário do modelo fordista, no qual grandes produções em massa impulsionavam a venda de produtos, no toyotismo apenas se produz o que já foi vendido, ou seja, a produção está condicionada ao consumo já existente. Com esse sistema reduz-se a necessidade de estoques, tanto de matérias-primas, quanto da produção já realizada. Esse modo de produção necessita um arranjo diferenciado entre as empresas produtoras de matérias-primas e as fabricantes do produto final, sendo que as matérias primas são recebidas apenas no momento em que há necessidade para a continuidade da produção pelas empresas-consumidoras. Com isso, além de se reduzir o espaço necessário para estoques, reduz-se, também, a imobilização e o tempo de circulação do capital, acelerando-se sua acumulação (Harvey, 1992). O chamado *just-in-time* é aplicado tanto externamente no sentido da minimização de tempo e deslocamento de matérias-primas, bem como internamente, onde cada parte da fábrica repassa o seu produto para a etapa seguinte no exato tempo em que essa outra etapa deve ser desenvolvida. Além disso, a produção de cada etapa é conferida pelo próprio trabalhador que a executa, sem passar adiante uma produção com erros, reduzindo a perda de matéria-prima e o retrabalho existente no modelo fordista, onde o controle de produção era feito apenas do final do processo por uma unidade de controle de qualidade. Dessa maneira, os fluxos de produção e circulação do capital são acelerados.

Os níveis hierárquicos são também reduzidos no toyotismo, em relação ao fordismo. Ao invés do sistema de linha de montagem, onde cada máquina correspondia a um trabalhador e um supervisor externo fazia o controle da produção, no modelo em questão, a produção é realizada em equipes de trabalho distribuídas em células produtivas, onde os próprios membros da equipe são responsáveis pelo controle da produtividade. Produtividade essa à qual sua remuneração está condicionada. O sistema de células de trabalho traz também a necessária flexibilidade do trabalhador. Ao invés de cada um apenas executar sempre a mesma tarefa bem circunscrita, os trabalhadores devem possuir habilidades suficientes para dar conta de múltiplas tarefas e das mudanças constantes na produção.

Um dos fatores mais consolidadores da flexibilidade da produção foi a entrada das Tecnologias de Informática e Comunicação (TICs). Com esses recursos, se tornou possível, cada vez mais, a rápida adaptação dos meios produtivos de acordo com as demandas do mercado e, em consequência, a constante atualização necessária das habilidades dos trabalhadores. Dessa maneira, a frequente necessidade de treinamento laboral também pode ser considerada uma característica introduzida pelo toyotismo, o qual demanda por trabalhadores flexíveis, aptos a desempenhar um amplo leque de tarefas no processo produtivo.

O sucesso do sistema Toyota está relacionado ao compromisso dos trabalhadores com as metas de produtividade definidas pela empresa, bem como sua disposição para colaborar com que as dificuldades de produção sejam superadas, buscando soluções para os problemas nos momentos de ocorrência dos mesmos. Procurando encorajar essas contribuições dos trabalhadores, no modelo clássico do toyotismo, foram desenvolvidos alguns métodos de participação tais como círculos de controle de qualidade, 5S e caixas de sugestões. Essa maneira de trabalhar iniciada na fábrica japonesa da Toyota expandiu-se para os mais diversos setores de trabalho, podendo-se amplamente reconhecer características análogas nas atividades da área de comércio e serviços, tanto privados quanto públicos.

Apesar de aparentemente trazer muitos benefícios em relação aos modelos produtivos que predominaram em momentos anteriores, o toyotismo se configura como padrão de produção contemporâneo trazendo novas questões problemáticas

aos modos de trabalhar, principalmente no que se refere à captura da subjetividade dos trabalhadores. O que se observa com esse modelo, é que o envolvimento do trabalhador com o trabalho passa a ser muito mais intenso.

O trabalho antes poderia ser considerado alienante, uma vez que contava apenas com a força e destreza física do trabalhador para a sua realização. Um trabalho fragmentado, altamente especializado (a cada trabalhador cabia a realização de apenas uma tarefa), subtraindo do mesmo o pensar sobre o que estava fazendo, tendo ele que corresponder apenas ao ritmo pré-determinado pela esteira de produção.

Já nos moldes atuais, o trabalhador é convocado a participar mais integralmente do processo de produção. Deve dispor não mais apenas de seu vigor físico, mas imputa-se a ele o imperativo de ter em mente todo o processo produtivo, necessitando dar conta de executar as tarefas que lhe cabem, elaborar meios de produzir cada vez mais e melhor, dominar e adquirir frequentemente novos conhecimentos para dar conta das constantes modificações do trabalho, ser flexível de maneira a se adaptar a essas modificações, ser criativo e inovador, possuir habilidades interpessoais para realizar o trabalho em equipe, controlar o seu desempenho e o dos colegas.

O trabalho pode ser considerado menos pobre e mais criativo, porém, a exploração do trabalhador não pode ser considerada menor, uma vez que, nesse momento, mais dimensões do mesmo são convocadas a se “entregar” à consumação da produção (a qual deve ser cada vez maior e melhor). O trabalhador deve pensar e agir para o capital, para a produtividade, sob a aparência da eliminação efetiva da distância existente entre elaboração e execução no processo de trabalho (Antunes, 1995). Além disso, os muitos saberes produzidos no trabalho (pelos trabalhadores) são tomados, também, como produtos do mesmo, sendo apropriados pela empresa como novos meios de gerar mais produção.

A sujeição do ser que trabalha ao “espírito” Toyota é de muito maior intensidade, é *qualitativamente* distinta daquela existente na era do fordismo. (...) é mais consensual, mais envolvente, mais participativa, em verdade, mais manipulatória. (...) O estranhamento próprio do toyotismo é aquele dado pelo “envolvimento cooptado” que possibilita ao capital apropriar-se do saber e do fazer do trabalho (Antunes, 1995, p. 39).

A menor hierarquização e o controle de qualidade nas mãos dos próprios trabalhadores trazem uma estrutura enxuta e ágil à organização do trabalho, e uma suposta maior autonomia aos trabalhadores, conforme referido anteriormente. Por outro lado, inauguram uma dimensão do aumento do controle em versão perversa (Holzmann, 2011) na qual os trabalhadores são responsáveis por controlar o seu próprio trabalho, bem como o dos colegas.

Ora, sob o toyotismo, a “captura” da subjetividade do trabalho pressupõe controle do trabalho vivo por meio do “olhar que perscruta” o interior da alma humana. (...) com o toyotismo, a figura do “inspetor” não está lá fora, mas sim “introjetada” nos operários e empregados. É o sentido da “captura” da subjetividade traduzida na figura do “inspetor interno” que perscruta, com seu olhar, a tarefa do trabalho de si e dos outros. O empregado torna-se “patrão de si mesmo” e dos outros (Alves, 2011).

O trabalho no modelo toyotista tornou-se, então, mais intenso, e de certa forma até, mais afeito à exploração, na medida em que exige a mobilização de habilidades corporais, afetivas, comunicacionais, intelectuais, relacionais, criativas e gerenciais do trabalhador, uma entrega total de sua subjetividade.

Muitas das características do modo de produção toyotista referidas acima podem ser reunidas na especificidade do trabalho imaterial, do qual tratamos a seguir.

### **1.3 Trabalho Imaterial**

As transformações nos modos produtivos descritas anteriormente, decorrentes das novas configurações do capitalismo, bastante flexível e volátil, que exige uma adaptação constante do trabalho, levando-o a ser cada vez menos mecânico e mais dinâmico, fizeram emergir e se consolidar como padrão um tipo de trabalho identificado como Trabalho Imaterial. O trabalho dito imaterial é o tipo de trabalho mais característico dos modos de produção contemporâneo. Ele envolve o conjunto de atividades corporais, intelectuais, criativas, afetivas e comunicacionais inerentes ao trabalhador (Grisci, 2011). Nesse tipo de trabalho, é indispensável que o trabalhador empenhe-se em todas essas dimensões para que a produção seja realizada, tornando-se, dessa maneira, obrigatoriamente um sujeito ativo do trabalho. As investidas do capital, nesse sentido, são de maximização não só da

apropriação da força física do trabalhador, mas de toda a criatividade envolvida na atividade produtiva.

As condições de emergência do trabalho imaterial devem-se muito a concretização das novas maneiras de controle do trabalho, mais sutis e dispersas, porém, mais intensivas, conforme descrito anteriormente. A implantação do modelo toyotista de trabalho tirou o controle do trabalho de um supervisor externo, deslocando esse controle para os próprios trabalhadores. Além disso, de maneira a otimizar a produção, busca suprimir as distâncias entre o trabalho de concepção e execução. Desse modo, os mesmos trabalhadores tornam-se responsáveis tanto pelas atividades de produção, concepção e (auto) gerência do trabalho. Esses movimentos, juntamente com as possibilidades oriundas das novas tecnologias da informação e comunicação, foram fundamentais para a consolidação do trabalho imaterial. Essa busca por supressão das distâncias entre planejamento e execução coloca, no contemporâneo, uma questão fundamental: os trabalhadores são convocados a, ativamente, pensar e executar. Isso nos leva a questionamentos referentes ao estatuto dessa mudança, uma vez que se, no taylorismo, a distância entre concepção e execução foi um problema, agora a proximidade pode ser um problema também. Do ponto de vista da nossa indagação do trabalho como atividade, essa se torna uma questão relevante, considerando que os trabalhadores são convocados a entrar em atividade para atender às prescrições de autonomia. Tal indagação nos remete a uma problematização que discutiremos mais adiante, dizendo respeito à clínica como procedimento crítico, isto é, que pela análise da atividade, promova criação na direção do desassujeitamento.

A produção de novos modos de experienciar o tempo e o espaço está, também, muito ligada à condição de emergência do trabalho imaterial. Uma das grandes transformações do modelo fordista para o toyotista diz respeito à fixidez da produção ligada a tempos e espaços específicos. No modelo de Ford, cada máquina (e cada trabalhador associado a ela) só produzia um mesmo tipo de produto e dentro das horas fixas de funcionamento da mesma. Ao final de seu expediente, o trabalhador, estava liberado da produção da empresa e mesmo dentro dele, a produção de cada parcela do produto final estava fixada em um espaço específico da fábrica, bem como as diferentes funções dos trabalhadores (concepção,

produção material, supervisão, controle de qualidade) eram bem localizadas e distintas.

No trabalho imaterial essas distinções caem por terra, exigindo um tipo de trabalhador para o qual as concepções de tempo e espaço não são vivenciadas mais como categorias rígidas, ligando a vivência do trabalho aos modos de viver no contemporâneo. Dessa maneira, a própria separação dos tempos e espaços de trabalho e não-trabalho tornaram-se bastante tênues. Para a realização do trabalho imaterial não são necessários espaços e tempos definidos rigorosamente, fazendo com que os limites entre o trabalho e a outras dimensões da vida fiquem esvanecidos.

O trabalho do tipo imaterial não deixa de produzir tradicionais produtos materiais, como objetos de consumo, porém, além desses, produz ainda produtos intangíveis como sentimentos de confiança, segurança e conforto aos consumidores, numa nova relação produção-consumo (Grisci, 2011). Lazzarato e Negri (2001) situam a produção do trabalho imaterial em um ciclo que envolve a indústria, os serviços e o trabalho imaterial. Nesse ciclo, a indústria é englobada, pois se concebe que um produto já deve ser vendido mesmo antes de ter sido produzido, tendo a indústria direta relação com as demandas do mercado, passando fortemente por um fluxo autoalimentado de informações e criação de desejos e gostos nos consumidores (o mercado).

A relação produção/consumo ganha uma nova dimensão, sendo o consumidor um agente ativo no próprio desenvolvimento dos produtos. A parte do ciclo que envolve os serviços, assim, não diz respeito apenas ao crescimento desse ramo no mercado de trabalho, mas a uma nova relação de serviço que se estabelece em todas as relações produtivas. O serviço está também direcionado à produção de produtos (imateriais). Ao invés de fornecer ao consumidor apenas a resposta para uma necessidade de serviço fixo delimitado, estabelece-se uma relação de construção conjunta com o cliente de acordo com suas necessidades, com o dinamismo de seus interesses e, oferece-se uma gama de possibilidades de “serviços” enquanto novos produtos, não apenas suprimindo, mas criando novas demandas de consumo.

Esse tipo de relação produção/consumo expande-se por virtualmente todos os tipos de negócio. Mesmo as indústrias de bens materiais, operam na lógica de produções imateriais, em processos que envolvem a *comunicação*, a *interação*, e a *produção de afetos* (Lazzarato & Negri, 2001). A produção do trabalho imaterial é a própria subjetividade, produzida na nova relação produção/consumo.

O trabalho imaterial é assim considerado por produzir coisas imateriais como informação, antecipação das necessidades dos consumidores, cuidado, conforto, tranquilidade, segurança, satisfação, sentimento de bem-estar, valores e contato e interação humana, entre outros. (...) Nesse sentido, o trabalho imaterial torna-se produtivo. A particularidade do trabalho imaterial é que seu produto, ao ser consumido, não mais permanece com o consumidor como permaneceria o produto do trabalho material – mas ele é produtivo porque transforma o consumidor naquilo que diz respeito ao seu modo de pensar e agir, a seu estilo de vida (Grisci, 2011).

Do ponto de vista do trabalhador, poderia se considerar que a lógica do trabalho imaterial traria bons novos rumos, uma vez que diminuiria a alienação, podendo os trabalhadores agora implicarem-se com todo o processo produtivo e utilizar de suas habilidades intelectuais e criativas, envolvendo-se mais com o processo de trabalho. Porém, conforme apontado por diversos autores (Antunes, 2009; Grisci, 2011; Lazzarato & Negri, 2001), o trabalho imaterial traz consigo novas formas de controle e servidão próprios. O engajamento, mobilização e disponibilidade total dos trabalhadores para com o trabalho pode indicar a dominação não mais apenas da força física do trabalhador, mas de sua subjetividade. Essa nova forma de dominação relaciona-se diretamente com os modos de viver no contemporâneo, levando os sujeitos a funcionarem de maneira a atuarem em prol da rentabilização de si (Grisci, 2011).

É alma do operário que deve descer à oficina. É a sua personalidade, a sua subjetividade, que deve ser organizada e comandada (Lazzarato & Negri, 2001).

Ainda nesta direção, considerando-se as características do trabalho na etapa do capitalismo flexível, onde impera a extinção das formas estáveis de trabalho, a terceirização, a precarização e a exclusão dos trabalhadores menos qualificados, Alliez e Feher (1988) traçam uma interessante análise sobre os desdobramentos do modo de viver (e trabalhar) na era neofordista. Os autores delineiam o entendimento de uma subjetividade tal onde não mais se pensa em uma economia de acumulação apenas de dinheiro, mas uma *economia de satisfações finais*. Nessa, os

trabalhadores não mais vendem sua força de trabalho por algumas horas em troca de retribuição financeira para que possam fazer uma nova troca por satisfações no seu tempo livre, mas o próprio “tempo livre” é tomado como capital acumulável e investível em nome do crescimento das satisfações finais que ele estabelece como metas (Alliez & Feher, 1988).

Vive-se na lógica das metas, mas não mais apenas as metas de produtividade, mas metas de satisfação final, trazendo uma nova concepção de si mesmo como capital humano. Nesse sentido, já não há mais a polarização entre capitalistas que exploram e trabalhadores que são explorados, mas todos estão colocados nessa mesma economia, sendo vista pelos autores como um regime de escravidão neocapitalista.

Indo ao encontro dessa visão, constata-se que muitos trabalhadores se encantam com a possibilidade de poder trabalhar em casa. O *homo economicus* neoliberal (Alliez & Feher, 1988) se preocupa em estocar a produção das satisfações finais. Estar desfrutando de sua casa, de sua flexibilidade de tempo, de estar perto da família todo o tempo, mesmo que isso signifique estar trabalhando o tempo todo. Não se encontra mais um trabalhador-consumidor livre, mas um produtor de satisfações finais em tempo integral. Visualiza-se com isso, claramente, a inclusão da produção do próprio desejo e prazer dos sujeitos-trabalhadores como mais um dos produtos dos modos de subjetivação aos quais vimos discutindo.

Na predominante formatação do trabalho contemporâneo identificada como trabalho imaterial (Lazzarato & Negri, 2001), os principais produtos comercializados já não se referem mais a mercadorias concretas, mas a ideologias, formas de vida. Nesse contexto, o trabalho imediato deixou de ser a maior forma de riqueza, acarretando, então, que o tempo de trabalho deve cessar de ser a sua medida. Nesse sentido, Lazzarato e Negri (2001) referem, ainda, a tendência atual para a predominância do trabalho autônomo. Inicialmente visto como uma grande libertação dos trabalhadores, ele acaba por culminar na espécie de escravidão citada anteriormente, “a jornada de trabalho fica porosa, não no sentido de sua diminuição quantitativa, mas no sentido de que os trabalhadores autônomos trabalham sempre” (Lazzarato & Negri, 2001, p. 93).

Como veremos mais adiante - ao tratarmos das abordagens que tomam o trabalho enquanto atividade, bem como ao analisarmos as formulações de Walter Benjamin a respeito da experiência - a desvalorização da dimensão coletiva no trabalho relaciona-se diretamente à diminuição das possibilidades de promoção de saúde através do trabalho. A preocupação com a crescente individualização presente no mundo do trabalho, acarretando a perda de sentidos coletivos e o isolamento social do trabalhador, figura como uma importante problematização também na literatura a respeito de formas de trabalhar no contemporâneo (Freitas, 2008).

Robert Castel (2009) apresenta duras considerações a respeito da incidência no mundo do trabalho de uma das grandes características do modo capitalista de viver: o individualismo. Incita-se a noção de que, para alguém se dar bem, precisa ser um “empreendedor de si mesmo”. “Não basta mais saber trabalhar, é preciso saber, tanto quanto, vender e se vender” (Castel, 2009, p. 601). Essa máxima se aplica tanto às formas de realizar o trabalho como, também, é o balizador das relações sociais. As relações tendem a não se dar na forma de cooperação, de encontro entre diferentes, mas como trocas econômicas, de maneira a se utilizar, também, das relações para produção de satisfações como referida anteriormente. Retira-se, assim, a potência dos coletivos na produção laboral, exaltando, em seu lugar, a máxima do trabalho individualizado como meio de obtenção de sucesso e satisfação.

A análise que Robert Castel (2009) dedica às transformações da questão social a partir da noção do trabalho assalariado é concluída em um capítulo intitulado “O Individualismo Negativo”. O autor utiliza essa expressão para indicar uma modificação ao que chama de individualismo positivo – que implica em pactos entre sujeitos independentes e autônomos – a uma perda total de referências coletivas. Nesse capítulo, indica como grande questão para a crise atual a ruptura com as formas coletivas de se viver na sociedade e aponta como saída ao colapso contemporâneo o investimento em formas de proteção coletiva.

Para encerrar este capítulo, que tratou de situar as problematizações a respeito do contexto do trabalho no contemporâneo sobre o qual desejamos incidir, consideramos que, ao investigarmos as maneiras com que o trabalho

contemporâneo tem se apresentado, encontramos na leitura dos sociólogos que se dedicam a analisar tal contexto algumas visões bastante pessimistas. Segundo tais leituras, o trabalho, apesar de superar, em maior parte, a alienação taylorista, tem em suas características predominantes uma tendência a exercer uma dominação ainda maior dos trabalhadores através da captura da subjetividade dos mesmos em favor de interesses produtivistas. Dessa maneira, olhar para o mundo do trabalho contemporâneo através dessas leituras poderia significar entender o trabalho apenas como fonte de dominação e sofrimento, não apresentando muitas escapatórias a tal lógica. No estudo que realizamos aqui, porém, desejamos investigar exatamente as forças criadoras contidas nesse fazer humano, as quais possibilitam a expansão das potências dos trabalhadores e trabalhadoras em uma perspectiva ética, política e estética. Com isso, dizemos nos interessar pelas análises do trabalho capazes de afirmar potências ao invés de verdades sobre si mesmo enquanto trabalhador e sobre o seu trabalho, a abertura de processos de recriação (ou reinvenção) de si e dos modos de trabalhar, bem como a dimensão política se refere à produção do comum, esse um plano coletivo capaz de combater as estratégias individualizantes do capitalismo contemporâneo.

Conforme já explicitado, na investigação que aqui realizamos tomamos o trabalho enquanto plano problemático, isto é, entendemos que, tanto para nós enquanto pesquisadores, quanto para todo e qualquer trabalhador, este é um campo no qual se abrem indagações, no qual se colocam problemas que ativam sentidos singulares, sendo o mesmo lugar de tensões entre atividades vitais e criadoras e processos de dominação e assujeitamento. Nessa perspectiva, faz-se importante esclarecer que a subjetividade, neste estudo, é tomada no escopo da Psicologia Social, ou seja, entendida como modos de pensar, sentir e agir produzidos nas tramas das práticas sociais e dos discursos produzidos em meio a dimensões institucionais. Abordaremos, mais adiante, o modo como a subjetividade é entendida em meio ao trabalho como atividade, tanto em Clínica da Atividade, quanto na Ergologia. Tal percurso será importante para que possamos caminhar na direção da afirmação de certo modo de operar a clínica do trabalho que, pretendemos, seja crítico-clínica, a qual se faz, justamente, interferindo no plano da subjetividade.

## 2 INCURSÃO PELOS CONCEITOS DE ATIVIDADE E EXPERIÊNCIA NA CLÍNICA DA ATIVIDADE E NA ERGOLOGIA

Por enxergarmos ganhos de potência crítica para as clínicas do trabalho na exploração dos limiares entre os conceitos de atividade e experiência, nos dedicamos, neste capítulo, a imergir pelo conceito de atividade e rastrear o conceito de experiência nas abordagens da Clínica da Atividade e da Ergologia.

Tais abordagens se localizam no campo das chamadas Clínicas do Trabalho, campo assim denominado para referir-se a um conjunto de abordagens que se ocupa das conexões trabalho-subjetividade (Bendassoli & Sobol, 2010) e, ainda, conforme Lhuillier (2006), campo que pensa em “clínicas” enquanto modalidades de intervenção que visam à relação trabalho, saúde, sofrimento e adoecimento mediante o enfoque de situações laborais. Parece-nos, assim, que a definição do campo das clínicas do trabalho expande o então definido campo das Psicopatologias do Trabalho, uma vez que seu interesse extrapola a preocupação com a definição de quadros psicopatológicos configurados em sua relação com o trabalho.

Conforme já referimos, as abordagens clínicas do trabalho que nos inspiram a esta investigação e com as quais dialogamos aqui - Clínica da Atividade e Ergologia -, promovem um olhar para o trabalho enquanto *atividade*. Segundo Lhuillier (2013), o trabalho visto com atividade diz respeito sempre ao encontro singular de um sujeito e de uma situação concreta, na qual se confrontam, simultaneamente, a relação consigo mesmo, a relação com o outro e uma relação com o real. Tal olhar diz respeito à interrogação do campo do trabalho a partir da consideração da processualidade dos modos de trabalhar e do entendimento do trabalho associado à prova do real (Lhuillier, 2013).

Conforme teremos oportunidade de aprofundar mais especificamente no momento em que analisarmos as formulações de cada uma das abordagens em questão, falamos em encontro com o real na medida em que entendemos que todo o engajamento no trabalho implica se deparar com imprevistos, ou seja, com situações para as quais não se está preparado para lidar, para as quais não dispomos de respostas previamente construídas. É nesse sentido que o trabalho como atividade é

identificado à prova do real. Trata-se de uma prova para o sujeito, a qual pode ser uma prova dolorosa, mas, também, uma possibilidade de ultrapassamento, de criação, para além de reproduções/repetições. A atividade é a colocação à prova das representações socialmente construídas, propondo uma definição de tarefas a realizar, visando a orientá-las e a normatizá-las. Não se trata, assim, “de uma adaptação ao estado de coisas existentes, mas da construção da capacidade de colocar em questão esta ordem” (Lhuillier, 2013, p. 483). O trabalho nas abordagens da Clínica da Atividade e da Ergologia, então, refere-se a um lugar de criação por excelência. Criação essa que se diferencia da criatividade cada vez mais exigida dos trabalhadores como forma de manter a produção imaterial necessária à perpetuação do capital. Criação como força do devir, momento de gênese de novos modos de ser e trabalhar, em um processo que se dá convocado por, e ao mesmo tempo em que, a produção de diferença no mundo, em forma de produtos materiais e imateriais. O trabalho, dessa perspectiva, pode ser visto sempre como trabalho sobre o mundo e, também, sobre si mesmo.

Veremos, ainda, que tal potência de ultrapassamento de respostas prontas às quais o trabalho enquanto atividade possibilita não é conquistada pelo sujeito isoladamente. Em ambas as abordagens clínicas do trabalho com as quais dialogaremos aqui - e, ainda, na inflexão com a perspectiva do trabalho como experiência, especialmente no diálogo que travaremos mais adiante com Walter Benjamin – a dimensão coletiva do trabalho encontra-se como um elemento central. O trabalho como atividade (e, conforme veremos, como experiência) passa, necessariamente, pela ativação de um plano coletivo. Coletivo esse que ultrapassa a distinção entre individual e social, tratando-se não de agrupamentos de trabalhadores ou equipes de trabalho, mas da operação em um plano comum, no qual se colocam problemas os quais não dizem mais respeito a indivíduos atuando em conjunto, e sim de questões que tocam aos coletivos. Assim, conforme afirma Lhuillier (2013), o trabalho (como atividade) é fundamentalmente relação ao outro, compreendendo sempre uma referência ao outro como destinatário, como coautor, como prescritor. Assim, a ação criadora que pode se ligar ao desvio das forças assujeitadoras, através do trabalho, é possível apenas no agir conjunto. Trabalhar, para a Ergologia e para a Clínica da Atividade é criar coletivamente meios para agir não se tratando, assim, da capacidade de fazer coisas propriamente, mas de ampliar

a capacidade de formular problemas, o que consiste em um caminho para gerar novos modos de trabalhar e, por eles, entendemos, podendo tangenciar a crítica no sentido que já anunciamos nesta dissertação.

É importante aqui destacar ainda que, segundo Athayde e Brito (2011), a Ergologia não se apresenta sob a denominação de uma clínica, sendo frequentemente encontradas referências a essa abordagem como uma *démarche*, ou seja, um empenho em um sentido, um percurso de estudos. Contudo, nesta dissertação referimos tal abordagem como compondo o campo das clínicas do trabalho, entendendo que a perspectiva clínica do trabalho ultrapassa o foco na preocupação com as psicopatologias relacionadas ao mesmo, reunindo abordagens as quais se propõem a analisar e a intervir no campo do trabalho buscando transformá-lo. Nesse sentido, o próprio autor de referência da Ergologia posiciona essa abordagem no campo clínico, uma vez que afirma que “a Ergologia conforma o projeto de melhor conhecer e, sobretudo, intervir sobre as situações de trabalho, para transformá-las” (Schwartz, 2007), ainda que possamos afirmar que o procedimento ergológico subverte a máxima conhecer para transformar: antes disso, pela Ergologia, o que se faz é transformar para conhecer.

Dessa maneira, abordamos, neste capítulo, as abordagens da Clínica da Atividade e da Ergologia, expondo suas filiações e propostas centrais. A seguir, apresentamos os elementos que permitem conceituar a atividade em cada uma das abordagens, passando, a seguir, a rastrear o aparecimento do conceito de experiência em ambas as abordagens. Ao final deste capítulo, ainda, considerando o entendimento da potência de produção de uma clínica-crítica do trabalho que tome o trabalho enquanto atividade e experiência, apresentamos algumas formulações a respeito dos limiares entre os conceitos de atividade e experiência na Clínica da Atividade e na Ergologia, considerando o rastreo conceitual que empreendemos até então.

## **2.1 Clínica da Atividade: considerações a respeito do trabalho como atividade**

Vinculada aos trabalhos de Yves Clot (2010) e demais pesquisadores na área, a Clínica da Atividade tem como mote de sua clínica o entendimento do trabalho como atividade.

Tal conceito para ele, parte da distinção entre Trabalho Prescrito e Trabalho Real, tal como formulada pelos ergonomistas (2011). Tal distinção decorre da observação de que quando a realização do trabalho é examinada de perto, constata-se que o trabalho previsto nas determinações realizadas previamente à sua execução nunca corresponde exatamente ao que é efetivamente realizado. Dessa forma, o primeiro termo (Trabalho Prescrito) diz respeito a todas as pré-determinações do trabalho, à forma pré-fixada com que o trabalho deve ser realizado, incluindo todas as prescrições, normas e resultados esperados. Já o segundo termo (Trabalho Real) refere-se ao trabalho que é de fato concretizado: a maneira como na prática se encontra a realização do trabalho. Esse trabalho como feito de fato nunca corresponde a todas as previsões prescritas de antemão. Isso ocorre, pois as situações concretas da vida real - dizendo respeito ao meio no qual o trabalho se situa - nunca podem ser completamente antecipáveis, apresentando uma variabilidade impossível de se prever. Isso se dá em todos os âmbitos das situações de trabalho (e de vida). Os trabalhos de Canguilhem (2002) são a grande inspiração para a realização de tal entendimento, uma vez que esse autor esclarece que “o meio é sempre infiel”. Ou seja, as situações na qual a vida real acontece nunca podem ser determinadas de antemão, sendo a variabilidade um princípio insuperável da vida. O trabalho real, assim, diferencia-se sempre do prescrito.

Na perspectiva de Yves Clot (2006), faz-se necessário, ainda, ser pensado o que ocorre entre o prescrito e o realizado, ou seja, o que o trabalhador faz para lidar com a impossibilidade de realizar o trabalho como demandado de antemão, fazendo com que o efetivo de maneira diversa do previsto. É introduzida, assim, uma terceira dimensão chamada de *real do trabalho* ou, mais precisamente, *real da atividade*, por tratar-se exatamente do ínterim no qual a atividade se realiza. O trabalho do ponto da atividade engloba todo tipo de esforço realizado pelos trabalhadores de maneira a dar conta dessas infinitas variabilidades encontradas nas situações nas quais tem

que trabalhar. A atividade é vista, dessa maneira, como o processo necessário para que as tarefas sejam realizadas (sempre de forma diferente da prevista). Clot (2006) amplia assim o conceito de atividade, utilizando-o para se referir a algo que vai muito além do processamento e execução de tarefas, “considerando que a atividade real é sempre maior que a realizada” (Silva, Barros & Louzada, 2011).

Trabalhar não se trata, então, de apenas realizar tarefas pré-definidas. Muitas vezes, para que se consiga que algo se efetive, é necessário fazer ou deixar de fazer uma série de outras coisas. A atividade, dessa maneira, engloba todos os caminhos que os trabalhadores percorrem para que as tarefas possam vir a se efetivar. Esse processo comporta infinitas variações sempre singulares tanto ao sujeito quanto à situação específica. Diferente do trabalho prescrito, não há previsões de como a atividade se dará, tendo em vista que o real da atividade diz respeito sempre a um plano de indeterminação prévia, uma resposta singular que os trabalhadores devem sempre criar em ato de maneira a dar conta das infinitas variabilidades do meio que é sempre infiel. A atividade é, assim, por excelência, um processo em devir, o qual engloba todas as possibilidades e impossibilidades com as quais o sujeito se depara para conseguir realizar algum trabalho.

(...) o real da atividade é também tudo o que não se faz, aquilo que não se pode fazer, aquilo que se busca fazer sem conseguir – os fracassos –, aquilo que se teria querido ou podido fazer, aquilo que se pensa ou que se sonha poder fazer alhures. É preciso acrescentar a isso – o que é um paradoxo frequente – aquilo que se faz para não fazer aquilo que se tem que fazer ou ainda aquilo que se faz sem querer fazer. Sem contar aquilo que se tem de refazer (Clot, 2006, p. 116).

As maneiras como os trabalhadores realizam suas tarefas estão diretamente ligadas à história dos mesmos, não podendo a execução de nenhuma delas ser considerada desvinculada da produção dos próprios trabalhadores. Realizar o trabalho implica um amplo envolvimento do sujeito, dizendo respeito a sua história singular, seus objetivos de vida, seus dilemas. Conforme já tivemos oportunidade de pontuar anteriormente, o desenvolvimento subjetivo dos trabalhadores através da atividade de trabalho nunca ocorre em uma dimensão individualizada. É nessa perspectiva que Clot (2010), descreve a composição da história singular dos trabalhadores com a história do ofício profissional do qual fazem parte.

Conforme explicam Amador e Fonseca (2014), a partir da leitura de Clot, o *métier* (ofício) consiste na reorganização do trabalho oficial, utilizando-se as prescrições retrabalhadas a partir das invenções pessoais para estocá-las em uma memória coletiva. O ofício apresenta, então, uma dimensão de desenvolvimento genérica (referente ao coletivo) e outra de apropriação (e recriação) pessoal, desenvolvendo, ao mesmo tempo, a ação coletiva e a que diz respeito a cada sujeito. Esse trabalho complexo que se processa no desenvolvimento do ofício, pode ser mais bem compreendido pelo entendimento de Clot (2010) de que o mesmo possui quatro diferentes instâncias, as quais se articulam. A primeira delas é chamada de *dimensão pessoal*, dizendo respeito à atividade própria do sujeito, relacionando-se ao modo de cultivo do ofício nesse ente específico. A segunda dimensão trata-se do *impessoal*, tratando-se das prescrições oficiais do ofício, as quais colocam os diferentes trabalhadores a operar na mesma tarefa. Temos, ainda, a dimensão *interpessoal*, referindo-se ao endereçamento a quem o trabalho é dirigido. E, por fim, a dimensão *transpessoal*, a qual se relaciona ao gênero social, do tal trataremos mais adiante, englobando a memória coletiva do ofício e todos os subentendidos compartilhados pelo coletivo para que a atividade possa se realizar.

É por ser composto dessas diferentes instâncias que o ofício é considerado tão vivo, de maneira a se refazer constantemente em diversos sentidos, possibilitando a visão do trabalho como potência de transformação do objeto em meio para uma recriação de si mesmo, dos coletivos e do trabalho, através da realização da atividade.

Para dar conta dos desafios que o trabalho coloca, os sujeitos são convocados a responder na totalidade do que os compõe, sendo mobilizados o corpo biológico, a inteligência, os afetos e as relações sociais, ativando as dimensões singulares e coletivas do *métier*. O trabalho visto como atividade, então, é entendido como um plano potencial de ação, onde forças de criação são ativadas para que novos modos de fazer (singulares no sentido de que se expressam no ato de cada trabalhador, mas apoiados em coletivos) possam emergir. Nessa criação de modos sempre novos para realizar o trabalho característica da atividade, não apenas o trabalho é renovado, mas os sujeitos que o operam, coletivamente considerados, são também transformados. Na medida em que os trabalhadores se vêm confrontados a situações sobre as quais não encontram uma forma pré-

estabelecida de agir, eles são obrigados a também reinventarem a si mesmos no enfrentamento da mesma. Esse processo se dá considerando que as definições prévias da história dos modos de ser desses sujeitos nunca dão conta de todos os imprevistos com os quais têm de lidar, vendo-se os mesmos impelidos a avançarem mais um passo em suas histórias, tornam-se, neste processo, diferentes do que eram anteriormente. Esse é um dos motivos pelos quais Clot (2006) afirma que o trabalho carrega uma função psicológica específica: o trabalho como atividade transforma o mundo e a subjetividade dos trabalhadores. A função psicológica do trabalho consiste, assim, em possibilitar o desenvolvimento subjetivo do sujeito, um desenvolvimento que se dá em intimidade com a transformação concreta do mundo pelos atos *do* e *no* trabalho que emergem de sua atividade. Contudo, parece-nos que a definição de subjetividade em Clínica da Atividade não aparece como um conceito suficientemente enfrentado, nos deixando pistas de que é pela via da não dicotomia individual/coletivo que podemos compreendê-la. Isso é o que encontramos na citação que apresentamos a seguir.

A função psicológica do trabalho, na perspectiva da Clínica da Atividade, teria um papel crucial na constituição do homem enquanto sujeito relacional e criador, sendo afirmado que “o trabalho é uma base que mantém o sujeito no homem, visto que é a atividade mais transpessoal possível” (Clot, 2006, p. 8). Conforme já referimos ao tratarmos das dimensões do *métier*, a dimensão transpessoal remete à maneira singular com que os trabalhadores utilizam-se dos aspectos coletivos compartilhados em um ofício. Manter o sujeito no homem, nesse sentido, diz respeito à necessária ligação do mesmo com o plano coletivo, entendendo, assim, que apenas pode-se ser sujeito habitando-se o coletivo. O trabalho é reconhecido, assim, como a atividade mais humana que pode existir, sendo responsável pela construção do valor que cada sujeito atribui a si mesmo, constituindo uma atividade simbólica relacionada à própria existência do homem, pois mantém o mesmo ligado ao coletivo.

É nesse sentido que Clot (2006) afirma que o homem é cada vez mais trabalho, entendendo que a espécie humana cada vez mais se define por suas construções de mundo através do trabalho, construções essas que nunca se tornam irrevogáveis, devendo o homem sempre refazer essa tarefa de produção do mundo, através do seu trabalho. Essa ideia nos é cara para a discussão da potência de

pensar a experiência ligada ao trabalho como atividade, a qual seguirá em nossas formulações ao longo desta dissertação.

O trabalho, nessa perspectiva é visto como diretamente ligado à criação de vida, no sentido da constante invenção de novos modos de viver, na direção indicada por Canguilhem (2012) – grande fonte de inspiração para a Clínica da Atividade. O papel do trabalho como possibilidade de recriação dos modos de viver, na visão da Clínica da Atividade tem uma estreita relação com a própria produção de saúde (Clot, 2010). Tal entendimento é afirmado com base nos trabalhos de Canguilhem, segundo o qual, ter saúde não significa estar livre de doenças, ou estar em uma condição estável de sobrevivência, mas se diz respeito a uma constante possibilidade de renormatizar<sup>6</sup>. O viver saudavelmente relaciona-se à criação de novas normas de vida, uma recriação constante das formas de viver. “O doente é doente por só admitir uma norma. O doente não é anormal por ausência de norma, e sim por uma incapacidade de ser normativo” (Canguilhem, 2002, p. 148). Ser saudável, diz respeito, então, a correr certos riscos, a ser posto à prova nos limites que configuram o modo de ser e, nessa experiência, ter a possibilidade de se reinventar. Nesse sentido, Clot (2010) faz questão de diferenciar uma “normalidade defensiva” (p. 113) da concepção de saúde que sustenta pela Clínica da Atividade.

Para fazer tal distinção, Clot (2010) remete-se as estratégias coletivas de defesa, conforme conceituadas por Dejours (1995), as quais teriam o efeito de manter os coletivos de trabalho apresentando “a normalidade preservada” (Clot, 2010, p. 110), ou seja, certo estado de equilíbrio. Porém, tal funcionamento, não permite o acesso à saúde, da forma como concebida na Clínica da Atividade (na esteira das formulações de Canguilhem). Clot (2010) ressalta, assim, a distinção entre saúde e defesas, afirmando, inclusive, que a saúde pode vir a ser arruinada através do uso de estratégias defensivas, na medida em que as mesmas operam uma adaptação do sujeito a normas já dadas, impossibilitando a criação de novas

---

<sup>6</sup> É importante indicar uma consideração a respeito do uso das expressões “normatizar” e “normalizar”. Algumas vezes, nas traduções do francês para o português, encontra-se um uso indiscriminado entre esses dois termos, sendo, por vezes, utilizados como sinônimos. Preocupamos-nos aqui, então, em precisar a diferença de significado entre os mesmos. Utilizamos a expressão normatizar para nos referirmos ao trabalho de produção e atribuição de normas. Já o termo normalizar, encontra-se ligado ao sentido de tornar normal, o qual não é abordado nesta dissertação.

normas, as quais remetem à promoção de saúde. Cabe aqui sinalizar, mais uma vez, a relação entre o trabalho como atividade e a experiência que se faz em relação às normas colocadas. Enquanto o engajamento em estratégias de defesa proporciona uma experiência de manutenção equilibrada de si conformado às normas existentes, o trabalho como atividade abre a possibilidade de se fazer uma experiência de criação de novas normas.

Assim, para a Clínica da Atividade, a adoção de estratégias de defesa aos riscos que poderiam mobilizar uma mudança nos modos de viver do sujeito, é visto como uma oposição à saúde. Esse posicionamento diria respeito a viver de acordo com normas fixas, acabando por operar uma restrição de vida e não uma expansão da mesma.

O que define a saúde é, de determinado ponto de vista, a possibilidade de viver sem defesas, ao superá-las no momento em que elas se tornam normas de vida restritivas. Viver, além de vegetar e conservar-se, é enfrentar riscos e vencê-los. Ser normal, não é ser adaptado, mas ser mais que normal, criativo – ou, ainda, a réplica criativa – faz crescer o sujeito que a defesa apenas protege. Eis o motivo pelo qual, na saúde, há mais que um ideal ou uma ficção (...); há um poder de indeterminação, uma atividade de resistência que a doença põe à prova e contraria. (Clot, 2010, p. 111).

Nesta visão, então, um sujeito saudável é normativo no sentido de que sempre que se depara com uma cristalização, um engessamento na forma de agir (nesse caso, de trabalhar), ao invés de ficar confinado ali e apenas seguir aqueles parâmetros, é compelido a inventar novas formas de agir, sendo capaz de criar novas normas para viver (e trabalhar). Na obra “O Conhecimento da Vida” Canguilhem (2012) afirma que o viver, de certa forma, é criar normas e que o problema está em não poder ser o sujeito das normas.

Esse processo, que pode ser entendido por nós como movimento de desvio ao já constituído, pela criação de novas normas para viver e trabalhar, é ativado ao se realizar a atividade, ligando-se, então, a uma potência da ação como transformadora do mundo e de si mesmo. Como salientado por Silva et al. (2011, p. 191), “o objeto da clínica da atividade não é a atividade em si, mas o desenvolvimento das atividades do sujeito e seus impedimentos”. Dessa forma, interessa a essa perspectiva enquanto clínica investigar meios pelos quais a atividade dos sujeitos pode ter seu desenvolvimento ampliado, proporcionando,

assim, o aumento das possibilidades de ação transformadora. Chegamos aqui, então, a outro conceito de grande destaque na Clínica da Atividade: o *poder de agir* (Clot, 2010).

O conceito de poder de agir é inspirado na noção de *conatus* de Spinoza (2013), articulando-se fortemente com a questão dos afetos, conforme as formulações deste autor. Como nos explicam Amador e Fonseca (2014), tal concepção designa a tendência que cada coisa tem de preservar-se no seu ser, indo ao seu limite, dizendo respeito à potência de por à prova a existência em seus próprios limites. O poder de agir, dessa maneira, diz respeito não a um simples poder de fazer coisas, mas a uma potência de afetar e ser afetado, a qual expande as possibilidades do ser transformar ao mundo e a si mesmo.

Segundo Silva et al. (2011), na Clínica da Atividade, entende-se que a subjetividade diz respeito ao poder de se afetado, não estando o poder de agir separado desse poder de afecção. Nessa perspectiva, em todo o tempo, o homem encontra-se cheio de possibilidades não realizadas, as quais constituem um campo de forças no qual o sujeito pode agir mais ou menos livremente. É importante, assim, destacar que esse poder de ação não se refere exclusivamente a fazer coisas, ou a realizar tarefas. Em lugar disto, um poder de criar alternativas, ou seja, de ter o poder de criação de um fazer de maneira diferente, acionando meios para viver, para fazer e para tornar-se outra coisa. Essas alternativas criadoras valem tanto em relação ao agir no mundo exterior quando a ser quem se é, ligando-se, assim, à capacidade de ser sujeito das próprias normas, como vimos acima. Conforme explica Pereira (2008), tratando do conceito de *conatus* em Spinoza, a potência do mesmo não se encontra apenas em sua capacidade para vencer os obstáculos exteriores, mas essa capacidade é apenas uma decorrência de sua capacidade para desenvolver seu próprio interior, aumentando a intensidade das partes fortes e minimizando a das partes fracas. Vinculam-se, assim, a produtividade do ato (relativa à produção de bens materiais e imateriais) à realização de si. O poder de agir, desta forma, refere-se também à produção de saúde.

Ainda a partir da inspiração de Spinoza, na Clínica da Atividade entende-se que é possível aos trabalhadores ter seu poder de agir expandido ou amputado, de acordo com a qualidade dos afetos com os quais opera. O *conatus* está ligado a um

esforço para afirmação da existência, cumprindo os afetos uma função de diminuir ou aumentar a capacidade de agir do próprio corpo (Amador & Fonseca, 2014).

Viver no trabalho é, portanto, poder aí desenvolver sua atividade, seus objetivos, instrumentos e destinatários, *afetando* a organização do trabalho por sua iniciativa. A atividade dos sujeitos se encontra, pelo contrário, não *afetada* quando as coisas, na esfera profissional, começam a estabelecer entre si relações que ocorrem independentemente dessa iniciativa possível. Paradoxalmente, a pessoa age, então, sem se sentir ativa. No entanto, essa desafeição deprecia o sujeito, torna-o menos real, não sem efeito quanto à própria eficácia de sua ação, para além dos efeitos sobre a saúde. (...) nesse caso as emoções experimentadas não desenvolvem a energia subjetiva individual e coletiva. (...) O desenvolvimento abortado da atividade se perde em emoções que degeneram em 'paixões tristes', novos obstáculos ao desenvolvimento, em defesas psíquicas – até mesmo, coletivas –, cuja manutenção pode se tornar uma verdadeira tarefa fictícia (Clot, 2010, p.8-9).

A atividade, dessa maneira, teria a função de expandir o poder de agir dos trabalhadores; e o sofrimento no trabalho é visto como diretamente ligado a uma perda do poder de agir, em função do impedimento da atividade. Nesse caso, a restrição da potência do “ser-capaz-de-fazer” (Clot, 2010, p. 116) é experimentada como um ataque à integridade do sujeito, impedindo sua saúde.

Há, ainda, uma dimensão fundamental para compreender a atividade e o poder de agir na abordagem da qual estamos tratando. A expansão do poder de agir – e, conseqüentemente, a produção de saúde no e pelo trabalho – não é algo que se alcança sozinho, tratando-se de uma questão que supera o plano do indivíduo, sendo possível de se concretizar apenas quando passa pela relação entre os trabalhadores, ou seja, no plano do coletivo. Conforme afirma Clot (2010, p. 111), “longe de ser um dado natural, a saúde é um poder de ação sobre si mesmo e sobre o mundo, adquirido junto dos outros”, não podendo, dessa maneira, ser pensada sem se considerar o coletivo. A própria concepção de trabalho, segundo a Clínica da Atividade, é intrinsecamente da ordem de uma prática coletiva, sendo afirmado por Clot (2010) que se deve considerar que o trabalho nunca é realizado completamente sozinho.

Entre as dimensões do trabalho prescrito e do trabalho real (espaço no qual a atividade entre em cena), há um repertório de entendimentos tácitos compartilhados pelos coletivos de trabalho que dizem respeito às construções da forma de trabalhar

daquele grupo, que não estão prescritas em nenhum lugar e que também não são da ordem da pura execução observável do trabalho. Tais construções consistem em reorganizações do trabalho pelos coletivos profissionais, de certas obrigações e modos de fazer o trabalho que são compartilhadas de maneira a tornar possível trabalhar, “apesar de todos os obstáculos e, às vezes, apesar da organização prescrita do trabalho” (Clot, 2010, p. 119). É importante destacar aqui que, quando o autor fala de coletivos profissionais, está se referindo a mais do que a simples consideração de um número de trabalhadores em uma equipe. O coletivo, nesse sentido, diz respeito a certo funcionamento coletivo, no qual há compartilhamento de entendimentos, de maneiras de realizar o trabalho, de aprendizagens conjuntas, as quais são fundamentais para o desenvolvimento do trabalho enquanto atividade e, conforme veremos, a inflexão com o conceito de experiência. Segundo Clot (2010), sem essa regulação por formas comuns de organizar o trabalho, ocorre um desregramento da ação individual, implicando a diminuição do poder de agir dos trabalhadores, resultando uma perda de eficácia do trabalho e da própria organização.

Essa instância de regulação coletiva é chamada de *gênero social do ofício* ou *gênero profissional* (Clot, 2010). O ofício (ou *métier*) é utilizado na Clínica da Atividade para referir-se ao meio profissional específico no qual um trabalho acontece (de maneira a considerar a organização coletiva de tal meio), podendo-se dizer, por exemplo, ofício de professor de determinado departamento da universidade, ofício do advogado em um escritório específico, etc. Considera-se que o meio em que todo trabalho acontece é sempre singular, devendo, dessa maneira, se pensar, além do ofício como profissão, como uma organização particular de um coletivo específico. Quando tratamos do gênero, então, podemos falar, por exemplo, dos professores de um departamento específico de uma universidade, ou, dos advogados de um determinado escritório. Não se excluem das configurações destes gêneros contribuições mais gerais advindas do universo mais abrangente deste ofício. Porém, há sempre especificidades dos coletivos de trabalhadores que operam em um mesmo contexto particular.

O gênero trata de certo tipo de estoque de recursos possíveis a um coletivo específico, estoque esse que diz respeito à história singular que determinado ofício foi desenvolvendo. No gênero se definem as maneiras de trabalhar consideradas

aceitáveis dentro de cada contexto, instrumentalizando e balizando os trabalhadores de um coletivo a como produzirem suas atividades, englobando, ainda, as maneiras como os membros do coletivo devem comporta-se nas relações sociais uns com os outros. Um gênero, dessa maneira, está sempre vinculado a situações vividas em um mundo social. Essa dimensão de acervo acumulado e disponível aos coletivos é o que torna possível a atividade acontecer, pois, tendo em vista que nunca é possível realizar o trabalho como prescrito na organização oficial do mesmo, seria uma tarefa impossível criar sempre na ação todas as atividades necessárias para dar conta do mesmo. O gênero, assim, fornece recursos à atividade singular de cada trabalhador. Cada trabalhador utiliza-se desses recursos, pois os mesmos encontram-se no plano comum, em entendimentos compartilhados através da prática comum que se dá nos coletivos. Ele não é expresso em regras formais, sendo que é só através da participação em uma maneira coletiva de realizar o trabalho que se acessa esse acervo. O gênero pode dizer respeito, assim, a sutilezas, “malandragens”, medos, expectativas e avaliações compartilhadas. Ele é, de certo modo, a parte subentendida da atividade conhecida pelos trabalhadores de determinada meio, sem a qual a mesma não se tornaria possível. É considerado, assim, um intermediário social para a organização da atividade pessoal (Clot, 2010). A atividade de cada trabalhador, então, se dá no ínterim entre o que está prescrito, as possibilidades disponibilizadas pelo gênero profissional e as atividades dos colegas. O gênero, dessa maneira, torna possível a atividade de cada trabalhador, porém, não a determina por completo, sendo a mesma ainda sempre uma produção singular.

O gênero pode ser definido como um interposto social situado entre os sujeitos e entre esses e o objeto de trabalho, exercendo uma função de vincular entre si os que participam de uma mesma situação, mesmo que em posições singulares. Permite, dessa maneira, singularizações em favor do desenvolvimento de um objeto comum (Silva et al., 2011). Nele estão inscritos os componentes genéricos do trabalho, pertencendo a todos os membros de um coletivo ao mesmo tempo e não a um somatório de referenciais individuais.

No escopo da Clínica da Atividade, o compartilhamento do gênero é apontado como uma função psicológica insubstituível, na medida em que exerce papel na atividade de cada sujeito. Como indica Clot (2010), a atividade é um mistério, uma

“caixa-preta” (p. 34) não qual é impossível separar os imprevisíveis da atividade de seus previsíveis genéricos (o acervo contido no gênero). O gênero profissional é, assim, o instrumento coletivo da atividade, permitindo colocar os recursos da história acumulada a serviço da ação presente de uns e de os outros. Vemos com isso, mais uma vez, a importância que a dimensão coletiva se apresenta nessa abordagem clínica do trabalho, entendendo que esse acoplamento da atividade em curso e de seus instrumentos genéricos (do gênero, ou seja, do plano coletivo) explica o desenvolvimento do poder de agir. O poder de agir da atividade sobre o contexto de trabalho é, portanto, intrinsecamente social quanto a seus recursos de inovação. “Ele assume quando pode desenvolver-se uma responsabilidade coletiva e técnica de ação que garantem uma capacidade real de escolha para os sujeitos e os coletivos” (Clot, 2010, p. 35).

O desenvolvimento do poder de agir através da atividade de trabalho depende, então, de um favorecimento da dimensão do gênero profissional. Apesar de sua função essencial para o desenvolvimento do trabalho enquanto atividade, implicando na expansão do poder de agir e, conseqüentemente, na saúde dos trabalhadores, Clot (2010) analisa que a existência desses gêneros profissionais, ou seja, do favorecimento dos coletivos, tem sido bastante desestimulada nas organizações contemporâneas, através de formas de gestão que privilegiam a individualização, seguindo a tendência de subjetivação capitalista atual. Esse pode ser um dos grandes motivos para a emergência da doença no campo do trabalho, uma vez que Clot (2010) afirma que a atividade individual encontra seus recursos em uma história coletiva, cuja perda ou enfraquecimento pode estar na origem da maior parte das provações sofridas no mundo do trabalho.

A potência do gênero profissional também não se limita a considerar apenas a contribuição da dimensão coletiva. Ao invés de ser uma norma irrevogável, o gênero tem sua estabilidade sempre transitória, uma vez que nenhum recurso estocado é suficiente para dar conta de todas as variações que se apresentam no trabalho, devendo, por isso, ser permanentemente renovado. Coloca-se aí o conceito de *Estilo*, como instrumento da ordem de singularidades capaz de transformar os gêneros proporcionando que se mantenham em “estado de funcionamento”, isto é, de transformá-los e desenvolvê-los (Clot, 2010).

O estilo trata, então, das contribuições singulares dos diferentes atores do coletivo para as metamorfoses dos gêneros no curso de ação dos mesmos. A atividade de cada trabalhador não pode se restringir apenas ao prescrito, nem às contribuições genéricas do coletivo, operando, assim, sempre uma contribuição singularmente nova ao patrimônio de possibilidades contidas no gênero. O gênero como acúmulo não permaneceria vivo se não se renovasse, pois se desatualizaria em cada nova situação imprevisível que o trabalho convoca. Ele é lastro de onde os trabalhadores valem-se das produções prévias, porém, deve seguir se renovando pelas constantes inovações que cada sujeito produz em suas atividades. Os gêneros, assim, só podem se manter vivos com a operação dessas constantes atualizações estilísticas; e a possibilidade de os coletivos se manterem em atividade passa por essa estilização dos gêneros.

Este trabalho do estilo é que produz uma estilização dos gêneros, suscetível de 'mantê-los em estado de funcionamento'(...). Os estilos não cessam de metamorfosear os gêneros profissionais que eles adotam como objeto de trabalho logo que estes ficam 'fatigados' como meio de ação. Há, portanto, uma interioridade recíproca entre estilos e gêneros profissionais que impede de transformar o estilo em um simples atributo psicológico do sujeito. O estilo participa do gênero ao qual ele fornece o seu modo de ser (Clot, 2010, p. 126).

Clot (2010) destaca que há no estilo, ainda, um processo que se dá em duas direções. Além de transformar o gênero, renovando o mesmo para que siga potente em sua função, ele opera, ainda, na transformação das “mesmices” do sujeito através do qual opera. Essa afirmação baseia-se no entendimento de que, assim como no coletivo, há no interior do sujeito uma espécie de acúmulo de modos próprios de operar, o que o autor define como um tipo de “gênero interior que constrange, facilita e, eventualmente, distorce sua ação” (Clot, 2010, p. 128). Dessa forma, ao se defrontar com uma situação imprevista a lidar, o sujeito usa tanto do patrimônio do gênero coletivo, quando de seus acúmulos singulares, ao mesmo tempo em que se vê impelido a inventar um novo modo de agir, não previsto em nenhuma dessas dimensões. Nesse sentido, Clot (2010) explica que a atividade se dá em meio a duas memórias: uma coletiva e outra singular. É nesse sentido que afirma o duplo trabalho do estilo: liberando o profissional tanto da mesmice do gênero profissional (não negando esse, mas o desenvolvendo, forçando-o a se renovar), quanto emancipando o sujeito de seus próprios invariantes subjetivos.

Esse processo elaborado de estilização, assim, modifica a história do ofício em seu sentido genérico (ou coletivo) e no sentido da história singular que o ofício possui para cada trabalhador. Reconhece-se nisso o que Clot (2010, p. 129) denomina “o ponto de colisão entre as duas histórias do ofício: a própria e a de todos”. A atividade permite assim, ainda, um jogo permanente em dois sentidos: estilização dos gêneros e variação de si.

O papel da estilização na atividade é essencial, uma vez que no interior da mesma, permite mantê-la em constante funcionamento. Ele permite um duplo enriquecimento: enriquecimento dos contratos sociais consigo mesmo e, ao mesmo tempo, das relações pessoais estabelecidas com os outros. Sendo assim, Clot (2010) considera que o emperramento da dinâmica entre gêneros e estilos pode estar na gênese das situações patogênicas do trabalho, pois se trata de uma suspensão do desenvolvimento dos próprios sujeitos, por amputação do poder de agir.

Vemos, então, que a expansão do poder de agir, a qual se relaciona à promoção de saúde através do trabalho enquanto atividade encontra-se intimamente ligada a um funcionamento coletivo, o qual, porém, só se sustenta com as constantes contribuições singulares de cada trabalhador, através dos processos de estilização, os quais se dão por singularização, em meio a um trabalho coletivo. Conforme, ainda, afirma Clot (2010), todas as instâncias do *métier* (pessoal, impessoal, interpessoal e transpessoal) devem ser mobilizadas para que o poder de agir seja expandido na atividade, reforçando a perspectiva de que é na interrelação entre o atravessamento de formulações genéricas e singulares que o trabalho como atividade demonstra sua potência de produção de saúde, através da criação de alternativas de meios para viver.

A fundamental importância do coletivo na Clínica da Atividade é precisada por Clot (2010), ainda, ao fazer questão de distinguir Trabalho Coletivo e Coletivo de Trabalho. O autor explica que o Coletivo de Trabalho é o que mantém a história do Trabalho Coletivo, tratando-se de sua memória e servindo de arcabouço para que o trabalho coletivo possa seguir se desenvolvendo, o preparando para a ação. Por outro lado, ele também só existe em decorrência da realização do trabalho coletivo, o qual é responsável por manter a atividade conjunta em torno de um objeto

trabalhado que é comum. Pensar em trabalho coletivo, então, diz respeito a realizar atividade no seio de um objetivo não individualizado, apesar de singular (na perspectiva do que discutimos quando tratamos da dinâmica entre gêneros e estilos), ou seja, no bojo de um trabalho que se vale das formulações genéricas para que se realize. O coletivo de trabalho, assim, se nutre do trabalho coletivo, ao mesmo tempo em que serve de suporte para que o coletivo possa existir como tal. O coletivo de trabalho só existe nas atualizações históricas mutáveis do trabalho coletivo.

O coletivo de trabalho é o instrumento para o trabalho coletivo; ele é seu arcabouço, sua morfologia. Através de esquemas genéricos ele conserva o que faz jurisprudência para o trabalho coletivo, fixando os precedentes que servem de referência para os casos semelhantes que venham a manifestar-se na atividade coletiva em curso. Ele condensa os resumos coletivos que formam outros tantos esquemas sociais 'pré-trabalhados', destinados a serem ativados ou desativados em cada situação social (Clot, 2010, p. 34).

## **2.2 Rastreamento o conceito de experiência na Clínica da Atividade**

Como nos interessa discutir os limites entre os conceitos de atividade e experiência de modo a extrair as potências para pensar uma clínica da experiência do trabalho, com todos os desdobramentos que possa permitir na direção de uma clínica-crítica, no enlace, ainda, com o conceito de experiência em Walter Benjamin, nos dedicamos, nesta seção, a rastrear a maneira com que o conceito de experiência se apresenta nas formulações da Clínica da Atividade.

Como já referido anteriormente, as leituras de Vigotski foram uma grande inspiração para o desenvolvimento da Clínica da Atividade. E é particularmente nesse encontro com as ideias do autor russo que a dimensão da experiência nos parece estar mais desenvolvida em relação ao conceito de atividade. Para iniciar a discussão a respeito da maneira com que as ideias de Vigotski sobre o conceito de experiência influenciaram a Clínica da Atividade, nos referimos a um texto de Clot publicado em 2011 chamado *Clínica do trabalho e clínica da atividade*, no qual se propõe a apresentar um resumo das principais formulações que lhe servem de referência. Nesse escrito, o autor defende que as mesmas características referentes

à *experiência artística*, conforme formulada por Vigotski (1999) podem ser encontradas no trabalho, do ponto de vista da atividade.

Para Clot (2011), o trabalho, tal como a arte, carrega em si a potência de ser uma fonte de alteridade, um centro de iniciativa e criatividade para os sujeitos. Ao experienciar ambos (tanto a arte quanto o trabalho), no entendimento de Clot, temos a possibilidade de acessar planos de forças circulantes, as quais o autor remete ao que Vigotski refere como "o social estando em nós" (Clot, 2011, p. 77). Tais forças são consideradas fonte de energia vital, uma vez que se entende que esse social que está em nós é, antes de tudo, um conflito. Nesse sentido, o que se produz nesse tipo de experiência diz respeito aos conflitos de forças de um social, o qual se acessa na experiência. O autor explica que é nesse encontro de devires que a criação do novo em nós pode ocorrer, escapando das repetições de um inconsciente ancorado no passado. É importante destacar aqui que, no texto ao qual estamos nos referindo, Clot (2011) faz questão de diferenciar o tipo de produção psíquica que reconhece se dar através do trabalho como atividade – como criação de novas possibilidades - das produções de um inconsciente como concebido pela psicanálise, o qual se assentaria na reprodução de conflitos infantis. Esse aspecto nos parece crucial para compreendermos a noção de experiência tomada na Clínica da Atividade, a partir das concepções de Vigotski. Trata-se de uma possibilidade de produção de si mesmo de maneira diferente a partir do encontro com um social que nos atravessa.

É somente quando ele cessa de ser conflito e a vida social se fecha à controvérsia que o infantil pode exercer seu monopólio sobre o inconsciente. Enquanto o futuro segue longínquo e indeterminado, os devires em conflito atravessam e circulam na atividade psicológica e a levam a se determinar. Essa atividade, no sentido estrito, só é determinada pela infância quando se encontra apartada das possibilidades presentes de tornar-se outra. Nesse caso, ela não manda mais na infância, ela está à disposição dela (Clot, 2011, p. 77-78).

Cabe destacar que a concepção de social tomada por Clot não é especificamente explicitada, porém, a partir da leitura do texto em questão, podemos inferir a ideia do social como plano de produção de diferença. Plano no qual se dá um encontro singular entre os modos de ser de cada sujeito com elementos genéricos em estado de forças, ou seja, ainda não totalmente configurados em

formas - em uma alusão às formulações de Deleuze, autor que é referido por Clot neste escrito.

É na obra de Vigotski, então, que Clot encontra subsídios para apontar as condições sob as quais esse novo pode se produzir no trabalho. Referindo o livro "A Psicologia da Arte" (Vigotski, 1999), afirma a semelhança entre o mecanismo de produção criativa de si mesmo, que se dá na experiência artística, com o que se passa na atividade de trabalho. Por esse motivo, faz-se necessário voltarmos-nos à leitura do próprio conceito de experiência em Vigotski, procurando elucidar como o mesmo reverbera nas construções da Clínica da Atividade.

Primeiramente, é preciso situar o termo utilizado pelo russo ao se referir à experiência a qual nos interessa. *Pereživânie* é uma palavra de uso comum no russo, porém, sem tradução exata para o português. Sendo assim, pode-se encontrar a mesma traduzida tanto como "experiência", "vivência", "emoção" e "sentimento" (Prestes, 2010). Atuais estudiosos brasileiros da obra do autor, contudo, apontam a tradução "vivência" como o termo que manteria maior fidelidade à ideia pretendida por Vigotski (Prestes, 2010; Toassa, 2009). Conforme colocado por Toassa (2009), a utilização do termo pelo autor relaciona-se com o sentido que indica o dicionário de russo:

*Pereživânie* – substantivo de gênero neutro. Estado de espírito (alma), expressão da existência de um(a) forte (poderosa) impressão (sentimento); impressão experimentada (Toassa, 2009, p. 55).

Tal termo serviria para expressar a ideia de que uma situação objetiva pode ser interpretada, percebida, experimentada ou vivida diferentemente por diversos sujeitos.

É interessante, ainda, referir que a palavra *pereživânie* tem tradução direta para o alemão referindo-se ao termo *Erlebnis*, palavra à qual o filósofo Walter Benjamin se refere com frequência quanto trata de seu conceito de experiência. Os limites entre os termos utilizados por esses dois autores (Vigotski e Benjamin) nos interessam particularmente neste estudo, uma vez que nos valem das formulações de ambos para pensar a dimensão da experiência no trabalho. Assim, a discussão em torno das concepções dos dois autores sobre experiência seguirá ao longo desta dissertação. Preliminarmente, porém, já podemos dizer que, apesar da

tradução de *pereživânie* indicar o termo alemão *erlebnis*, a concepção que Vigotski transmite a respeito da experiência, guarda mais relações com o que Benjamin associa ao termo *erfahrung*, uma vez que a *erlebnis*, para Benjamin, trata-se de uma vivência individualizada e superficial, que opera em uma lógica de consumo rápido e individualizado do que se vive, e não em uma perspectiva coletiva criadora e transformadora, tal como o autor associa à *erfahrung*.

A *pereživânie*, como utilizada pelo autor russo, refere-se a um tipo de evento que tem uma característica de transformação, de marcar uma diferença nos sujeitos nos quais ela se dá. A tradução que tem se feito para o termo vivência é apontada como a mais precisa, inclusive, pela associação à ideia de vida, de vivacidade, de movimento vital transformador. Tal formulação diferencia-se do sentido dado por Walter Benjamin ao tratar do termo vivência (*erlebnis*) em contraste ao termo experiência (*erfahrung*). Na escolha vocabular do autor alemão, tal associação a movimentos transformadores estaria mais ligada ao termo "experiência", ficando a "vivência" entendida como algo mais superficial, um evento passageiro que não tem papel criador de novas maneiras de viver. Nesse sentido, ao nos depararmos com tais leituras, é possível entender que essa diferenciação na utilização do termo "vivência" diz mais de uma escolha pelo uso dos termos do que de um posicionamento conceitual divergente. Considerando que a problematização desses conceitos na obra de Benjamin e Vigotski desenvolve-se a partir de diferentes lugares, não se pode afirmar uma visão diretamente equivalente aos conceitos trabalhados por esses autores. Porém, como veremos ao longo desta dissertação, a concepção que Vigotski confere à sua *pereživânie*, apresenta muitos aspectos da *erfahrung* de Benjamin. É por esse motivo que fazemos questão de atentar aqui para a diferenciação nos termos utilizados.

Voltando a abordar as construções de Vigotski sobre a *pereživânie*, o autor confere, ao utilizar o conceito, um sentido geral de interação entre o sujeito e o meio, de maneira que a apreensão do real não se dá como mera interpretação, nem mera emoção, tratando-se de um efeito que integra vários aspectos da vida psíquica (Toassa, 2009). A tradução de *pereživânie* como "vivência" decorre da aproximação da própria palavra ao verbo "viver" - *perejít*. Trata-se, então, de algo que não diz de um aspecto isolado do viver, mas de uma integração de todos os aspectos que poderiam a ele se relacionar. A experiência, neste caso, guarda intimidade com a

própria ideia do viver de maneira plena, uma vida que causa fortes impressões. Encontramos aqui, então, um primeiro aspecto que pode ter servido de inspiração às formulações da Clínica da Atividade. A *pereživânie* de Vigotski, como uma ideia de vida que se recria na experiência, remete à concepção de saúde como recriação constante de possibilidades de viver, como defendida por Clot (2010), que reconhece a atividade enquanto experiência vital, experiência de criação de vida.

Duas outras dimensões presentes na análise da palavra *pereživânie* são ainda bastante relevantes de se observar. A primeira delas é que, na composição da palavra, encontra-se a partícula que indica a ideia de "trans" ou "através de". Ou seja, a concepção da *pereživânie* como algo que se atravessa (por exemplo, atravessar um período difícil) ou de que algo ocorre através dela. Olhando para essa característica, pode-se pensar que tal tipo de experiência não é algo que se dê "de fora para dentro", pelo contrário, a experiência produz seus efeitos exatamente por atravessar os sujeitos e contextos. Trata-se de uma experiência que diz respeito a uma relação transversal e não a uma simples troca entre instâncias isoladas.

O outro importante aspecto, ainda ligado à estrutura da própria palavra, diz respeito à natureza do verbo relacionado à *pereživânie* ser de natureza imperfectiva. Isso significa que o mesmo refere-se sempre a ações inacabadas, sejam no presente, passado ou futuro, aludindo ao fluxo de seu acontecer. Dessa forma, a expressão sempre é utilizada para significar vivências de finalização incerta, seja em ocorrências habituais ou não (Toassa, 2009). Esse aspecto parece ser de especial interesse às formulações da Clínica da Atividade, uma vez que, ao tratar da experiência proporcionada pelo real da atividade de trabalho, Clot refere que a mesma precisa ser um meio para viver outras experiências (Clot, 2001). Ou seja, uma experiência que possibilite aberturas, que seja fértil para gerar outras novas experiências.

Nesse aspecto, a proximidade entre as concepções de atividade e experiência na própria Clínica da Atividade se faz presente. Dizemos isso considerando que, como destacam Silva et al. (2011), o objetivo da clínica diz respeito ao desenvolvimento das atividades do sujeito e seus impedimentos. Isso porque a ideia de desenvolvimento da atividade está ligada a poder traçar novos objetivos e experimentá-los. Essa problemática, assim, parece-nos demonstrar o

reconhecimento de que há todo um campo experiencial no qual a efetivação e desenvolvimento da atividade encontram-se imbricadas.

Considerando que, no entendimento de Yves Clot (2006), o trabalho realizado (trabalho real) e a atividade que se desenvolveu para alcançá-lo (real da atividade) não são correspondentes, a abordagem da Clínica da Atividade busca, então, instrumentos para compreender a situação de trabalho real, valendo-se, para isso, de pensar a articulação entre atividade e subjetividade. Esse parece ser um ponto onde as contribuições de Vigotski, mais uma vez, se fazem valer, pois, como seguiremos vendo, a própria noção de *pereživânie* aponta para uma inter-relação entre desenvolvimento humano e subjetividade. Além disso, é apoiando-se no autor russo que Clot (2006) afirma que o real da atividade sempre é maior do que a atividade realizada. A articulação entre real da atividade, experiência e criação do novo é referida diretamente pelo autor, ao reconhecer que é na possibilidade de abertura a viver novas experiências que o trabalho permite a descoberta de novas possibilidades, que se afirmam como atos criadores no trabalho.

À clínica da atividade interessará, então, compreender as relações entre o real e o realizado e em que condições a experiência vivida pode ser ou vir a ser um meio de viver outras experiências, já que, estudando detalhadamente aquilo que os trabalhadores fazem, aquilo que eles dizem do que fazem, mas também aquilo que eles fazem do que eles dizem, nós desembocamos em um reconhecimento das possibilidades insuspeitadas pelos próprios trabalhadores (Clot, 2001).

Ainda em relação à natureza inacabada da *pereživânie*, Toassa (2009) refere uma característica peculiar reconhecida na vivência como concebida por Vigotski: ela diz respeito a uma dimensão que pode estender-se ao passado e ao futuro da existência humana, presentificando elementos importantes na orientação das ações humanas. Trata-se de uma experiência de tempo que não se fecha em momentos acabados, no qual passado, presente e futuro encontram-se para seguir se produzindo mutuamente. Nesse sentido, a consideração de Clot (2001) a respeito da potência de uma experiência de trabalho que sirva de abertura para se fazer novas experiências, encontra suporte no conceito descrito pelo autor russo. A vivência da qual nos fala Vigotski é algo que não se encerra nela mesma, sendo potente à realização de conexões espaciais e temporais, valendo-se das construções passadas para, a partir do presente, construir um futuro.

Uma das principais problematizações de Vigotski ao abordar a *pereživânie* trata-se da discussão da relação entre cognição e afeto concernente à mesma (Toassa, 2009). Não podemos esquecer que os estudos do autor russo disseram respeito, principalmente, ao desenvolvimento infantil. Nesse contexto, ao tentar desvendar os mecanismos que levam as crianças a adquirirem habilidades, a problemática entre os papéis desempenhados pela cognição e pelos afetos nesses processos se mostrou fortemente presente. Nesse sentido, a utilização do conceito de vivência teve um importante papel de articular tais dimensões. Segundo nos esclarece Toassa (2009), ao longo dos escritos de Vigotski, as vivências deixam de ser apresentadas como sustentáculo irracional do psiquismo - mais próximo ao que seria o campo das emoções - para se mostrarem como articuladoras do pensamento - o qual passa a não se dar isoladamente das emoções. O autor chega a utilizar o conceito de *pereživânie* para referir-se à unidade sistêmica da consciência/personalidade, um conceito coringa que delimita a nossa relação com o mundo desde o nascimento (Toassa, 2009). Dessa forma, condensa, em um campo comum, tanto sujeito e meio, quanto emoções e pensamentos, bem como, dimensões sociais (coletivas) e pessoais (singulares aos sujeitos). Tal especificidade seria chave para compreender o tipo de experiência que leva os sujeitos ao desenvolvimento. É importante, porém, destacar que os estudiosos de Vigotski reconhecem que o conceito de *pereživânie* não está plenamente desvendado no autor, levantando a questão sobre a importância de aprofundar a relação entre a consciência da criança e sua atividade no ambiente circundante e em sua realidade objetiva (Toassa, 2009).

Sendo assim, podemos compreender as formulações da Clínica da Atividade nessa aproximação com o conceito de experiência de Vigotski como empreendimentos para seguir ampliando entendimentos do mesmo. O desenvolvimento do conceito de atividade realizado por Yves Clot parece-nos compor parte desses esforços. O autor refere-se diretamente às ideias de Vigotski para indicar as premissas da mesma. Segundo ele, os homens só trocam saberes estando ligados entre si por interesses, motivações, afetos e emoções; envolvendo relações entre realização do gesto, confiança e autoridade social do outro. Descartar as relações entre essas dimensões é fazer da atividade um "simples apêndice da cognição, sua sombra impotente e vã" (Clot, 2006, p. 157, citando Vigotski). A

efetivação da atividade como tal se daria em meio ao que identifica como uma "experiência psicológica desdobrada". Para Clot (2006), a atividade - dirigida, ao mesmo tempo, ao objeto, aos outros e a si mesmo - é a maneira de conciliar as dimensões cognitivas e afetivas, de forma a colocar em curso o desenvolvimento do qual trata o autor russo.

Considerando que os estudos de Vigotski concentraram-se principalmente no desenvolvimento infantil, tratando, muitas vezes, de especificidades concernentes a esse período de vida, o uso que Clot faz das ideias do autor a respeito da *pereživânie*, remete, em grande parte, aos escritos a respeito da psicologia da arte (Vigotski, 1999). Em tais escritos, é possível reconhecer os princípios da *pereživânie*, a respeito dos quais vínhamos tratando até o momento, todavia, potencializam-se, ainda, outras relações, tendo em vista as referências não mais apenas do desenvolvimento infantil. A potente premissa de Vigotski em relação à arte é a de que ela representa o social em nós, tendo, dessa forma, como função a superação do sentimento individual (Prestes, 2010). Através dela é possibilitada a transferência de uma vivência comum, estando situado aí também, seu aspecto criativo. A concepção de social exprimida por Vigotski, da maneira como apropriada na Clínica da Atividade, nesse sentido, parece dizer respeito a uma dimensão que se refere a um coletivo no qual os sentidos não se encontram cristalizados. Um campo de sentidos compartilhados, mas não encerrados em si mesmos, no contato com os quais os sujeitos têm a possibilidade de se produzirem de maneira diferente, de expandirem suas possibilidades de viver, produzindo-se como sujeitos singulares, parte de um coletivo e não de maneira individualizada.

Tendo como ideia básica a relação entre sujeito e meio, no contexto artístico, a experiência (*pereživânie*) se referiria a uma relação imediata, direta e irrefletida entre crítico e obra, e entre crítico e leitor (Toassa, 2009). A apreciação/leitura (tratando-se de uma obra literária) da obra produziria no espectador/leitor um forte impacto, o qual permitiria uma apreensão e reconstituição ativa da obra pelo mesmo. No encontro entre leitor e a obra, é possível que se transmita emoções, ideias, sensações, percepções. Experimentar algo, seria, assim, participar de uma realidade impactante, aprendida pelo sujeito sem julgamento *a priori* (Toassa, 2009). Tal ausência de julgamento, porém, não diz respeito a uma transposição simples de um polo a outro de um conteúdo sem modificações. A ausência de julgamento pode ser

entendida mais como a supressão do olhar de um ponto de vista individualizante. Uma dissolução do ponto de vista do que seria um observador meramente externo. Isso ocorre na medida em que, quando sensibilizado pelo encontro com a obra de arte, o sujeito acessa conteúdos de um plano comum que lhe atravessam.

O engolfamento do receptor pela obra de arte proporciona que o sujeito mais participe, reaja, julgue, ou seja, crie uma espécie de "campo transicional" entre receptor e obra. As vivências revestem-se de um caráter irracional, marcado por sentimentos e sensações que demandam compreensão, porém, após sua vivência. (...) abole-se, no plano analítico, o limite entre o sujeito e o objeto da experiência (Toassa e Souza, 2010, p. 763).

Cada sujeito, porém, passa por essa experiência de maneira singular, condizente com suas características próprias, sua história, seu contexto. A transmissão própria da vivência, como formulado por Vigotski (1999), diz de uma relação entre o sujeito, em suas características pessoais singulares, com o meio no qual se encontra.

Conforme sublinha Toassa (2009), o conceito de vivência em Vigotski (o qual estamos tomando como experiência) liga-se sempre à análise dos dramas e conflitos humanos. O próprio termo "vivência" refere-se, também, a um processo básico da vida humana, sendo utilizado pelo autor tratando-se de um acontecimento profundo na existência da pessoa real ou do personagem na arte. Assim, através da experiência dita artística, o sujeito é confrontado com um universo social nem totalmente externo, nem interno a ele. Trata-se de configurações ou circulação de forças, às quais dizem de algo do qual o sujeito participa, gerando, no encontro com suas particularidades, um acontecimento que modifica o sujeito na sua maneira de interagir com o mundo.

Clot (2011) reconhece, nesse processo, algo que se aproxima do funcionamento do inconsciente como pensado por Deleuze, um inconsciente que é lugar de produção ao invés de apenas reprodução de marcas antigas (Clot, 2011). Ao se referir à concepção de Vigotski (1999), afirma que a experiência artística, ao produzir o conflito de sentimentos - tornando presente para o sujeito o plano de forças coletivas em contato com sua singularidade - permite imaginar novos destinos para os nossos afetos e paixões. A arte seria, então, um meio pelo qual os afetos podem ser transformados, uma "via para viver novos afetos e dar forma ao

inacabado" (Clot, 2011, p.78), assim como é o trabalho para Clot. Segundo o russo (Vigotski, 1999), as obras de arte teriam uma potência de operarem procedimentos próprios do inconsciente, porém, de natureza social, sendo capazes de despertar conflitos que ultrapassem a história pessoal de cada um. A arte é tomada, assim, como um devir social do inconsciente, não derivando de um inconsciente já produzido, mas recriando o próprio inconsciente em novas produções, no encontro do coletivo com o singular. E é exatamente nesse aspecto que Clot (2011) afirma existir a mesma potência no trabalho. Parafraseando Deleuze, Clot alega que o trabalho, assim como a arte, é um meio privilegiado de "fazer diferença" (Clot, 2011, p. 79) na história subjetiva. Através dele - sendo visto da mesma perspectiva da experiência artística de Vigotski - é possível a produção de um "objeto transpessoal<sup>7</sup> inacabado", sendo a esse objeto que se atrela uma Clínica da Atividade (Clot, 2011, p. 80). Esse aspecto do trabalho como experiência transpessoal criadora, como processo que trata da produção de problemas comuns a partir dos quais se modificam os sujeitos e o mundo, nos é muito cara nesta pesquisa, apontando caminhos de composição com as formulações de Walter Benjamin (as quais veremos mais adiante), indicando a potência de se pensar uma clínica do trabalho como experiência.

A partir de tais concepções, podemos perceber como a ideia de experiência encontra-se intimamente ligada à dimensão coletiva, tanto em Vigotski quanto em Clot, como uma zona não personalizada de forças por onde ganham passagem o trabalhador e seu trabalho. Ao tratar dessa dimensão, Vigotski (1999) fala de algo que não é próprio de um ator e, então, repassado a outro. A transmissão concernente à experiência artística diz respeito a algo que só é transmissível por já habitar algum tipo de plano comum. Dessa forma, na sensibilização através da arte, abre-se ao sujeito a possibilidade de acessar matérias que não dizem mais respeito ao indivíduo isolado (no sentido de serem próprias de uma individualidade), mas que se arranjam com as singularidades, efetuando novas composições. Tais

---

<sup>7</sup> O termo transpessoal refere-se a uma das quatro instâncias do *métier*, conforme formulações de Clot (2010), as quais já tivemos oportunidade de examinar na seção anterior. A instância transpessoal, então, diz respeito à dimensão ligada a um plano coletivo dentro do ofício, referindo-se à memória coletiva e às compreensões subentendidas coletivamente, a algo que pertence a todos os membros de um coletivo. Remete, ainda, ao conceito de gênero profissional desse autor.

composições referem-se a um plano coletivo, porém, não deixam de ser sensíveis às contribuições próprias dos sujeitos que o habitam.

Mais uma vez, podemos reconhecer uma influência das ideias de Vigotski no desenvolvimento de conceitos da Clínica da Atividade. A concepção de uma experiência capaz de modificar os sujeitos ancorada em um coletivo guarda relação com um dos operadores essenciais dessa clínica: o gênero profissional, através do qual possibilita-se aos trabalhadores o acesso a um patrimônio coletivo para que consigam realizar o trabalho (Clot, 2010). No diálogo com a *perejivânie*, a potência do gênero profissional também não se limita a considerar apenas a contribuição da dimensão coletiva. Conforme já tivemos a oportunidade de discutir na seção anterior, o gênero tem sua estabilidade sempre transitória, valendo-se, constantemente, das renovações efetivadas pelas estilizações singulares expressas no ato de cada trabalhador que, por singularidade, oferece outras formas de lidar com os desafios que o trabalho coloca. O estilo, então, coloca-se como instrumento da ordem de singularidades capaz de transformar os gêneros proporcionando que se mantenham em “estado de funcionamento”, isto é, de transformá-los e desenvolvê-los (Clot, 2010). Os gêneros, assim, só podem manter-se vivos com a operação dessas constantes atualizações estilísticas. E a possibilidade de os coletivos se manterem em atividade passa por essa estilização dos gêneros. Através da efetivação dos estilos se realiza o enriquecimento tanto dos contratos sociais consigo mesmo quanto das relações pessoais estabelecidas com os outros. Constata-se, assim, uma clara apropriação das ideias de Vigotski a respeito da *perejivânie*, a qual concilia em si a habitação de um plano coletivo com as contribuições singulares dos sujeitos, que se afirmam de cada um, mas que emergem de uma singularidade coletiva. Nesse entendimento, as contribuições singulares são sempre emergentes de um coletivo, de outra forma, seriam contribuições individuais. Entendemos que é por esse motivo que tais processo guardam em si uma potência de contágio, pois tratam de formulações que emergem de problemas que são comuns e não individuais. Teremos oportunidade de explorar esse aspecto de produção de problema coletivo, mais adiante neste escrito, na interlocução, ainda, com as formulações da Ergologia e de Walter Benjamin.

Nessa proposta de rasteio do conceito de experiência na Clínica da Atividade, na qual as contribuições de Lev Vigotski se destacam, encontramos outro elemento

conceitual que nos ajuda a compreender o entendimento da experiência nas formulações de Yves Clot, elemento esse que também se deve muito às influências do autor russo. A importância do papel da linguagem e do diálogo se faz presente nas teorias dos dois autores em questão (Vigotski e Clot). A visão dialógica<sup>8</sup> encontra-se bastante presente na escola russa, tendo como seu maior entusiasta Bakhtin, o qual fez do diálogo um de seus principais conceitos. É principalmente por essa via que Clot remete-se ao tema, o qual toma uma dimensão considerável, também, na Clínica da Atividade, principalmente no que se refere a problematizações metodológicas. É interessante, entretanto, destacar aqui que tal temática também se apresenta nas discussões de Vigotski em relação à experiência. Como nos explicam Toassa e Souza (2010), em suas formulações a respeito da *pereživânie*, o autor russo alude à linguagem o laço que relaciona os conceitos de tomada de consciência (no sentido da relação de compreensão que estabelecemos com algo) e experiência. É através da linguagem que as experiências podem "se processar" aos sujeitos, adquirindo sentidos que se referem tanto aos objetos e à cultura, quanto a si mesmos. A linguagem seria vista, assim, como um meio de apropriação e transmissão das experiências.

Ao pensarmos na maneira de transmissão de experiências, podemos, ainda, avançar em mais uma relação entre experiência e linguagem encontrada nas leituras de Vigotski (1999). A linguagem é o meio pelo qual se possibilita a transmissão da experiência.

A comunicação, estabelecida com base na intenção de transmitir ideias e '*pereživaniia*', exige necessariamente um sistema de meios cujo protótipo foi,

---

<sup>8</sup> O termo Dialogia, conforme utilizado pelo filósofo e estudioso da linguagem Mikhail Mikhailovich Bakhtin (1895–1975), procede da ideia de *Diálogo*, seguindo o sentido semelhante aos termos Dialógico ou Dialogismo, referindo-se sempre a *relações dialógicas*. Essas relações têm como ideia central o relacionamento entre múltiplas vozes, implicando sempre um *tensionamento de vozes*. Tem como um aspecto fundamental, então, a existência de diferentes lugares de enunciação em relação entre si. Além disso, essas vozes diversas, apesar de estarem em relação, não estão em acordo, mas sempre em relação de tensão, conflitos, divergências de sentidos, pontos diferentes. Dessa maneira, utilizar um referencial dialógico para produção de conhecimento implica operar dando lugar às tensões que se encontram em jogo, fazendo desses tensionamentos um campo frutífero para a criação de coisas novas ou, ainda, de um espaço de aprendizagem. Um diálogo, como proposto por Bakhtin, só é possível na *relação entre* diferentes vozes. Não uma voz dizendo sobre a outra, mas os sentidos se produzindo na cadeia de enunciados provenientes das diferentes vozes. O diálogo, nessa perspectiva, é sempre inconclusivo, ocupando-se muito mais do processo infundável de produção de sentidos do que de um produto final.

é, e continuará sendo, a linguagem humana, que surgiu da necessidade de comunicação no processo de trabalho (Vigotski, 2001, como citado em Delari & Passos, 2009, p. 30).

Na Clínica da Atividade a utilização da linguagem é valorizada como algo de grande importância. A perspectiva dialógica é a base para a afirmação de que nas trocas verbais o novo tem possibilidade de emergir, transformando os sujeitos em meio à relação de diálogo que estabelecem. Clot (2006), citando Bakhtin, aponta o diálogo como um procedimento para descobrir e desvelar um vivido encerrado. Nesse ponto de vista, o diálogo é utilizado não apenas como instrumento para se compartilhar as percepções sobre o trabalho, mas como uma atividade, na concepção construída nesta clínica. “A verbalização é uma atividade do sujeito em si mesma e não apenas um meio de acessar outra atividade” (Clot, 2010, p. 146). Desse modo, cada sujeito tem a possibilidade de reformular sua ação ao se dirigir aos demais nesse movimento dialógico, encontrando, sem forçosamente procurar, algo novo de si mesmo. Estar em atividade de diálogo possibilitaria, dessa forma, a construção efetiva de novos modos de viver/trabalhar, através do favorecimento da estilização do gênero profissional, o que implica no fortalecimento da dimensão coletiva do trabalho, entendendo que o real da atividade (Clot, 2010), com o qual os sujeitos se encontram nesse movimento, sempre trata de uma dimensão não individualizada da atividade.

Indagamos, assim, limites entre a concepção do diálogo como atividade, conforme expresso por Clot (2010), e o diálogo como produção e transmissão de experiência, segundo as formulações de Vigotski. Os próprios métodos utilizados pela Clínica da Atividade já apontam para o diálogo como meio de acessar e se fazer certa experiência que interessa. Clot (2001) afirma que o ciclo dialógico entre o que os trabalhadores fazem, o que dizem a cerca do que fazem e, o que fazem do que dizem, pode ser uma forma de eclosão de possibilidades insuspeitadas pelos próprios trabalhadores, e que tal movimento relaciona-se às condições de se fazer da experiência uma abertura para viver novas experiências. O diálogo, assim, pode ser visto como uma atividade que transforma a experiência vivida em meio de viver outras experiências. Pensar nesse sentido talvez seja uma chave para elucidar a relação entre atividade e experiência. A atividade de diálogo enquanto motor para seguir a experiência, como um mecanismo pelo qual a experiência se torna frutífera, tornando-se transmissível e fértil para gerar outras experiências.

Tal entendimento pode ser também embasado nas ideias de Vigotski, uma vez que, para ele, a fala da criança consigo mesma, realizada em meio a uma comunidade, tem potência de modificar, senão mesmo de produzir *pereživânie* (Delari & Passos, 2009). Essa articulação, que pensa o diálogo no seio de um coletivo enquanto atividade que frutifica a experiência nos é cara, uma vez que remete à questão das narrativas, enquanto produto e produtoras de experiência. Isto é o que discutiremos mais adiante a partir do pensamento de Walter Benjamin.

### **2.3 Ergologia: considerações a respeito do trabalho como atividade**

A Ergologia tem suas origens na França no final dos anos 70, no debate entre diferentes estudiosos e protagonistas de atividades de trabalho, sob a denominação de “análise pluridisciplinar das situações de trabalho” (APST). Foi no início dos anos 90 que essa corrente começou a se apresentar com o nome de Ergologia a partir dos estudos de Yves Schwartz (Athayde & Brito, 2011). Não se propondo como uma nova disciplina tal abordagem se apresenta como um “projeto de melhor conhecer e, sobretudo, de melhor intervir sobre as situações de trabalho para transformá-las” (Schwartz, 2007, p. 37). As principais referências teóricas da Ergologia consistem nas proposições de Georges Canguilhem a respeito de saúde, na ergonomia e nos trabalhos de Ivar Oddone com os operários italianos.

Assim como na Clínica da Atividade, a Ergologia se sustenta no conceito de atividade. A atividade, como vista nessa abordagem, contudo, não se restringe a situações de trabalho *stricto sensu*. Para a Ergologia, a atividade humana diz respeito à própria matriz do viver, à força que constrói a história humana, podendo ser reconhecida nas mais variadas situações da vida. Essa atividade deve ser estudada nas situações concretas da vida, tomando o trabalho, assim, como um campo prioritário de estudo e intervenção. O entendimento dessa abordagem como uma perspectiva clínica refere-se a sua proposta de intervir no trabalho a partir da proposição de dispositivos que visam “incitar aqueles que trabalham a pôr em palavras um ponto de vista sobre a sua atividade, a fim de torná-la comunicável e de submetê-la à confrontação de saberes” (Schwartz, 2011b).

Nesta seção, então, apresentamos primeiramente, as principais formulações da Ergologia, a partir da consideração de suas relações com o conceito de atividade. Na sequência, considerando nosso objetivo de explorar os limiares entre os conceitos de atividade e experiência, apresentamos um rastreio do conceito de experiência nos escritos de Yves Schwartz.

O conceito de atividade está no coração da abordagem ergológica do trabalho, podendo-se mesmo dizer que é o olhar para esse conceito que funda sua possibilidade, uma vez que o termo grego “ergo” refere-se a este vocábulo (Athayde & Brito, 2011). Partiremos de um texto de Yves Schwartz o qual trata especificamente do conceito de atividade, um texto que foi escrito com o objetivo de compor um dicionário de Ergologia para a revista portuguesa chamada *Laboreal*. Nele, o autor inicia afirmando que, apesar de ser cotidianamente utilizada, a noção de atividade ainda permanece em estado nebuloso (Schwartz, 2005), não tendo sido devidamente explorada por muito tempo. Aponta, porém, que desde o início dos anos 90, tal conceito vem passando por uma renovação em diversos campos científicos. Para Schwartz (2005), a ideia de atividade emergiria naturalmente ao se pensar as questões concernentes à "subjatividade em ato", ou seja, às ações próprias de um ser que é processual e complexo, ações relativas, assim, à própria história desse ser. A atividade, então, não deve ser confundida com uma ação delimitada - que diria respeito a atos com início e fim determinados, que podem ser identificados, atribuídos a uma decisão, a qual é sujeita a uma razão (Durrive & Schwartz, 2008).

A distinção entre ação e atividade é oferecida por Schwartz e Durrive em 2008 em um glossário bastante sintético da Ergologia. No referido glossário, o termo "ação" é contrastado à atividade, a qual seria definida como "um impulso de vida, de saúde, sem limite predefinido, que sintetiza, cruza, liga tudo o que se representa separadamente" (Durrive & Schwartz, 2008, p. 23). Nesse sentido, os autores fazem questão de salientar, desde o início, a não correspondência entre "ação" e "atividade", situando a primeira em um horizonte de concretude observável e um entendimento mais *lato sensu*, e a segunda em uma dimensão mais abrangente, aproximada mesmo da própria noção de vida humana, adquirindo uma significação mais específica.

Schwartz (2005) afirma que a ideia de atividade sempre esteve gravada nas ciências humanas, sendo impossível tematizar a maneira de desenvolvimento do próprio viver humano, com seus recursos e sua história frente às necessidades impostas pela vida, sem operar com tal noção. O autor, porém, indica que é apenas a partir da década de 90 que o conceito passa a instrumentalizar, explicitamente, estudos e metodologias. Afirma, assim, haver uma renovação recente do conceito, indicando que, apesar de ter estado sempre presente, essa era uma noção que não costumava provocar interrogações e perplexidade, não havendo autores que se detivessem mais profundamente a pensá-la. Explica que o período em que foi mais tematizada situa-se dos estudos de Kant à Marx, referindo-se ao termo alemão *Tätigkeit*.

Dos primórdios da concepção, Schwartz (2005) indica que a contribuição significativa deixada foi a de tentar designar aquilo que é conceitualmente inalcançável. Cita, assim, formulações de Kant que diziam respeito ao aporte de faculdades completamente heterogêneas ao ato de conhecer, sendo as mesmas, por essas características tão díspares, indescritíveis e inconceitualizáveis. Após isso, o conceito teria recebido contribuições de autores como Hegel, Marx e da psicologia soviética. Schwartz (2005, p. 63) indica que essas contribuições teriam sido apropriadas pelos que denomina como "ergonomistas da atividade" - citando Alain Wisner, Jean-Marie Faverge e Pierre Cazamian -, agora não mais apenas como um problema de construção de conhecimentos, mas como algo que concerne ao "fazer industrial<sup>9</sup>". A partir da tomada de tal conceito como uma noção cara para se pensar o trabalho, agrega-se as contribuições de toda outra corrente filosófica que vai desde Platão a Canguilhem, passando pelos clássicos, Bergson e Leroi-Gourhan. Essa nova linha de contribuições confere ao conceito características as quais se relacionam ao que Schwartz (2005) se refere como a estranha cooperação

---

<sup>9</sup> Conforme esclarece o Glossário de Ergologia (Durrive & Schwartz, 2008, p. 26), o termo 'industrial' é utilizado nos textos desse campo quando se quer fazer referência ao que concerne ao ato de trabalho. O termo indústria é empregado, nesse contexto, indicando o sentido de mestria, habilidade. Um ato industrial é entendido, assim, como uma atividade orientada para uma finalidade que, nesse processo, transforma as relações do ser que a pratica com o seu meio de vida. Segundo os autores, a palavra é propositalmente utilizada como uma expressão vaga para evitar o uso do vocábulo 'trabalho', procurando escapar a uma interpretação rápida e demasiadamente genérica do termo.

entre o corpo e espírito; o saber e o fazer; a rotina e a renormatização; que torna possível a "competência industriosa".

Para fechar o pequeno texto que compõe o verbete do dicionário de Ergologia (Schwartz, 2005), o filósofo francês enumera três características essenciais da atividade. A primeira delas diz respeito a uma transgressão em relação aos campos disciplinares, afirmando que

(...) nenhuma disciplina, nenhum campo de práticas pode monopolizar ou absorver conceitualmente a atividade; ela atravessa o consciente e o inconsciente, o verbal e o não verbal, o biológico e o cultural, o mecânico e os valores... (Schwartz, 2005, p. 64).

O segundo aspecto apontado diz respeito à característica de mediação dialética entre todos os campos referidos acima e, ainda, entre outros como o micro e o macro, e o local e o global. E, por fim, a um potencial de contradição, na medida em que a atividade é sempre um lugar de debates entre o que já está definido de antemão - como normas para determinar o agir -, e a tendência humana a singularizar os processos mais de acordo com seus próprios princípios de vida.

Foi, então, na confluência de diversas correntes de estudos e entre contribuições de diferentes correntes filosóficas que surgiu a Ergologia. Essa corrente, assim, seguiu desenvolvendo o conceito a partir da articulação entre outras importantes noções, como já sinaliza Schwartz em sua síntese para o verbete (Schwartz, 2005). Segundo o autor, o conceito de atividade, nessa perspectiva, encontra-se intimamente articulado com o que reconhece como "os debates do sujeito com todos os tipos de normas aprendidas no horizonte histórico-social" (Schwartz, 2005, p. 63). A partir dessa afirmação, pode-se perceber que no conceito de atividade, tal como tomado pela Ergologia, encontram-se já outros pressupostos através dos quais esse conceito se faz operante. Entre eles encontram-se a distância entre o prescrito e o real (afirmada pelos ergonomistas), os debates de normas e valores e a própria visão de uma história do sujeito, todas as quais veremos adiante.

É a partir da constatação de que o Trabalho Prescrito nunca corresponde ao realizado que começam a se colocar questões em relação a como, então, esse trabalho é executado. Que tipos de atitudes, pensamentos, sentimentos sucedem

aos trabalhadores para que algum trabalho seja realizado? O que se passa para que se consiga que algo seja feito, já sabendo que nunca será o que estava previsto? A leitura é a de que o que efetivamente se faz não corresponde nem ao que estava previsto de antemão (trabalho prescrito), nem ao resultado final apresentado (trabalho real). É, então, nesse ínterim, entre o que se prevê fazer e o que se apresenta como resultado, que se situa o principal interesse da Ergologia: a atividade. São esses movimentos dos sujeitos para dar conta dos micro desafios que a realidade inflige que compõem o que é tomado enquanto conceito de atividade pela Ergologia. O campo de tais movimentos é reconhecido como enigmático, uma vez que nunca se pode compreender completamente todos os fatores envolvidos no seu desenrolar.

Ressaltamos, novamente, que, apesar de se tratar de leituras a respeito do trabalho, a abordagem da atividade nessa corrente de pensamento não se restringe a pensar apenas o que é realizado em um contexto que denominamos costumeiramente "laboral". Como destacado pelo Schwartz (2007), a Ergologia trata da atividade humana, a qual corresponde a uma categoria conceitual que extrapola o fazer "do trabalho".

O trabalho é uma forma historicamente específica: refiro-me ao trabalho tal como falamos hoje, nas situações mercantis. Esse trabalho é uma atividade que se troca por dinheiro. É uma forma de atividade, para nós, muito importante, mas é uma forma específica de algo mais geral, a atividade humana (Schwartz & Durrive, 2007, p. 30).

O entendimento é o de que esse tipo de ação o qual se reconhece como atividade diz respeito a uma característica própria do fazer humano. Dessa maneira, a atividade, como vista aqui, é a forma pela qual os sujeitos protagonizam quaisquer modificações no mundo e em si mesmos, aproximando-se da própria ideia do viver. É através dela que a história humana se desenvolve. O foco nas situações de trabalho se dá por um entendimento de que esse é um campo privilegiado para se observar e intervir no desenvolvimento da atividade humana. Não se tratando apenas do desenvolvimento dos sujeitos específicos de um ponto de vista individualizado, mas dos rumos da sociedade como um todo, ou seja, dizendo respeito à dimensão política da atividade, a qual ultrapassa a dicotomia indivíduo/coletivo. Focar-se no trabalho tomando-o como atividade, então, é visto como uma potente maneira de intervenção social.

Uma situação de trabalho contém as questões da sociedade. Inversamente, pela maneira como se trabalha, cada um toma posição nestes debates da sociedade e os recompõe na sua escala (Schwartz & Durrive, 2007, p. 31).

Nesse sentido, a concepção de atividade assemelha-se muito ao operado na Clínica da Atividade, da qual tratamos no item anterior, sendo também, na Ergologia, sempre considerada a distância entre o Trabalho Prescrito e o Trabalho Real. No livro "Trabalho e Ergologia" (Schwartz & Durrive, 2007) a imposição de tais distâncias entre prescrito e real é explicada a partir da "infidelidade crônica do meio" (p. 191), conforme inspiração nas construções de Georges Canguilhem. Tal infidelidade é entendida como dupla, pois provém de duas principais fontes: a primeira delas diz respeito à impossibilidade de padronizar totalmente as condições da situação. O exemplo utilizado por Schwartz (2007, p. 95) é o do próprio sistema taylorista. Considerando que se mostrou impossível manter condições invariáveis mesmo no sistema que pretendia o máximo de controle, constata-se ser sempre inviável encontrar uma situação padronizada, porque sempre vão se apresentar variabilidades. A segunda fonte de "infidelidade" diz respeito à própria característica da vida. Mais uma vez valendo-se das ideias de Canguilhem, a Ergologia afirma a atividade como uma forma de vida (Schwartz & Durrive, 2007). E a vida, a partir deste ponto de vista, tem como princípio a variabilidade, ela está sempre em constante criação. A total determinação exterior é o contrário do que pressupõe a vida. Como afirma Schwartz (2007, p. 95), "a vida não pode se desenrolar sob o registro do estrito enquadramento, ou da restrita heterodeterminação, ou seja, do assujeitamento estrito ao meio; isto seria *invivível*". A dupla infidelidade, então, trata de um impossível e de um invivível, que não param de se combinar. Impossível de que as situações sejam padronizadas, havendo sempre diferenças provenientes da relação com os outros, com as características mesmas do meio e da própria relação consigo mesmo. E invivível do ponto de vista da vida dos sujeitos, que por impulso vital, estão sempre procurando por variabilidade, resistindo ao assujeitamento ao meio. Seria insuportável ao próprio trabalhador ter que viver sempre o mesmo. Essas duas variabilidades nunca param de se alimentar mutuamente e de se combinar incessantemente.

A partir dessa leitura, a Ergologia introduz uma particularidade na visão da atividade. Para Schwartz (2007), a atividade implica sempre um debate de normas:

entre normas chamadas antecedentes e normas criadas na atividade. Como referido, para a realização de qualquer atividade humana, há sempre algumas antecipações colocadas. Seja em um contexto de trabalho extremamente prescritivo, como o taylorista (onde se tenta impor de fora até as sequências de passos e o tempo de execução de cada um deles); seja em tarefas cotidianas realizadas por iniciativa do sujeito (nas quais códigos de conduta social, ou expectativas culturalmente construídas modelam a forma de operar). Tais normas são chamadas de antecedentes no sentido de que procuram antecipar a atividade sempre prescrevendo, de alguma forma, a maneira de dar conta de todas as ações requisitadas no viver.

Cabe aqui ressaltar que, apesar da tendência vital de operar variabilidades no meio, seria igualmente impossível a atividade do sujeito sem a existência de tais previsões. Faz parte das normas antecedentes todo ferramental acumulado na história cultural de uma comunidade, ou de um ofício profissional, o que é considerado um verdadeiro patrimônio da humanidade (Schwartz & Durrive, 2007, p. 70) do qual devemos fazer uso. Elas incluem o desenvolvimento técnico que torna disponíveis ferramentas para que o sujeito possa, de alguma forma, realizar atividade. Sem nenhum tipo de prescrição, o sujeito se veria perdido, como um homem sem história, para dar conta de sua vida. Um trabalho só pode ser realizado se há algum indicativo, algum lastro previsto de como fazê-lo. Da mesma forma, só é possível modificar um meio e, assim, experimentar vida através dessa atividade, quando o mesmo tem algumas definições colocadas. O chamado vazio de normas (Schwartz & Durrive, 2007) não pode ser absoluto, caso contrário, reduz-se a possibilidade de atividade.

Por outro lado, por mais normas antecedentes que estejam colocadas, elas nunca poderão dar conta de todas as infidelidades que o meio apresentará. Assim, o sujeito se vê convocado a inventar outros modos de agir ainda não previstos por tais normas, de maneira a ser capaz de dar conta do que lhe é exigido. Esse movimento de dar conta dos imprevisíveis do trabalho por suas capacidades é o que Schwartz (2007, p. 192) identifica como “gerir as infidelidades”. O termo gestão é utilizado, pois tal processo não se trata de simples execução (executar simplesmente seria atuar em um meio fiel), mas do que chama de fazer *uso de si*.

(...) é preciso fazer uso de suas próprias capacidades, de seus próprios recursos e de suas próprias escolhas para gerir essa infidelidade, para fazer algo. Isso é o que chamo de 'vazio de normas', porque aí as normas são insuficientes - visto que não há somente execução (Schwartz & Durrive, 2007, p. 192).

Assim como a infidelidade do meio é entendida como dupla - na medida em que emerge tanto da impossibilidade de padronização total do meio, quanto da necessidade do sujeito *fazer diferente* para conservar sua vitalidade -, esse movimento de dar conta do que escapa às normas antecedentes, também, apresenta uma dupla dimensão. Schwartz (2007) afirma que a tendência do ser humano, ao ser convocado a agir em um meio (o qual possui normas próprias), é tentar sempre recentrar esse meio em função de si. Tendência de transformar tal meio de maneira a poder agir de modo singular. Há sempre, então, o que chama de debate de normas: entre as normas antecedentes à atividade, e as normas que são criadas na própria atividade. Trabalhar, assim, ou estar em atividade, implica sempre uma recriação constante.

Ao sujeito são colocadas duas convocações para criação de novas normas: a necessidade de conseguir gerir a infidelidade proveniente da impossibilidade de padronização e previsão total; e a sua própria necessidade de fazer daquele meio algo mais próximo de sua singularidade, de não sucumbir às imposições de normas assujeitadoras.

Penso que uma das bases do que nós podemos chamar da perspectiva ergológica (...) é a constatação de que *somos sempre apanhados pela retaguarda, no que tange a atividade humana*. Ela está sempre, em um dado meio, em negociação de normas. Trata-se de normas anteriores à própria atividade: a atividade negocia essas normas em função daquilo que são as suas próprias. Qualquer que seja a situação, há sempre uma negociação que se instaura. E cada ser humano - e principalmente cada ser humano no trabalho - tenta mais ou menos (essa tentativa nem sempre é bem sucedida) recompor, em parte, o meio de trabalho em função do que ele é, do que ele desejaria que fosse o universo que o circunda (Schwartz & Durrive, 2007, p. 31).

E é nesse sentido, então, que se afirma a atividade como algo essencialmente inovador, no seio da qual sempre alguma transformação acontece, uma vez que ela só se dá por esses movimentos dos sujeitos. Nessa linha, também, é que se pode dizer que a Ergologia, necessariamente, trata dos debates de normas que renovam a atividade (Schwartz & Durrive, 2007).

Há, ainda, envolvido nesse processo outro elemento caro à Ergologia: o debate de valores. Se o sujeito se vê obrigado a responder às situações utilizando-se de respostas que não estavam definidas previamente, ele necessariamente faz escolhas. O debate de normas de que estamos tratando diz respeito a essas escolhas. Há de se escolher na composição de normas antecedentes provenientes do meio e normas próprias para realizar a renormatização na atividade. Essas escolhas não são feitas aleatoriamente. Há critérios utilizados na realização de tal composição. O sujeito utiliza-se de critérios para definir ao que se dar prioridade, o que se ignorar, no que vai se permitir escapar mais do prescrito e no que não vai escapar. Para a Ergologia, esses critérios são baseados em *valores*. Segundo explica Jacques Duraffourg no livro Trabalho e Ergologia (Schwartz & Durrive, 2007), os valores estão no centro do trabalho visto como atividade, eles atravessam o micro e o macro do trabalho, assim como toda a sociedade. Os valores tem tanto uma dimensão que pode se dizer mais pessoal ("quanto a mim, faço as coisas desse jeito, pois acredito em nisso ou naquilo"), quanto uma dimensão mais social, que se mostra no trabalho como indicador do pertencimento do sujeito a um ofício profissional ("pois nesse ofício fazemos assim") - Schwartz & Durrive, 2007, p. 71. É em função de tentar fazer prevalecer o que para o sujeito específico são os valores fundamentais da vida que se procura recentrar o meio.

Esse processo do sujeito com o meio é apontado como uma tentativa de se estabelecer uma relação de saúde (Schwartz & Durrive, 2007). Assim, tenta-se deixar traços de nossas próprias normas de vida no meio, procurando estabelecer com ele uma relação viva. É uma tentativa de recentramento das normas antecedentes, que foram pensadas sem o sujeito, tentativa de repensar em função desse sujeito, em função da história que ele tem para viver, com todas as suas variabilidades, e em função do sujeito que tem que gerir essa história e essas variabilidades.

É importante, porém, destacar aqui que o registro ao qual Schwartz identifica como pelo número um – “R1” (Schwartz & Durrive, 2007, p. 97), no qual se situam as normas antecedentes, é composto não só por normas exteriores ao sujeito. Conforme explica, no interior do sujeito mesmo há esse debate entre normas antecedentes e normas recriadas na atividade. Prescrevemos regras para nós mesmos e, em seguida, o encontro (registro R2 – relativo ao movimento da

atividade) faz com que nós as modifiquemos, em maior ou menor grau. Da mesma forma, os valores que entram em debate não dizem respeito apenas ao próprio sujeito. Entram em discussão valores do sujeito, do ofício e da sociedade maior da qual o mesmo participa. É em um processo de confrontação entre todas essas dimensões que a atividade acontece. É nessa tentativa do sujeito agir em um meio que não pode determinar completamente que o mesmo vive em saúde, no sentido tomado pela Ergologia inspirado na filosofia de Canguilhem. É dito, assim, que “a atividade é sempre, de certo modo, uma experiência de singularização” (Schwartz & Durrive, 2007, p. 99).

Assim fazendo - pois que é ele como pessoa singular, como centro singular que é chamado, que é solicitado - essa forma de preencher a deficiência das normas, das ordens ou dos conselhos será uma maneira *pessoal* de reagir, queiramos ou não. Então, isso dará a esse meio (podemos extrapolar do menos ao mais importante) uma dimensão bastante ressingularizada. Cada pessoa vai tentar 'lidar com' as lacunas ou as deficiências a seu modo, pois ela não pode fazê-lo de uma maneira padronizada. Ela o faz com sua própria história, seus próprios valores. E ao mesmo tempo ela vai contribuir ainda mais para singularizar o meio, para dar uma fonte de variabilidade complementar (Schwartz & Durrive, 2007, p. 192).

Tal experiência de singularização, entendida como própria da atividade, representa, ainda, o que é próprio da vida humana. A atividade é uma tentativa de desenhar um meio de vida no trabalho que esteja mais de acordo com as normas de vida do sujeito.

Como já explicitado anteriormente, Schwartz utiliza-se de uma expressão específica para caracterizar o esforço empreendido pelos sujeitos para realizar esse processo de normatização intrínseca à atividade: as *dramáticas do uso de si*. Nas "conversas com Durrive" (Schwartz & Durrive, 2007), os autores discutem que trabalhar na perspectiva da atividade é operar certa experiência dos limites do próprio sujeito, considerando que na atividade são colocadas à prova suas próprias capacidades. Dessa maneira, corre-se um risco. Risco de não dar conta do que é necessário com as ferramentas que possui, risco de fracassar na tentativa de imprimir sua singularidade, de não conseguir agir no meio de acordo com seus valores próprios. Uma vez que o trabalho nunca é feito de antemão, ele é, então, sempre uma situação de prova, onde o sujeito tem que provar a existência de si no trabalho. Os embates entre normas (as quais envolvem a discussão de valores para

que se consiga decidir) sempre se colocarão ao sujeito em situação de trabalho, forçando-o a escolher sempre, em alguma medida, entre seguir as normas já colocadas ou se permitir agir de maneira mais em acordo com seus valores. E isso envolve sempre um risco, em qualquer medida que a decisão for tomada.

Para facilitar a compreensão do que falamos aqui, vamos nos utilizar de um exemplo de situação de trabalho. Valeremo-nos do exemplo utilizado pelo próprio Schwartz para defender algumas proposições sobre a atividade (Schwartz & Durrive, 2007). O autor ilustra uma situação de trabalho estudada pelo CNAM que mapeou detalhadamente a maneira de executar o trabalho em uma indústria de fabricação de televisores nos anos 70. Tal trabalho seguia características que podem ser consideradas bastante tayloristas, como o uso de linha de montagem no qual o tempo da esteira pretendia determinar a sequência de passos nos tempos em que as trabalhadoras deveriam executar. Este estudo demonstrou que os passos executados por todas as operadoras eram diferentes dos que determinava o setor responsável pela prescrição de métodos naquela indústria. E, ainda, que nenhuma das trabalhadoras organizava seu trabalho de maneira igual às outras colegas. Podemos pensar, com isso, que mesmo em um contexto de grande engessamento do trabalho, os trabalhadores sempre imprimirão uma marca pessoal ao seu fazer, por mais ínfima que seja.

No contexto descrito acima, se encontravam colocados, constantemente, dilemas de escolhas por normas e valores, os quais levavam os sujeitos (no caso, as trabalhadoras daquele processo) a passar por constantes riscos. A escolha por seguir o prescrito podia implicar no risco de se produzir menos do que era esperado, considerando que, muitas vezes, a prescrição "científica" do trabalho não corresponde à maneira com que o sujeito se organiza de forma mais produtiva. Além disso, seguir a prescrição estrita poderia acarretar riscos à saúde das mesmas, considerando que cada sujeito tem características diferentes, podendo a obrigação de seguir ritmos e movimentos que não seriam adequados para si ocasionar problemas de saúde. Pode-se, ainda, falar no risco de indisposição ou mesmo de prejudicar as colegas de trabalho, considerando que nem sempre o que é previsto formalmente corresponde a toda a cultura própria de uma equipe de trabalho. Por exemplo, podendo, no caso de executar exatamente o previsto, implicar em dificultar o trabalho da próxima colega da esteira. Por outro lado, ao tomar a decisão por

renormatizar, seguindo procedimentos diversos dos previstos, as trabalhadoras se arriscam a sofrer sanções da empresa, por não seguir os procedimentos. As trabalhadoras corriam o risco de ser culpabilizadas, tanto pela empresa quanto pelos colegas, caso algo saísse errado, por estarem fazendo as coisas de um jeito muito "particular". Pode-se pensar, até mesmo, em um risco em relação as suas próprias consciências, uma vez que poderiam não se sentir seguras por saberem que estavam "desviando" do preconizado formalmente. Somado a todos esses riscos particulares, há, também, sempre o risco de falhar no que se deseja, não obtendo sucesso, seja na tentativa de seguir o prescrito - já que sempre haverá vazios de normas, sendo impossível prever todas as situações possíveis -, seja na tentativa de renormatizar.

Tais escolhas e tais riscos são inerentes à atividade, estando sempre colocados, nos mais diversos tipos de atividades que possamos imaginar. É por isso, então, que Schwartz fala de uma dramática. O sujeito se vê constantemente colocado em dilemas que dizem respeito aos riscos que se propõe ou não a correr de acordo com seus valores, o que implica decidir-se em relação a si mesmo. Como afirma Schwartz (2007), a perspectiva da atividade demonstra que há sempre um drama, uma grandeza naquilo que tem sido considerado infinitamente pequeno.

É verdade que, no trabalho, há sempre uma espécie de destino a viver. Não há outro jeito, sempre é necessário fazer escolhas. Se fazemos escolhas, por um lado elas são feitas em função de valores - mas, por outro, essas escolhas são um risco, já que é preciso suprir os 'vazios de normas', as deficiências de orientações, de conselhos, de experiências adquiridas, registradas nas regras ou nos procedimentos. Portanto: sim, corremos riscos. Antecipamos situações possíveis sabendo que efetivamente há o risco de falhar, de criar dificuldades novas, de desagradar... E ao mesmo tempo, escolhe-se a si mesmo - e se seguida de ter que assumir as consequências de suas escolhas. Consequentemente, a atividade de trabalho tem um pouco a ver com uma 'dramática' (Schwartz & Durrive, 2007, p. 193).

Essa dramática se mostra ainda mais efetiva considerando que todas as escolhas que se faz engajam os outros sujeitos com os quais se trabalha. Se o um trabalhador presta mais atenção a uma coisa do que a outra, se vira mais para um lado do que para outro, se conversa ou não, tudo isso impacta diretamente os outros trabalhadores da equipe. Nesse sentido, Schwartz (2007) afirma que jamais trabalhamos totalmente sozinhos, pois os outros sempre estarão presentes, mesmo

que seja através de prescrições ou avaliações. As escolhas que fazemos, então, dizem respeito sempre a um universo social, também atravessado por valores. Dessa maneira, Schwartz (2007) considera que as dramáticas do uso de si incluem o *uso de si por si mesmo* e o *uso de si pelos outros*. Essa dimensão de uso pelos outros nunca pode ser desconsiderada, uma vez que o trabalho guarda sempre uma face coletiva.

Utilizando-se do exemplo dado por Jacques Duraffourg (Schwartz & Durrive, 2007), sempre que um membro de um coletivo de trabalho é substituído ou se ausenta, o trabalho muda para todos os sujeitos participantes desse coletivo. Isso ocorre, como aponta o autor referido, pois se experimenta uma falta de confiança nesse lugar onde o coletivo se modificou, trazendo à tona um desconhecimento de como o novo trabalhador reagirá frente às situações de trabalho pelas quais aquele coletivo se responsabiliza. É nesse sentido que o autor aponta que cada um faz uso de si em função de um coletivo, pois o coletivo faz uso de seus membros para que o trabalho se realize, incidindo nas dramáticas próprias de cada um dos sujeitos. Segundo Duraffourg (Schwartz & Durrive, 2007), então, a constante relação entre o uso de si por si mesmo e pelos outros é uma característica da atividade de trabalho, sendo necessária, também, para a efetivação do mesmo. "A dialética 'uso de si por si e pelos outros' funciona integralmente no seio dos coletivos. É por isso que uma mudança no modo de fazer algo pode se tornar problemática" (Schwartz & Durrive, 2007, p.78).

Schwartz (2007) explica que todas as decisões que um sujeito toma no trabalho engajam todos os demais, sendo que "os outros", querendo ou não, sempre atravessarão a atividade. Quando se escolhe algo, escolhe-se, de certa maneira, sempre qual a relação com os outros se quer ter, estando os mesmos, então, presentes na intimidade de todas as escolhas que se faz em situação de atividade. Nessas escolhas que passam pelo vínculo com os outros, constrói-se constantemente a si mesmo. Dessa maneira, faz-se uso de si sempre também considerando esse universo coletivo, o que, segundo Schwartz (2007), remete efetivamente aos dramas mais profundos da pessoa.

A dimensão coletiva da atividade é, assim, um tema de destaque na Ergologia onde, cabe destacar, encontramos o emprego do conceito de coletivo tanto para

designar um funcionamento coletivo que atravessa a atividade de cada trabalhador, quanto o estar trabalhando fisicamente junto a outros colegas. Para se conseguir realizar um trabalho efetivo junto aos outros é necessário que certos laços sejam estabelecidos, que certos arranjos informais sejam formados e funcionem na prática. Tais arranjos coletivos não necessariamente referem-se a equipes formais de trabalho, pois, para além de um formalismo, para que os coletivos funcionem como tais, os sujeitos envolvidos nos mesmos devem conseguir compartilhar de certos valores e normas comuns. Além disso, tais formações coletivas dizem respeito à atividade dos sujeitos e não às tarefas formais, lembrando que a atividade nunca se resume à pura execução, mas a encontros que geram renormatizações. Dessa maneira, em uma mesma equipe formal de trabalho podem funcionar diversos desses coletivos da atividade. A esse peculiar tipo de formação, Schwartz (2007) refere-se como *Entidades Coletivas Relativamente Pertinentes*. Mas no que consistem tais formações?

Primeiramente, são considerados “entidades” e não grupos, por apresentarem um funcionamento que se aproxima mais de um organismo do que da junção de vários indivíduos. É através dessas entidades que os princípios técnicos, conforme pensados de maneira dedutiva, podem ser apropriados na prática viva da atividade de trabalho. Sem tais formações, os dispositivos técnicos não poderiam se fazer efetivos ao trabalho. Tais entidades reconfiguram a tradição, efetivamente desenhando a atividade que fará o uso das máquinas e técnicas. É através do compartilhamento de história e valores que essas formações permitem absorver o domínio técnico de maneira a servir à atividade.

Em segundo lugar, Schwartz (2007, p. 90) explica que são consideradas "pertinentes", então, na medida em que, sem esse tipo de microcoletivo, tais processos não funcionariam, pois, como dito anteriormente, a atividade está sempre para além da execução e do formalizado. Por último, é considerada "relativamente pertinente", pois, não estando dentro de um organograma, não funciona por formalização, mas por relação entre sujeitos componentes, e ainda, diz respeito especificamente a determinados processos de trabalho. Nesse caso, a qualquer mínima mudança, tanto nas relações entre os trabalhadores, quanto no próprio meio de trabalho, tal entidade pode ter sua densidade ou eficácia diminuída (Schwartz & Durrive, 2007). Não se pode, então, considerá-la como algo fixo.

Após essas considerações a respeito da imprescindível consideração da dimensão coletiva no trabalho como atividade, voltamos, então, a tratar das dramáticas do uso de si. Como já vimos, em toda atividade de trabalho está em jogo não apenas um uso de si por si mesmo - que procura agir no meio mais de acordo com seus valores próprios - mas, também, o uso de si pelos outros, passando por normas com as quais o sujeito nem sempre se sente confortável, mas às quais se vê sempre um pouco compelido a seguir. Esse embate encontra-se sempre presente na atividade e é por isso que se diz que todo trabalho é frágil, problemático, e comporta um drama (Schwartz & Durrive, 2007).

Compreende-se bem que não é seu 'uso de si' que está forçosamente em causa. Sim, isso talvez também esteja em causa, mas não unicamente! Não é senão na negociação entre uso de si por si e pelos outros, sempre a fazer e mais ou menos bem sucedida, que o trabalho pode produzir alguma coisa... Sempre um pouco bem sucedida, senão não haveria trabalho, ou todo mundo estaria doente, o que não é o caso. Estamos todos sempre um pouco doentes e um pouco loucos, mas, mesmo assim, isso não impede o trabalho de se desenvolver! (Schwartz & Durrive, 2007, p. 197)

O uso de si pelos outros, dessa forma, pode ser visto, em alguma medida, como uma espécie de assujeitamento às normas de outros. Assujeitamento ao qual o sujeito resiste, buscando sempre garantir que algo de si seja sobreposto às exigências que são colocadas pelos outros. Por outro lado, os autores da Ergologia deixam claro que não é possível mesmo trabalhar sem a presença da dimensão coletiva, inerente ao trabalho tomado como atividade. Neste sentido, podemos entender que o próprio sujeito da atividade (e, portanto, dessa dramática) vê-se forçado a se reconstruir constantemente em meio à atividade, conciliando a sua história que o traz até este momento, com a história dos coletivos em meio aos quais opera, ou seja, com as contribuições "dos outros". É nessa perspectiva que se fala em um risco de loucura (Schwartz & Durrive, 2007), risco de perder-se a si mesmo em meio a essa dramática.

Antes de encerrar esta seção que procura investigar os sentidos do conceito de atividade na Ergologia em conexão com demais conceitos caros a esta abordagem, cabe, ainda, fazer menção ao modo como Yves Schwartz se refere ao sujeito da atividade.

Yves Schwartz, em suas formulações, considera que o conceito de sujeito não é apropriado para se referir ao “ente” ou à “pessoa” aos quais a Ergologia se refere. Para o autor (Schwartz, 2010), o conceito de subjetividade remete a uma imagem na qual é priorizada a dimensão psíquica desse “ser”, não sendo considerada a inseparabilidade das dimensões relativas ao corpo e à mente, bem como os atravessamentos coletivos e históricos os quais, necessariamente, fazem parte da constituição do mesmo. Como veremos, essa é uma discussão que o autor se preocupa em fazer, problematizando a especificidade desse ser, chegando a cunhar uma expressão própria para se referir a ele (o *corpo-si*, como teremos oportunidade de tratarmos detalhadamente mais adiante). Entretanto, conforme teremos oportunidade de discutir mais apropriadamente nos capítulos quatro e cinco desta dissertação, nosso entendimento a respeito dos conceitos de sujeito e a subjetividade diverge dessa avaliação de Schwartz. Considerando que o conceito de sujeito diz respeito a um ser que é sempre constituído historicamente, através de atravessamentos constantes de vetores do social, tendo sua constituição intrinsecamente ligada ao coletivo, não entendemos que o significado de tal conceito encontre-se em desacordo com as formulações da Ergologia. Além, disso, por ter restrições ao uso das expressões “sujeito” e “subjetividade”, algumas vezes, é possível encontrar nos escritos do autor a expressão “indivíduo”, a qual, em nosso entendimento, essa sim, carrega sentidos restritivos, podendo ser associada à ideia de individualização. É por esses motivos que tomamos a liberdade de utilizarmos a expressão sujeito mesmo nesta parte da dissertação a qual tratamos das leituras de Yves Schwartz, fazendo, porém, a ressalva de que esse, muitas vezes, não é o termo de escolha do autor em questão.

Assim, Yves Schwartz evita o uso do termo "subjetividade" propositalmente, para indicar que este sujeito através do qual se efetiva a atividade é visto com algumas características peculiares. Trata-se do que se reconhece enquanto uma entidade enigmática, denominada *corpo-si* (Schwartz & Durrive, 2007, p. 44). Trata-se de um sujeito específico da atividade, esse sujeito que tem que 'usar de si' para efetivar renormatizações em meio aos debates de normas e valores. Esse uso que faz de si, diz de um ser que se vale do seu corpo e de sua alma na atividade, não podendo se reconhecer, nesse uso, a separação entre dinâmicas que poderiam ser ditas corpóreas e subjetivas.

Assim como a atividade tem como característica conciliar corpo/alma, meio/sujeito, indivíduo/coletivo, esse ser também tem como pressuposto o uso da totalidade do que é quando colocado em atividade. Não apenas corpo e alma se conjugam em tal corpo-si, mas a figura intenta dar conta de indicar um ser que não é fechado em si mesmo. Esse ser tem seu íntimo perpassado, também, pela *entidades coletivas* do qual participa, de maneira a fazer com que o trabalho aconteça, na perspectiva da atividade. Ele vivencia constantemente em si mesmo os debates de valores entre o que são os valores de sua história, que poderia ser dita pessoal, e os que provêm dos coletivos e de toda a cultura à qual habita. No glossário de Ergologia (Durrive & Schwartz, 2008) elucida-se que na figura do corpo-si são inscritos (ou incorporados neste corpo o social) o psíquico, o institucional, as normas e os valores - tanto referentes ao contexto quanto já retrabalhados pela atividade. Além disso, compõe, ainda, esse corpo, as relações com as instalações e os produtos, relações com os tempos, com os homens, com os níveis de racionalidade, entre outras. Essa seria a figura do ser que trabalha e serve como centro de arbitragens que governa a atividade.

Para fechar, então, esta seção, e em busca de alguma forma resumir do que foi visto, trazemos uma breve sumarização sobre a atividade realizada por Yves Schwartz (2007, p. 42-46) na qual indica quatro proposições que classifica como "especificamente ergológicas" sobre a atividade, configurando suas características. Como primeira característica da atividade, o autor elenca a universal distância entre o trabalho prescrito e o trabalho real. Em segundo lugar, propõe a noção de que essa distância é sempre singular e ressingularizada, não podendo nunca ser prevista exatamente como algo geral, sempre se mostrando de maneira particular em cada situação. A terceira proposição diz respeito à entidade que opera a gestão dessa distância, tratando-se da atividade do corpo-si como figura que dá a racionalidade ao processo, sendo esse o sujeito da atividade que conjuga corpo e alma, pessoal e social. Como última característica da atividade, afirma que a gestão da distância entre o prescrito e o real remete a um debate de valores, nos quais se incluem os debates consigo mesmo e, também, os debates que são de ordem social.

## 2.4 Rastreado o conceito de experiência na Ergologia

Assim como na Clínica da Atividade, a Ergologia prioriza a discussão do conceito de atividade em relação ao conceito de experiência. Como aponta Schwartz (2011c), o conceito de experiência tem sido sistematicamente deixado em segundo plano em benefício ao de atividade no âmbito da Ergologia. Porém, o autor questiona se esse menor interesse não se trataria de algo provisório, indicando uma possível potência na ampliação do debate em torno do mesmo. O que nos leva a pensar a pertinência de estudos tais como o que realizamos nesta dissertação.

De qualquer maneira, diferentemente do que ocorre na Clínica da Atividade, a Ergologia chega a tematizar o conceito especificamente em alguns textos, ainda que como um conceito secundário em relação a outros, tais como o de debates de normas e dramáticas do uso de si, e em especial, em relação ao de atividade, que, como já demonstramos, é o conceito chave, também, desta abordagem (a Ergologia). Traçamos, então, aqui, uma discussão da maneira como a experiência é abordada na Ergologia a partir da leitura dos principais escritos a abordarem tal noção.

Primeiramente, é importante situar que o tema da experiência figura nas obras de Yves Schwartz desde o início do desenvolvimento do que veio a se chamar Ergologia. Na verdade, como referido pelo próprio autor (Schwartz, 2011c), em um primeiro momento de seus estudos, quando produziu sua tese de doutorado (finalizada no ano de 1986), partiu de um foco na experiência para então vir a desenvolver o conceito de atividade.

Nesses primeiros empreendimentos, o autor se dedica a pensar sobre características da experiência que justificariam o uso do conceito, características essas que retoma, explicitamente, em um escrito de 2010 (*“Quel sujet pour quelle expérience?”*, tendo sido publicado em português no ano de 2011, sob o nome “Qual sujeito para qual experiência?” – Schwartz, 2011c). Ao realizar essa retomada muitos anos depois de ter concluído esses primeiros estudos, o autor afirma que tais características reconhecidas a respeito da experiência, ainda circunscrevem o campo de pertinência deste conceito. Tal afirmação demonstra que o interesse da Ergologia pela experiência tem acompanhado o desenvolvimento deste campo

desde o início de seu desenvolvimento. Uma grande influência para os estudos que terminaram por convergir na Ergologia foram os trabalhos do médico italiano Ivar Oddone, o qual é apontado como responsável por trazer à tona a redescoberta do papel da experiência nas investigações da psicologia do trabalho (Vasconcelos & Lacomblez, 2005). Como veremos, porém, este tema não se encontra tão extensivamente desenvolvido quando se trata dos escritos no campo da Ergologia.

Percorrendo a bibliografia de Yves Schwartz, encontramos nove títulos que indicam um destaque ao conceito de experiência, sendo o primeiro deles a própria tese já referida, que veio a ser publicada em 1988, sob o nome de *Expérience et connaissance du travail* (Schwartz, 1988). Após isso, encontra-se uma publicação de 1989, chamada *L'énigme du changement: de l'expérience au concept, qu'est-ce qui change au plan du travail de la/sa gestion?* (Schwartz, 1989), sem tradução para o português. Proferido originalmente em um colóquio em 1989 e traduzido para o português em 2009, temos à disposição o texto *Conceito, experiência, trabalho e linguagem* (Schwartz, 2009). No ano de 2000 foi publicado o livro *Le paradigme ergologique ou un métier de philosophe* (Schwartz, 2000), ainda sem tradução para o português, mas no qual se encontra um capítulo que discute o tema da experiência chamado *Le travail comme expérience et les critères du taylorisme*. Após isso, encontram-se registros de um seminário proferido em Paris no ano de 2002 com o título *La double anticipation: la culture technique entre savoirs et expérience* (Schwartz, 2002b). Por fim, dispomos de três escritos com tradução para o português (além do já referido anteriormente): *A experiência é formadora?* (Schwartz, 2010) – publicado originalmente em 2004 e, no Brasil, em 2010; o já referido *Qual sujeito para qual experiência?* (Schwartz, 2011c), de 2010; e *Motivações do conceito de corpo-si: corpo-si, atividade, experiência* (Schwartz, 2014) - publicado originalmente em 2011 e, no Brasil, em 2014. Além disso, encontramos, ainda, a publicação de uma palestra proferida no Brasil no ano de 2008, sob o nome de *Intervenção, experiência e produção de saberes* (Schwartz, 2011a).

Através da leitura de tais textos, é possível constatar que o tema da experiência na Ergologia tem aparecido comumente relacionado à discussão de como se aprende em situação de trabalho, como se formam trabalhadores, como se adquirem saberes relativos ao trabalho tomado na perspectiva da atividade. Assim, o

questionamento a respeito do estatuto do que seria a experiência no âmbito ergológico, muitas vezes, vem pela via da discussão a respeito da relação entre saberes formais e saberes que seriam provenientes dessa experiência. Por esse motivo, um dos escritos sobre o qual vamos nos debruçar mais detidamente aqui trata-se do texto intitulado *A experiência é formadora?* (Schwartz, 2010), entendendo que o mesmo é uma das fontes mais ricas para compreendermos como o conceito de experiência opera na Ergologia.

É no texto referido acima, então, que Schwartz (2010) - buscando evidenciar que as questões que se coloca a respeito das relações entre experiência e formação ainda não foram desenvolvidas - vai fazer um percurso através dos significados já atribuídos a tal conceito na história da filosofia. Da leitura desse percurso histórico do conceito, Schwartz analisa que o conceito de experiência é tão rico quanto o de atividade, entretanto, que o mesmo acabou se tornando, progressivamente, insípido e não muito significativo, da maneira como foi sendo abordado ao longo da história da filosofia. Para demonstrar sua constatação, realiza uma recapitulação dos rumos do conceito na filosofia desde Platão, passando por diversos filósofos, até chegar aos significados concedidos a este conceito nas tradições marxista e empiristas, os quais Schwartz avalia serem predominantes no campo de discussões sobre o trabalho. Da filosofia de Platão, destaca que havia um valor naquilo que chamaríamos de saber-fazer dos artesãos, na medida em que eles capitalizariam uma espécie de competências para realizar seus trabalhos. Porém, a maneira de acúmulo dessas competências não teria muito valor, pois se trataria do que classificava como intuição, por não poderem relatar esses saberes constituídos de tal maneira.

Descartes, seguindo um caminho semelhante a Platão, se interessava pelos saberes aprendidos no trabalho, mas não os valorizava enquanto conhecimentos de matérias importantes ao intelecto humano. Portanto, tal autor não valorizava a dimensão da experiência como pensada na perspectiva de Schwartz (2010). Já em Leibniz e em Diderot, Schwartz (2010) reconhece uma valorização um pouco maior a esse tipo de saber que classifica como "saber-fazer artesão sem saber teórico". Porém, é em Kant que reconhece a passagem da experiência a um papel mais considerável. Segundo sua leitura (Schwartz, 2010), tal noção se encontraria hipertrofiada na filosofia do alemão, não remetendo às trajetórias singulares dos

sujeitos. Dessa maneira, Schwartz entende que a experiência em Kant, apesar de mais valorizada em sua filosofia, encontra-se em meio a uma ambiguidade, pois, para ele, sem conceitos não há saber, porém, a experiência não serve para a acumulação de saberes e nem remete ao nível da pessoa (ao agir individualizado). Portanto, Schwartz entende que, pelos argumentos de Kant, a experiência não poderia ser formadora. Nessa compreensão, somente o entendimento seria capaz de construir saberes a partir do que a experiência fornece, o que não ajuda a elucidar o problema que Schwartz se coloca a respeito da relação entre experiência e formação.

O próximo momento de valorização da experiência em um sentido diverso do tratado por Kant viria com Hegel, que atribui ao conceito o movimento mesmo da gênese do saber, não opondo mais os termos saber e experiência. Schwartz indica que essa importante virada foi apropriada pelo marxismo. Dentro dessa tradição (a marxista) se entende que é por intermédio da produção material que a experiência humana se produz e, ligada a essa, ocorreria a elaboração de seus saberes. A experiência, nessa perspectiva, então, ganhou um status de destaque, uma vez que a mesma foi identificada com a própria produção da história humana, através da produção material. Contudo, na visão de Schwartz (2010), essa atribuição destacada que a experiência ganhou na tradição marxista, ao invés de contribuir para o desenvolvimento do conceito, terminou por diminuir a potência presente no mesmo. Esse efeito teria ocorrido em função da experiência ter se tornado (na visão de Schwartz) um conceito demasiadamente genérico.

Para Marx, a experiência não é aquilo em que se desdobra o conceito, a experiência é produção da história humana pela produção material. Tradição muito rica e muito importante, mas, ao mesmo tempo, atribuindo uma dimensão cada vez mais totalizadora à experiência, implodimos novamente o problema de sua função formadora, pois tanto em Hegel quanto em Marx, dizer que a experiência é formadora é uma tautologia. Consequentemente, não dissemos nada: que a experiência seja formadora é uma evidência posto que ela é totalizante. Saímos da oposição, não há distinção na experiência, de percursos individualizantes que se cristalizam nos corpos e nos espíritos diferentes uns dos outros, a partir dos quais será possível nos perguntarmos o que isso produz como saber, como formas de ser? A experiência passou a ser tão grande que ela implode a problemática da sua virtude *formadora* (Schwartz, 2010, p. 39).

Na leitura de Schwartz, então, o significado dado à experiência na tradição marxista acabou contribuindo para o declínio do conceito, tendo o mesmo sido

relegado a uma ideia genérica, passando, por isso, a não ser mais devidamente discutido nas perspectivas filosóficas recentes. Segundo Schwartz (2010, p.40), a noção de experiência só voltou a figurar como tema de interesse no contexto “parcialmente pós-taylorista” da gestão de recursos humanos, onde a questão da validação dos saberes adquiridos da experiência trouxe o conceito à tona novamente.

Schwartz (2010) faz questão, ainda, de destacar outra vertente filosófica que difundiu uma noção, em seu entendimento, também pouco frutífera da experiência. A tradição empirista britânica - que tem como um de seus maiores representantes David Hume - teria influenciado toda uma corrente de pensamento que segue operante nas ciências cognitivistas atuais. A noção de experiência dessa herança filosófica diria respeito a padrões de resposta padronizados, que desconsideram, assim, quaisquer aspectos históricos e singulares a que a experiência possa se referir. Aspectos esses considerados fundamentais nas problematizações que a Ergologia coloca a respeito do conceito.

A partir dessa revisão do percurso do conceito de experiência em diferentes linhas filosóficas, o autor defende, então, que nenhuma delas ainda deu conta de discutir o conceito de maneira a articular, efetivamente, experiência e saber. Toma, assim, tal construção como uma tarefa a ainda ser realizada, defendendo que a experiência não deve ser um conceito genérico, devendo a mesma ser vista de maneira individualizada, por meio de situações e percursos que são sempre em parte singulares (Schwartz, 2010). O autor coloca-se, então, a questão de como a experiência singular das situações de vida (e, principalmente, de trabalho) pode ser vista como articulada à questão dos saberes formais, sem que esses dois conceitos (experiência e saberes formais) sejam considerados a mesma coisa.

A revisão do percurso histórico do conceito de experiência leva Schwartz (2010), ainda, - em oposição à visão de experiência advinda da tradição empirista - a apresentar um resumo de três visões que se mostram claras à Ergologia em relação à experiência. A primeira delas diz respeito à ligação com a história singular de cada sujeito. Para Schwartz (2010), são inadmissíveis quaisquer visões de experiência que não considerem o aspecto único do que seria a experiência para cada sujeito. E esse aspecto singular da experiência não diz respeito apenas ao aqui e agora de

como se vivencia um acontecimento, mas trata da maneira exclusiva com que cada sujeito faz a história do acúmulo de experiência. O modo singular como se vivencia a experiência do momento é atravessado pela história (também singular) de todas as experiências que já se viveu. Dessa maneira, a experiência nunca pode ser lida através de protocolos de categorias pré-definidas (como seria a ambição da tradição empirista).

A segunda visão "ergológica" sobre a experiência diz respeito à existência de uma dimensão da mesma que se encontra, de alguma forma, "escondida no corpo" (Schwartz, 2010, p. 41). Isso quer dizer tanto que a experiência não se limita ao que seria próprio da alma (os sentimentos, os pensamentos, sensações subjetivas), nem ao estrito intelecto, no que se refere a conceitos formulados conscientemente e expressáveis em palavras, e, ainda, tampouco, a competências que se expressam unicamente em uma materialidade produtiva. Tudo isso parece compor a experiência da maneira como Schwartz (2010) a interroga, porém, como destacado pelo autor, ela integra também - nas competências que lhe são próprias - sempre algo que é mais ou menos inconsciente e não diretamente verbalizável. Sendo assim, mais uma vez, se mostra inviável a proposta de algumas correntes das ciências cognitivas, que se limitam a aceitar como experiência apenas o que pode ser manifestado de maneira mais consciente. Nesse particular aspecto, a ideia de corpo-si torna-se fundamental, como teremos oportunidade de desenvolver com maior detalhamento mais adiante. Certa concepção de experiência só pode ser operante em certa concepção de sujeito da experiência.

Uma terceira afirmação a respeito do conceito de experiência é que ela só pode fazer sua história singular para o sujeito se tornar efetiva, ou, nas palavras de Schwartz (2010, p. 41), "ser capitalizada em elementos originais de saberes", caso seja "processada" em um debate de valores desse sujeito. Com essa afirmação, demonstra-se a íntima relação entre atividade e experiência. É através da atividade do sujeito a qual, como vimos, tem como característica o debates de normas e valores, que a experiência pode se "realizar" de forma singular, histórica e "corporizada". Sendo assim, nos parece claro de afirmar que para a Ergologia não há experiência sem atividade. Já se demonstra, aqui então, que a experiência se faz através da atividade. Não se "acumula" experiência sem atividade. Por outro lado, o acúmulo da experiência retorna à atividade na medida em que o mesmo passa a

fazer parte, de alguma maneira, das normas antecedentes para aquele sujeito. O que "fica" para o sujeito como sua experiência singular vai compor o conjunto de heterogeneidades que vão se combinar no encontro que a atividade convoca: o chamado encontro de encontros (Schwartz, 2010). A expressão utilizada pelo autor remete ao entendimento de que, em toda a situação de trabalho, os trabalhadores deparam-se, ao mesmo tempo, com o encontro com seus debates de normas e valores, com o encontro com outras pessoas singulares (as quais também passam por debates de normas e valores), e com particularidades da situação específica, que envolve instrumentos de trabalho e toda a sorte de variabilidades do meio.

Toda situação de atividade é aplicação de um protocolo: há normas a respeitar, um regulamento a aplicar, não somente por questões de responsabilidade jurídica, mas também por que essas normas são, em parte, experiência capitalizada, escolhas políticas, escolhas orçamentárias que devemos traduzir. E, ao mesmo tempo, toda situação de atividade é, sempre, numa proporção jamais antecipável, não somente encontro, mas encontro de encontros. (...) tem todo esse conjunto de elementos que faz com que seu encontro [do trabalhador], mesmo se eles aplicam normas, seja um encontro desta situação, um encontro de pessoas em parte singulares, de meios coletivos particularizados pela sua história comum, de instrumentos de trabalho, e eles mesmos nesse instante: um encontro de encontros (Schwartz, 2010, p. 43).

Essa dimensão do encontro de encontros presente em qualquer situação de trabalho é identificada como a parte experiencial da atividade (Schwartz, 2010). A experiência, então, compõe o encontro entre valores pessoais e sociais, as normas antecedentes, e as renormatizações da atividade.

Outro aspecto destacado por Schwartz (2010) como importante para definir a experiência na Ergologia é a distinção entre esse conceito e o de *experimentação*, sendo esses considerados como duas noções que apontam em caminhos diversos. A experimentação estaria ligada a protocolos científicos, com o controle de situações padronizadas, reprodutibilidade e eliminação de variabilidades e vieses. Tal processo trataria de uma tentativa de neutralização da história e sua aplicação teria sido buscada no campo do trabalho através do modelo taylorista. Como já tratamos na seção a respeito do conceito de atividade, essa tentativa mostrou-se infrutífera, uma vez que é impossível eliminar as infinitas variabilidades que se apresentam no trabalho. Seria a partir desse exame do fracasso do modelo taylorista que o conceito de experiência teria reemergido, trazendo à tona a necessidade de uma redefinição

deste conceito (considerando que a perspectiva histórica do mesmo não daria conta de tratar dessas questões). Para situar tal momento de virada em relação ao entendimento do conceito de experiência, o filósofo francês cita a contribuição do médico italiano Ivar Oddone<sup>10</sup>, que a partir do acompanhamento dos processos de trabalho em indústrias italianas, coloca em evidência essa dimensão não protocolar do trabalho, demonstrando que os trabalhadores nunca apenas executam o trabalho, mas *agem* através dele, fazendo experiência.

A delimitação deste conceito, porém, é apontada por Schwartz (2010) como problemática, uma vez que a experiência se refere a algo que não tem seus limites discerníveis. Segundo o autor (Schwartz, 2010, p. 42) – e isso viria a ser afirmado mais vezes nos textos posteriores em que discute o tema, como veremos mais adiante – não podem ser identificadas as “condições limites” da experiência, tanto no que diz respeito a condições espaciais e temporais, quanto aos limites do ser em quem tal experiência se passa. Presume-se que a experiência é enriquecida nas situações concretas de trabalho, porém, não há como precisar em que momento ela começa e termina, dizendo respeito, sempre, a um processo inacabado. Ela se dá em situações particulares, em acontecimentos situados, específicos. Contudo, ela compõe com a experiência que pode se dizer “mais ampla” do sujeito (nesse sentido, como uma sedimentação histórica), o qual passa por esse acontecimento que faz experiência. Ela parece ter assim uma dupla dimensão, tratando-se tanto de acúmulo - de um processo contínuo no tempo e espaço da vivência de um ser singular - quanto de vivência em momentos particulares - que realimentam esse processo contínuo.

Como já referido anteriormente, a problematização do conceito de experiência na Ergologia muitas vezes é realizada pela via da discussão sobre o tema da formação. Voltamos, então, ao texto no qual Schwartz se pergunta se “a experiência é formadora?” (Schwartz, 2010). Neste escrito, além da pergunta que dá título ao artigo, ao longo do texto, o autor ainda vai tecendo diversas indagações, as quais conduzem à problematização a respeito dos significados do conceito de experiência na Ergologia. Entre essas questões encontram-se as seguintes: o que é a

---

<sup>10</sup> A obra citada trata-se de *Redécouvrir l'expérience ouvrière* (Oddone, 1981) e relata a experiência do trabalho nas cadeias de montagem da FIAT em Turim nos anos setenta.

experiência? Quem é formado na experiência? Como fazemos falar a experiência? Além dessas questões, Schwartz coloca ainda algumas definições que devem ser assumidas para que tais perguntas façam sentido. A primeira dessas definições apontadas pelo autor, diz respeito à afirmação da existência de dois polos: o polo dos conceitos, saberes formais e conhecimentos mais acadêmicos; e o polo dos saberes da experiência. Segundo Schwartz (2010), esses polos não podem ser considerados como iguais (pois se fossem iguais não faria sentido se perguntar a respeito da relação entre eles), e eles devem manter relações entre si (pois, de modo contrário, não poderia se supor que há possibilidade de um formar o outro - questão que o autor toma no princípio deste debate). Com essas colocações, ficam claros alguns pressupostos sobre a experiência na perspectiva da Ergologia. Primeiramente, demonstra-se que a experiência é algo capaz, de alguma forma, de acumular saberes. Em segundo lugar, que esses saberes seriam de um tipo específico, não diretamente correspondentes aos saberes que denominamos formais ou acadêmicos, mas que devem, de alguma maneira, permitir uma articulação com eles. Essas considerações de Schwartz, porém, deixam ainda em aberto diversas questões, tais como: que tipos de saberes seriam próprios da experiência? De que maneira se adquire os mesmos? Como se dá a articulação entre esses e os saberes ditos formais?

Algumas elaborações em resposta a essas questões são propostas ainda no mesmo texto (“A experiência é formadora?” – Schwartz, 2010) no qual elas são colocadas. Neste escrito, Schwartz afirma que os saberes que seriam provenientes da experiência, por guardarem uma relação direta com a prática singular, com as trajetórias únicas dos sujeitos e dos coletivos, provenientes de situações históricas singulares, devem ser vistos como o que denomina *saberes investidos*. Esses saberes que refere como adquiridos através da experiência devem ser vistos como diversos dos saberes formais ou acadêmicos, chamados de *desinvestidos*, por não se vincularem diretamente a situações particulares, podendo, por outro lado, ser definidos e relacionados a outros conceitos que não digam dessas situações específicas<sup>11</sup>. Contudo, ressalta, que ambos os tipos são ainda considerados

---

<sup>11</sup> Em relação a essa divisão estrita entre saberes da experiência e saberes formais da maneira compreendida por Schwartz (2010), colocamos uma questão a respeito de sua pertinência, tendo em vista que, a nosso ver, essa separação não se justifica, entendendo que, mesmo os saberes formais, só se tornam apropriáveis e úteis

saberes e, por isso, deve se considerar a interfecundação dos mesmos. Essa relação entre os dois tipos de saberes, entretanto, não é algo facilmente dado no universo do trabalho, podendo ser estimulada ou negligenciada, menosprezada, sendo valorizados apenas os saberes formais (o que ocasionaria crises). Schwartz (2010) aponta, então, a colocação da experiência em palavras como uma maneira de estimular essa valorização dos saberes da experiência, buscando articulá-los aos saberes formais.

A maneira de Schwartz (2010) trabalhar essa questão da inter-relação entre saberes formais e da experiência é tratar do que denomina como uma *dupla antecipação*. Segundo essa concepção, os saberes formais se colocariam como uma antecipação da experiência, na medida em que participam do polo das normas antecedentes, prevendo uma maneira de dar conta do trabalho o qual vai se efetivar. Por outro lado, a experiência anteciparia a tarefa de modelagem dos conceitos, na medida em que o trabalho quando realizado sempre obriga a um retrabalho dos conceitos prévios que o anteciparam.

(...) num sentido, o saber formal antecipa a experiência (em qualquer situação de trabalho há, antes que você entre nele, saberes, regras, que permitem antecipar sua maneira de fazer). Mas, reciprocamente, o tratamento de situações de trabalho como encontro de encontros obriga a retrabalhar os conceitos que se dão como missão de antecipá-los e assim, de uma maneira diferente dos saberes formais, a experiência antecipa o trabalho por vir dos conceptores. Dupla antecipação então e cada uma tem seu papel (Schwartz, 2010, p. 46).

De maneira a tornar mais frutífera a explanação a respeito deste ponto, nos permitimos aqui incluir uma ressalva que não se encontra contida diretamente nas formulações de Schwartz. Ela diz respeito a nossa consideração de que o raciocínio da dupla antecipação, apesar de fazer sentido, parece-nos ainda deixar de considerar algumas inter-relações. Nos perguntamos: não é possível dizer que os saberes da experiência também entram nas antecipações da própria experiência?

Entendemos que, para além de saberes desinvestidos, as normas antecedentes também são compostas por esses saberes mais ou menos inconscientes, saberes que se desenvolveram a partir das práticas sejam elas de

---

ao sujeito quando se faz com eles também uma experiência. Teremos, assim, oportunidade de discutir esse ponto de vista mais adiante.

ordem técnica, social ou política. Ao mesmo tempo, podemos entender que há trabalho de saberes formais antecipado por saberes formais. Se pensarmos que dentro do universo que reconhecemos como trabalho participam, também, todo tipo de trabalhos ditos acadêmicos (que podem ser tanto na lógica assalariada quanto trabalho por prazer), há atividade (trabalho como atividade, conforme concepção da Ergologia) na discussão conceitual realizada por um sujeito que se depara com a instabilidade da pertinência de um conceito ao ser contraposto com outros, todos esses no nível formal. Parece-nos, assim, que há produção de experiência mesmo no âmbito dos saberes ditos desinvestidos. O que Schwartz (2010) afirma, porém, é diferente de tratar o próprio trabalho conceitual como uma experiência.

O próprio filósofo francês nos deixa mostras de que, quando olha para um caso concreto do trabalho, há um esvanecimento dessa aparente rigidez de leitura da relação entre saberes formais e da experiência. Em conferência proferida no IV Congresso Nacional de Serviço Social na Saúde da USP, UNICAMP e UNESP, em junho de 2008 (Schwartz, 2011a), na qual discutiu a importância de enxergar o que chama de “tratamento de encontros” na especificidade da atividade de trabalho do Serviço Social na Saúde, apoiando-se em material produzido a respeito do trabalho de Assistentes Sociais brasileiras e em diálogo com formulações de Paulo Freire, Schwartz expressa a visão de uma possibilidade de relação muito mais fluida entre tais dimensões. Nessa fala, apresenta a ideia de que os saberes necessários para se realizar um bom trabalho na Assistência Social em Saúde provém dos encontros entre usuários e trabalhadores. Encontros os quais convocam a articulação entre as experiências singulares dos usuários e os saberes - tanto formais quanto da prática - dos trabalhadores, formando, nesse encontro, a experiência dos profissionais, articulada aos saberes formais, de maneira a dar conta das exigências particulares daquele trabalho. Afirma que esse processo que denomina de tratamento de encontros “se apresenta como um *apelo a captar* os saberes sob injunção, mais ou menos interiorizada de cada assistente social” (Schwartz, 2011a, p. 19). Tal explanação nos mostra que, apesar da discussão teórica dos saberes formais e da experiência como polos separados, quando o autor olha para uma realidade concreta de trabalho, percebe-se que a articulação é bastante mais fluida.

Parece-nos que os saberes ditos formais e de experiência podem se apresentar de maneiras diferentes, porém mais como em um plano contínuo de

variabilidades do que como dois polos opostos. Por exemplo, há saberes que dizem respeito ao que Schwartz (2010, p. 45) reconhece como “escondidos” no corpo, indefinidamente inconscientes - como certas maneiras de reagir na relação com um grupo de pessoas, reação essa que dificilmente poderá vir a ser explicada, compreendida e verbalizada pelo sujeito, a qual passa por aprendizagens sociais muito sutis, ou mesmo, por medos singulares despertados. Há, também, outros saberes que se encontram no meio do caminho - como inclinações a tomar ações que se relacionam a contextos políticos, que facilmente se articulam a conceitos verbalizáveis pelos sujeitos e que se vêm aplicados à prática, porém, como reações mais ou menos automatizadas. Ainda, no outro extremo, podemos ter a tomada de posição em relação a uma questão a partir da defesa de um conceito bastante formalizado, defendido no contexto do trabalho com argumentos teóricos que podem ser considerados genéricos. Talvez a formação na tradição dialética a qual possui Yves Schwartz possa explicar tal necessidade de tentar discutir suas ideias em termos de dois polos em relação e não pela via de um plano onde vários aspectos podem se compor de maneiras diversas.

Seguindo, ainda, no exame das relações entre experiência e formação, para terminar as considerações a esse respeito, no texto em que discute o tema (“A experiência é formadora?”), Schwartz (2010) trata da necessidade de fazer falar os saberes da experiência investidos para retrabalhar os conceitos mais formais, conforme destacamos anteriormente. Para o autor, é através do processo de colocação da experiência em palavras que se permite ativar essa possibilidade de intercâmbio frutífero entre saberes formais e da experiência. Reconhece, porém, que tal tarefa não é algo que se consiga atingir com muita facilidade. Um primeiro empecilho é o fato de que, como já exposto anteriormente, a experiência guarda uma dimensão sempre - pelo menos em parte - encravada no corpo, dizendo de competências nem sempre verbalizáveis e nem sempre possíveis de se tornarem totalmente conscientes. Porém, o autor afirma ser possível tornar conscientes pelo menos algum número desses aspectos.

Uma segunda dificuldade apontada por Schwartz (2010) para se colocar a experiência em palavras diz respeito a algo muito importante para a compreensão do que implica considerar o trabalho como experiência. Quando consideramos que trabalhar trata-se de uma experiência por mobilizar dramáticas do uso de si,

estamos indicando que essa empreitada trata-se da *realização de um trabalho sobre si mesmo*. As dramáticas do uso de si convocam o sujeito a ter que repensar seus valores ao ser impelido a dar conta de impasses ainda não resolvidos em seu meio e com o social do qual participa. Como já explicitado anteriormente, viver uma experiência trata-se de um processo de recriação do próprio sujeito, uma possibilidade de transformação do que já se foi. Processo que obriga a modificação do que poderíamos considerar como as normas antecedentes de sustentação desse sujeito, podendo provocar modificações em seus valores mais basais, no encontro com os coletivos os quais se deve habitar para que o trabalho possa ser realizado em saúde.

Gerir o aspecto do encontro de encontros é gerir aquilo que os outros não geriram antes de nós, e se você faz escolhas, forçosamente tem critérios a partir dos quais você faz essas escolhas. Trabalhar sobre essas escolhas é trabalhar sobre você mesmo. Não é em quaisquer circunstâncias que falamos de nós mesmos de maneira mais profunda. Toda atividade é sempre dramática do uso de si, uso de si por si e uso de si pelos outros. Essa dramática está longe de ser plenamente consciente, trata-se, então, de um trabalho sobre si mesmo: nós nos descobrimos aqui nos dois sentidos do termo, descobrimos a nós mesmos e nos descobrimos vis-à-vis dos outros (Schwartz, 2010, p. 45).

O trabalho como experiência é um trabalho sobre si mesmo e, portanto, algo difícil de ser expresso em palavras. Nesse sentido Schwartz nos deixa uma pista muito importante a respeito do fazer de uma clínica que tenha como pretensão adentrar esse campo. Ela deve ter presente essa enorme potência e, ao mesmo tempo, esse imenso desafio. Esse aspecto nos ajudará a pensar em potentes conexões ao longo deste trabalho - no diálogo com formulações de Walter Benjamin e Michel Foucault - na direção de uma clínica do trabalho como experiência, na qual se processa uma experiência de si através da produção de narrativas.

Além disso, não podemos deixar de considerar que a linguagem trata sempre de uma dimensão genérica, de maneira que possa ser compartilhada em um coletivo que a compreenda. Essa premissa da linguagem contrasta-se com a característica da experiência de dizer respeito sempre a situações singulares. Conforme alerta Schwartz (2010, p. 45):

É preciso fazer um trabalho importante sobre a linguagem para fazer compreender aquilo que há de singular no acontecimento que vamos tratar;

há algo de particularmente antagônico, ou em todo caso, problemático, entre linguagem e atividade.

O autor (Schwartz, 2010) aponta, ainda, dois motivos mais óbvios, mas não menos importantes, a respeito dessas dificuldades da colocação em palavras da experiência. O primeiro deles trata-se da cultura compartilhada pelas equipes de trabalho, na qual, muitas vezes, usa-se de criatividade para se compreender “meias palavras” (Schwartz, 2010, p. 45). Tal prática, apesar de corriqueira, pode não ser tão facilmente exposta quando requisitada, uma vez que pode remeter a constrangimentos sociais. É ainda apontado pelo autor o possível inconveniente das relações hierárquicas colocadas nos contextos de trabalho, muitas vezes, coibirem a explicitação de que, na prática, as coisas nunca são realizadas da forma como previstas. Outra pista deixada pelo autor nesse sentido é, então, a constatação de que um clima favorável no ambiente de trabalho e o estabelecimento de contratos claros podem contribuir para a diminuição de tal empecilho.

Sobre esse aspecto da relação entre experiência e linguagem, encontramos ainda uma fala de Schwartz em um colóquio denominado “Trabalho e Práticas Linguageiras”, ocorrido em Paris no ano de 1989, a qual veio a ser publicada traduzida para o português em 2009 (Schwartz, 2009). Nesta apresentação, o autor afirma que a relação entre linguagem e trabalho não é algo que esteja, ainda, muito trabalhada. Schwartz (2009) indica que poderia se contestar que essa é uma falsa questão, uma vez que a experiência é sempre já atravessada por conceitos, sendo descrito por ele que nenhuma situação de trabalho pode se descrever “fora” da linguagem<sup>12</sup>. Porém, indica que as coisas não são tão simples assim. Afirma que, ao se observar situações de confrontação entre trabalhadores e pesquisadores ávidos por conceitualizações, demonstra-se a existência do que chama de uma “penumbra simbólica”, correspondente a uma série de atos sociais eficazes que não são totalmente colocados em linguagem. Nesse caso, não existe ausência total nem plenitude de linguagem. O autor trata, então, da dupla antecipação, à qual já nos

---

<sup>12</sup> Podemos fazer ressalvas em relação à afirmação de que o trabalho não pode se desenvolver fora da linguagem, considerando que a própria atividade, em um diálogo com Deleuze, pode ser considerada como um escape à linguagem, na medida em que acessa um plano de criação, onde se encontram forças não formatadas, sendo esse plano identificado a um “fora” da linguagem. Este entendimento, porém, foi o expresso por Schwartz (2009) e por isso reproduzimos de tal maneira aqui. Contudo, como indicado em seguida, o autor mesmo relativiza tal afirmação, colocando a questão em termos mais complexos.

referimos, dessa vez colocando, em um polo, a experiência, a vida, a atividade; e, em outro, os conceitos cristalizados na linguagem e nas palavras. A articulação entre essas duas é apontada como sempre problemática, porém, prodigiosa. No entendimento de Schwartz (2009), a linguagem estaria, assim, sempre do lado das prescrições, das antecipações, pela capacidade de generalizar. Contudo, Schwartz (2009) indica que os dois registros (o das normas antecedentes e o das renormatizações) são, também, sempre heterogêneos e ambíguos, podendo ser vistos como contraditórios em si mesmos.

Schwartz (2009) afirma, ainda, haver sempre o recentramento das prescrições a antecipações conceituais em torno de experiências de vida. Esse recentramento na atividade de trabalho se dá ao redor da experiência singular de cada sujeito. A atividade de trabalho, por sua vez, alimenta a experiência com uma nova “camada”, com novidades que modificam também o já estabelecido nela. Entretanto, quando se pretende descrever esse recentramento em palavras, sempre, pelo menos em parte, algo se perde. A linguagem não consegue representar fielmente o que se passou, o que ficou para o sujeito desse recentramento. O autor (Schwartz, 2009) explica que isso ocorre tendo em vista todas as interferências culturais e sociais presentes na linguagem, as desigualdades mesmo em relação ao domínio da mesma entre os sujeitos, e, principalmente, a homogeneização que decorre quando se tenta expressar uma experiência singular em palavras que “ajustariam conceitos padronizados no eixo da história” (p. 105).

Apesar de tais considerações pessimistas a respeito dessa relação, o autor afirma, por outro lado, que, tendo em vista que o trabalho sempre é feito em meio a um coletivo, e esse coletivo possui normas antecedentes que sempre são retrabalhadas “sob os constrangimentos da situação a gerir” (Schwartz, 2009, p. 106), então, os saberes práticos devem sempre (em parte) se expressar em palavras, se soubermos ouvi-los. Tais considerações se mostram particularmente interessantes para compreender as relações entre o trabalho visto como experiência e os coletivos no meio dos quais essa experiência se dá. Para que haja compreensão tanto das palavras quanto dos saberes práticos, e, conseqüentemente, a ligação entre essas duas dimensões, deve haver uma relação de sinergia, uma intercompreensão e interoperação entre os sujeitos do coletivo. Entendemos tal funcionamento como uma necessidade de circulação de sentidos e

práticas em um plano que possa se dizer comum. Parece-nos, mais uma vez, que a dinâmica dialética entre polos indivíduo/coletivo e experiência/linguagem, saberes investidos/desinvestidos não elucida completamente as relações entre tais dimensões. A ideia de um plano onde tais dimensões circulam e se encontram podendo estabelecer composições parece ser uma imagem mais clara para esse entendimento. Nesse sentido, é pela habitação de um plano comum, de um plano coletivo, que as dificuldades próprias da relação experiência/linguagem se mostrariam possíveis de superação. As dramáticas de usos de si se fazem em meio a coletivos e são elas que permitem que o trabalho ocorra, nesse caso, também o retrabalho dos conceitos pela experiência, experiência essa dada, da maneira que enxergamos, em um plano coletivo.

Schwartz (2009) explica, ainda, que a codificação parcial da experiência em signos linguísticos só é possível por ser posto em jogo o conjunto dos signos. O signo científico não pode sozinho realizar tal operação, é só na inter-relação entre signos e experiência que as palavras podem ser postas a dizer algo de uma experiência singular. Nesse sentido, deve ocorrer um trabalho mesmo entre signos e experiência, um trabalho visto como atividade, em que os signos sejam postos a operar, a se fazerem também em um tipo de experiência. Essa perspectiva trata de uma atividade da própria linguagem se fazendo. Schwartz (2009, p. 106) sustenta, ainda, a visão de tal processo como uma possibilidade de fazer “uma construção simbólica exatamente ajustada a uma situação singular”. Confluem-se, assim, atividade de trabalho e atividade de linguagem.

O autor reconhece, então, que a tensão na relação entre experiência e linguagem vai se mostrando menos difícil à medida que se passa a enxergar o trabalho como algo que sempre se refaz de maneira singular. Quanto mais se adentra a estudar o trabalho nessa perspectiva, mais vai se encontrando nele vias de acesso aos problemas próprios da linguagem. Esse caminho deve passar, necessariamente, pela ativação de um trabalho com todo o conjunto de signos e não os signos isoladamente, e, além disso, da tomada do sujeito da experiência como intrinsecamente relacionado ao coletivo, porém um coletivo por princípio heterogêneo.

Isso me parece fazer convergir de maneira sadia e fecunda a linguagem como ferramenta do saber e a linguagem como momento de atividade, no fio da navalha da dialética dos registros, entre a cultura como patrimônio e a cultura como processo (Schwartz, 2009, p. 107).

Deixando agora um pouco o campo mais direto da formação e da linguagem, voltamos a outro aspecto de capital importância ao se tratar do conceito de experiência na Ergologia: a relação da experiência com o corpo-si. Schwartz (2010), ao se referir à característica da experiência como algo da ordem da indefinição, sobre a qual não é possível conhecer seus limites, afirma que também a entidade que faz ou vive a experiência é de difícil definição. Segundo o autor, não é possível precisar em quem se dá a experiência. O sujeito da experiência é um ser enigmático, com limites também complicados de enxergar. Esse sujeito da experiência usa de seu patrimônio histórico para fazer de um acontecimento particular essa experiência. Para isso, utiliza-se de saberes os quais não são totalmente claros, nem verbalizáveis para si mesmo, uma espécie de memória da experiência. Um corpo que se coloca a experimentar tendo presente toda a história do que já vivenciou (através da experiência que já passou) e que usa disso para seguir fazendo experiência. Schwartz (2010, p. 43) refere que tal sujeito remete a um “enigma do corpo”. Essa figura, então, identifica como corpo-si.

Tenho uma expressão para designar esse enigma, *corpo-si* ou *pessoa-si*. Nisto que *faz experiência*, há história de nossos fracassos, nossos sofrimentos, nossos sucessos, nossos engajamentos com uns e outros, atravessados pelas nossas relações de valores; e nosso corpo carrega essa história sem que nós saibamos muito bem. É tudo isso que *faz experiência* (Schwartz, 2010, p. 43).

Para Schwartz, é impossível pensar a experiência sem pressupor e indagar sobre o sujeito da mesma. Assim como em relação à atividade, é a figura do corpo-si que vem a responder suas indagações a respeito da entidade na qual tais processos podem se dar. A experiência opera encontros entre dimensões que geralmente são trabalhadas em separado. O corpo e a alma, o passado e o presente, o individual e o coletivo, o geral e o singular. A noção de corpo-si é utilizada para se referir, então, a esta entidade na qual se conjugam tais dimensões paradoxais. Ela representa um corpo vivo que é, ao mesmo tempo, o corpo de um ser psíquico e histórico (Schwartz, 2014).

Na experiência são compostas as dimensões heterogêneas desse sujeito, de maneira que os próprios limites do mesmo tornam-se difíceis de discernir. Como dito pelo próprio autor “a experiência não tem condições aos limites” (Schwartz, 2010, p. 42). E esses limites dizem respeito tanto a questões temporais, com relação a quando ela começa e termina, quanto a condições espaciais, “onde” ou “no quê” ela se dá. No texto que discute especificamente esta questão - “Qual o sujeito para qual experiência” (Schwartz, 2011c) – o autor afirma que “ninguém (indivíduo, grupo ou espécie) sabe exatamente quem ele é quando ele faz experiência”.

É preciso se apoiar sobre os aspectos do protocolo, mas será preciso dar a si mesmo normas para tratar o aspecto não-estandarizado da situação. Há, aí, um postulado de convocação à *experiência*, pois, se é preciso que cada um se dê normas para tratar o aspecto singular da situação, o faz com seu patrimônio, diremos, *com sua experiência*. Teremos dito e, ao mesmo tempo não sabemos bem do que falamos (Schwartz, 2010, p. 43).

Para haver experiência, como defendida na Ergologia, deve haver um apoio no patrimônio singular do sujeito, na história dos encontros pregressos (o qual também foi construído como sua experiência), bem como nas antecipações, nos códigos prévios. Contudo, há na experiência este encontro com a invenção de si mesmo, é através dela que se pode dizer que *algo acontece*, que algo se modifica.

A atividade é descrita como “tentativa de colocar em sinergia os heterogêneos que há em nós” (Schwartz, 2011c, p. 61). Relacionada a esta tese encontra-se a constatação de uma enigmática continuidade dos saberes no agir, a qual é atravessada por descontinuidades jamais resolvíveis, tal como a colocação em linguagem, só possível parcialmente e já operando uma nova transformação, como já vimos. Nessa sinergia, presume-se uma continuidade na cadeia de saberes, porém, alguns desses saberes nunca serão aptos a entrarem em linguagem, tratando-se de dimensões não traduzíveis para este campo. Cria-se, assim, um campo enigmático, que somente pode ser conhecido através de uma experiência completa, a qual abrange dimensões languageiras, e não languageiras. Segundo Schwartz (2011c), mesmo em relação aos saberes mais conceituais (em desaderência), essa descontinuidade pode ser observada, encontrando-se desde esquemas mais voltados para ação, até saberes relacionados estritamente conceituais, os quais são reconhecidos como “conhecimentos”.

Essa sinergia supõe uma cadeia contínua de saberes, mas alguns dentre eles serão sempre resistentes ou inaptos a “entrar em linguagem”; entre esses circuitos escondidos nos corpos engajados nos emaranhados de renormatizações, e outros mais suscetíveis de conceitualização, engajando os circuitos cognitivos e linguageiros, o nível de heterogeneidade pode se tornar tal que formas de continuidade se desintegram (Schwartz, 2011c, p. 61).

O autor (Schwartz, 2011c) ressalta, então, a dupla face da experiência e, conseqüentemente, do sujeito o qual faz experiência. Nessa composição, faz-se presente a dimensão da acumulação da história, da qual participam sedimentações em formas de normas antecedentes, saberes codificados e, também, valores que dão sustentação a essas normas. As normas próprias que esse sujeito vai se dar para tratar o impossível/invivível do trabalho estão enraizadas em saberes e valores acumulados e reprocessados continuamente ao longo da sua história (Schwartz, 2011c). Tanto as acumulações quanto os reprocessamentos não param de ocorrer ao longo de toda a vida desse sujeito.

Esses processos operam através de uma avaliação mais ou menos crítica do vínculo com o mundo de valores (ditos pelo autor como normas sociais), sobre o qual repousam essas normas antecedentes. Não respondemos de maneira automática às acumulações de nossa história, nem mesmo realizamos essa acumulação de maneira “neutra”. Como proferido por Schwartz (2011c, p. 63) “não somos marionetes de nossas epistemes ou de nossos meios”. O que se sedimenta em nós trata-se já de um processamento que passa pela dimensão dos debates de valores, um encontro com nossas próprias histórias, um eterno reprocessamento. Dessa maneira, faz-se necessário pensar uma temporalidade dual: a experiência se dando no encontro entre o aqui e agora, com a radicalidade do inédito se colocando; e a temporalidade mais longa das acumulações que se dão pelos debates de normas - antecedentes e recentradas - e valores.

O “sujeito” levaria à ideia de um patrimônio acumulado (mas também a fraquezas e fragilidades que os anos de vida reprocessam), mas não estabilizado, hierarquizado, estruturado, ao ponto de não deixá-lo disponível às solicitações, às gêneses, às convocações da vida. Como pensar esta coisa ‘bizarra’? (Schwartz, 2011c, p. 63).

É na direção de pensar uma entidade que dê conta dessa dupla temporalidade, da simultaneidade de seguir sendo a si mesmo e, ao mesmo tempo, seguir se refazendo a cada momento, que Schwartz recusa a noção de

subjetividade. Esse conceito é negado pelo autor, pois, segundo o mesmo (Schwartz, 2011c), não daria conta de expressar o enigma presente nessa entidade de uma globalidade indecisa. Dessa maneira, o autor escolhe falar do “si” e localiza esse si em um corpo: corpo-si.

Schwartz (2014) justifica dar o nome “corpo” a esse ente por entender necessário demonstrar que a dimensão corpórea está sempre presente para que o trabalho seja feito, mesmo em trabalhos ditos mais intelectualizados. No escrito intitulado “Motivações do conceito de corpo-si: corpo-si, atividade, experiência” (Schwartz, 2014), faz questão de demonstrar que mesmo no campo dos serviços - o qual poderia ser visto como requisitando unicamente dimensões que poderiam ser ditas intelectuais – o corpo do trabalhador está completamente implicado. Schwartz (2014) explica que o uso de si passa pelos mínimos gestos do corpo, pelo olhar mais atento que o trabalhador destina para uma coisa e não para outra, pelas palavras que utiliza, na entonação que usa ao falar, etc. Sendo assim, mesmo nos trabalhos ditos mais intelectualizados, o corpo encontra-se diretamente implicado para que a realização do mesmo seja possível.

E é no encontro entre esses diferentes corpos, os quais vivem singulares dramáticas do uso de si, que a experiência acontece. Schwartz (2014) afirma que o trabalho como experiência trata do *encontro de dramáticas do uso do corpo si* (p. 261). Segundo o autor, é nos encontros entre os agentes do trabalho (trabalhadores) e as pessoas as quais esses trabalhadores atendem que os corpos se vêm convocados a recriar normas, a usar de si para dar conta do que se produz na relação. Relação essa, que, além de ser da ordem de uma produção material, de dar conta de uma tarefa, trata-se de dar conta de um encontro com outros corpos-si, que são também construídos por experiências singulares. Tais corpos se encontram em meio a suas próprias dramáticas do uso de si para produzir desse encontro novas experiências singulares, que, por sua vez, serão incorporadas à história desses corpos.

As dramáticas do uso do corpo-si estariam, assim, diretamente ligadas à produção de experiência, sendo apontadas como “sequências de vida em que aparece o inantecipável, a história, (...) uma tensão dificilmente suportável” (Schwartz, 2014, p. 261). Nessa tensão, então, se colocam ao sujeito escolhas a

realizar. Para dar respostas a tais escolhas, ele deve se remeter a um universo de valores que está sempre em reconstrução. Dessa maneira, através da experiência, faz a história de si mesmo, no encontro com a história de outros corpos-si. Esse constante refazer a si mesmo, de maneira a encontrar uma conciliação (sempre provisória) entre as demandas do meio e seus valores, passa por todos os circuitos do corpo, sendo, assim, vislumbrada a “continuidade do agir industrioso em suas distintas formas técnicas e sociais” (Schwartz, 2014, p. 262). O corpo-si, dessa maneira, é a entidade vista como capaz de dar conta de integrar todas as diferentes dimensões envolvidas na experiência do trabalho. Ele conjuga a “união alma-corpo”, realizando uma tentativa de pensar o “agir conjunto do material e do imaterial que há em nós”. (Schwartz, 2014, p. 263). Conjuga, dessa maneira, uma atividade conjunta de todas as dimensões que compõem esse corpo, que é também histórico.

Essa entidade que passamos a chamar de ‘corpo-si’ transgride todas as fronteiras entre o biológico e o histórico. Ou, mais do que isso, ela historiza o suporte biológico sem que por isso autorize a dissociar esse esforço de recentramento, que se poderia também chamar de busca de saúde, de seus legados imemoriais arraigados no vivo em geral (Schwartz, 2014, p. 264).

Essa entidade é descrita como ancorada em três diferentes dimensões indissociáveis: a biológica – que diz respeito ao corpo físico -, a histórica – construída através do debate de normas que só adquirem sentido num momento particular da história -, e a dimensão singular da experiência de cada pessoa. Essa terceira dimensão é a que realiza a permanente composição entre as dimensões referidas para responder aos encontros e provas às quais este corpo é submetido (Schwartz, 2014, p. 264). É nessa ancoragem que se possibilita a relação variável de cada um com um mundo de valores que vão além dele, ou seja, onde se conjuga o individual e o coletivo, através de uma relação singular entre corpos-si.

A concepção de corpo-si é, ainda, apresentada como elemento conjugador na relação entre atividade e experiência (Schwartz, 2014). A atividade é vista como um processo de renormatização que se dá em uma situação específica, na qual normas antecedentes são confrontadas ao impossível e ao invivível do real do trabalho. Cada pessoa, assim, teria sua história construída através da passagem por esses constantes processos de renormatização. Tendo em vista essa perspectiva, Schwartz (2014), então, se pergunta como essa pessoa pode ser vista como um ser coerente em sua história e não como uma colcha de retalhos de renormatizações

específicas. Coloca, assim, a visão de uma experiência de vida como unidade conjugadora de todos os debates de normas pelos quais a pessoa passa. Essa experiência singular teria, desse modo, o papel de realizar o que chama de “encaixamento parcial de debates de normas” (Schwartz, 2014, p. 264).

Conforme o autor explica, os inúmeros debates de normas pelos quais o sujeito vai passando se compõem sempre estabelecendo relações hierárquicas que podem ser variáveis entre si, de maneira a ocorrer que mesmo um mínimo gesto realizado pelo corpo, pode implicar em uma mudança significativa no “todo” do mesmo. O sujeito, assim, é recriado constantemente através das dramáticas do uso do corpo-si, que se conjugam em sua experiência de vida e seguem se recombinao infinitamente de maneira não necessariamente linear.

Porque pode ocorrer que as escolhas surgidas nesses microdebates *perturbem*, ou seja, levem a reconsiderar parcialmente a coerência organizadora desse recentramento inicial. Pode-se assim pensar numa dinâmica de encaixamentos problemáticos, ao ponto de indefinição, ao ponto de movimentos oculares específicos, totalmente não percebidas por nós, sem, no entanto, estar desconectadas das escolhas de ‘si’ (Schwartz, 2014, p. 265).

É interessante destacar mais uma vez que esse “encaixamento” do qual fala Schwartz (2014) diz respeito não apenas a algo que se dá no “interior” de cada corpo-si. Há, também, um encaixamento social, *entre corpos-si*, para que o trabalho se efetive.

Pélegrin fala da ‘dimensão coletiva da atividade individual’, uma forma de considerar e integrar ‘a necessidade, para a atividade individual, de manter-se ajustada (sem ‘folga’ para manter o andamento) ao conjunto produzido sincronicamente pelo conjunto de colegas’. Trata-se da metáfora de uma orquestra sem maestro: a ausência de alguém que mantenha uma permanente ‘sincronia diacrônica’ só podia ser suprida por uma atenção fluida, mas sensível aos intercâmbios telefônicos dos outros, aos tons de voz, mímica e gestos, deslocamentos – todos eles pistas a integrar no momento em que ocorrem, incorporadas por um corpo-si, pistas que só ocasionalmente chegam ao nível da reflexão e da linguagem, adequadas para dar uma dada inflexão à recepção e tratamento da informação da parte de cada um dos protagonistas dessa direção operacional (Schwartz, 2014, p; 267).

Segundo Schwartz (2014, p. 267), esse esforço de rejuntar as partes da entidade que concilia normas antecedentes, corpo biológico, histórico e experiencial - reconhecida na Ergologia como corpo-si – remete diretamente à caracterização da

atividade como “sinergia problemática e enigmática dos heterogêneos que há em nós”. O entendimento da existência de uma entidade como essa é o que permite pensar o funcionamento da atividade e, então, a ligação entre atividade e experiência.

Schwartz (2014) aponta, ainda, algumas questões problemáticas a respeito da relação entre corpo-si, atividade e experiência. A primeira delas diz respeito ao relacionamento entre saberes e valores que se daria nessa dinâmica. O autor afirma que a norma tem sempre duas fontes: os saberes e os valores. “Não há renormatização sem que aquilo que sei de modo geral sobre a situação a gerir venha encaixar-se com aquilo que sei especificamente acerca dessa situação” (Schwartz, 2014, p. 268). No entendimento do autor, essas duas dimensões não provêm das mesmas fontes. Coloca-se, assim, como algo problemático a maneira em que esse encontro se dá, o que Schwartz (2014) refere como dualidade entre o axiológico e o epistêmico.

Para discutir esta questão, o autor (Schwartz, 2014) refere-se a formulações de diversos autores nas quais é colocada a problemática da articulação entre saberes teóricos e escolhas baseadas em valores do sujeito. Nessa discussão, apresenta a ideia de que viver de acordo com normas próprias não se encontra desvinculado da busca de conhecimento. Segundo a visão do autor, a busca por saber e os debates de vida se articulariam de maneira complementar na construção da história do sujeito. Ao se deparar com os desafios do real, o mesmo vai buscar no seu patrimônio acumulado esquemas e instrumentos que podem ser úteis para o enfrentamento da situação. A escolha da forma de utilização de tais estratégias é orientada pela história singular do sujeito, por sua experiência, seu mundo de pertencimento. Ao mesmo tempo, a utilização dessas estratégias no enfrentamento das situações concretas singulares, transforma as mesmas, a partir das combinações únicas que se dão na situação, realimentando, assim, o campo dos saberes a partir das experiências. Nessa perspectiva, a produção de saberes se daria sempre no curso da atividade, processo esse que construiria o próprio sujeito, tanto na dimensão dos saberes teóricos que possui, quanto na dimensão de valores de vida. A atividade intelectual estaria, assim, diretamente ligada à atividade vital. A partir de uma citação à Durrive, Schwartz afirma que o esforço de saber é também um esforço de viver.

Para a abordagem ergológica, a dimensão antropológica da vida se inscreve na problemática do “conceito e da vida”, em que é esta que, em última instância, utiliza o saber para ampliar seu campo de fruição da vida: ‘O esforço de viver retoma continuamente o esforço de saber, apossa-se dele de algum modo para lhe transmitir sua energia e, assim, multiplicar suas possibilidades’ (Schwartz, 2014, p. 269, citando Durrive, 2010).

O impulso de viver, imprimindo no meio sempre a sua marca singular e, assim, constituindo-se sempre diferente, movimenta, também, o impulso de saber. A dimensão chamada por Schwartz (2014) de epistêmica não pode ser abordada sem estar mergulhada no debate de valores, pois o sentido da produção de conceitos emerge do próprio movimento da vida, sendo apontada a necessidade de se tomar como sinérgicos o *esforço de viver* e o *esforço de saber*. O epistêmico e o axiológico são vistos, assim, como duas dimensões indissociáveis da experiência humana, não podendo, ainda, serem pensados em separado de toda historicidade singular de cada pessoa (a qual se constrói sempre na inter-relação entre tais dimensões). Nesse sentido, mesmo os saberes mais formais devem ser vistos como parte - e produzidos através - da experiência, uma vez que os mesmos não podem ser estabelecidos de maneira significativa para os sujeitos sem a articulação profunda com as dramáticas do uso de si.

Ao tirar tais conclusões, o autor alerta para o risco de se fazer a leitura sobre os saberes formais (ou a dimensão epistêmica) em separado do debate de valores que se dá na atividade. Esse procedimento levaria ao que chama de “usurpações da norma” (Schwartz, 2014, p. 270), forçando uma restrição indevida da atividade e legitimando um tipo de saber descolado do trabalho real, uma desvinculação imprópria dos saberes em relação à experiência.

Se o entendimento sobre a relação entre saberes e valores foi colocado como um primeiro desafio à compreensão da dinâmica entre corpos-si, atividade e experiência, Schwartz (2014) levanta, ainda, a necessidade de se considerar que os saberes implicados em tal também não dizem respeito a uma homogeneidade. Colocam-se em jogo diferentes tipos (ou níveis) de saberes que se põe a dialogar com os diferentes níveis de debates de normas. Há saberes diretamente relacionados às situações específicas a que se referem (ditos “em aderência” ou “saberes investidos”) e há outros que dizem respeito a contextos mais amplos (saberes teóricos genéricos). Ter que lidar com todos os tipos de saberes como uma

suposta homogeneidade reunida sob a denominação “saber” coloca, assim, uma segunda dificuldade para a discussão.

Sendo reconhecida a existência de diversos tipos de saberes, como dito acima, faz-se necessário pensar na forma como os mesmos vão se compor de maneira a articularem-se com o agir - com o debate de valores do qual falamos anteriormente. Schwartz (2014) afirma que nenhuma ação seria possível sem algum tipo de conceituação. Tal afirmação é realizada considerando-se que, para que os saberes sirvam para a ação, os mesmos devem passar por algum tipo de organização, sistematização que os tornem úteis ao agir. O autor utiliza, procurando dar conta dessa noção, o conceito de *esquema*, entendido como forma de organização de saberes de maneira útil. Tais esquemas teriam uma função micro-organizadora do agir, capaz de gerir encontros parcialmente inéditos (tratando-se de situações particulares onde ocorrem os debates de valores).

No interior dessas estruturas organizadoras, se daria o que chama de “atividade conceituadora” (Schwartz, 2014, p. 270), na qual os saberes mais voltados para a ação singular naquele contexto se combinariam a formas mais estáveis de saber (de generalização), formando, assim, esquemas úteis para o agir em situações específicas, mas já ligados a conceitos mais genéricos, saberes mais formais. Essa organização interna do esquema ocorreria ainda combinada com os debates de normas, realizando-se encaixamentos entre níveis de ajustamento de saberes aos níveis de normas em debate.

Quanto à discussão entre os encaixamentos de tipos de saberes, Schwartz (2014) coloca-se, ainda, mais uma questão, a qual diz respeito à colocação em palavras desses saberes. Como já vimos, nos esquemas encontram-se intrincados toda gama a de saberes voltados à ação singular (em aderência) e saberes conceituais genéricos (em desaderência). Segundo Schwartz (2014), há limites imprecisos entre tais saberes mais e menos expressáveis. O autor se pergunta, então, como pode se dar a expressão em palavras de tais combinações de saberes? Respondendo a isso, o autor assevera que, no momento da passagem à linguagem de tais esquemas de ação, há ainda, uma nova transformação.

A linguagem é o elemento no qual ocorre o real drama, sendo por isso que a colocação em linguagem, principalmente em situação de trabalho, nunca é uma operação neutra (Schwartz, 2014, p. 271).

Para que se possa falar de algo em um nível mais teórico, é necessário realizar uma modificação no âmbito dos conceitos, de maneira que os mesmos possam figurar em um sistema coerente ligado a outros conceitos. Dessa forma, corre-se o risco já citado de uma “usurpação”, uma “má desaderência”, na qual pode haver um distanciamento, mesmo da prática, de maneira a criar uma espécie de alienação mútua entre conceitos e real do trabalho. Essa situação, do ponto de vista do autor (Schwartz, 2014), pode ser evitada, levando em conta todo o explanado a respeito da ligação estreita entre saberes práticos e saberes teóricos, bem como os debates singulares de valores que se dão no trabalho como atividade. Porém, há sempre, em algum grau, um inevitável - e não necessariamente ruim - descolamento entre saberes conceituais das situações únicas e os saberes nunca totalmente comunicáveis, os quais se processam no trabalho. Tal situação permite que os saberes teóricos também avancem enquanto tais de uma maneira frutífera, caso isso se dê na relação próxima com o trabalho como experiência, conforme viemos discutindo aqui.

Em relação às características da entidade que faz experiência, não se pode deixar de referir, ainda, outra questão que já foi abordada, mas que segue sendo considerada um nó para o entendimento do conceito de experiência na Ergologia, sendo referida, mais uma vez, por Schwartz no artigo que trata das relações entre corpo-si e experiência (Schwartz, 2014). A perspectiva do autor afirma que essa entidade deve ter uma característica ambígua de conseguir tanto acumular experiência, consolidando essa acumulação em uma unidade estável, quanto uma disponibilidade para todo o tempo estar colocando tais acumulações em questão, pronto a renormatizar.

Esse estranho ser que é tanto um poder de acumulação, de estabilização das aquisições de sua história (suas ‘renormatizações’) como um ser disponível para responder continuamente aos debates de normas do agir, debates que podem desnormatizar o que se achava estável. O que deve subsistir em nós para que aquilo que permanece possa transformar-se? (Schwartz, 2014, p. 368).

Esse corpo deve ser capaz de compor as dimensões epistêmicas e axiológicas de suas renormatizações, de maneira, ainda, a sedimentar a resultante

da interação das mesmas, de forma a legitimar a existência de uma pessoa singular e histórica. Ao mesmo tempo, não pode “deixar de fazer história”, ou seja, de estar aberto a constantes e infinitas desestabilizações do que já foi construído previamente. Para discutir tal problemática, Schwartz (2014) trata da existência de duas dinâmicas temporais distintas que devem ser combinadas no ser que faz a experiência. Uma “temporalidade longa”, a qual diz respeito à sedimentação da experiência, de maneira a ser uma instância de organização de novas experiências, referida pelo autor como uma “história incorporada” (Schwartz, 2014, p. 271). E uma temporalidade mais instantânea, relativa a “experiências episódicas”, as quais podem ser articuladas. Para ser o que é, a entidade do corpo-si “deve, para além das variabilidades da singularidade, elaborar as invariâncias necessárias à renovação e desenvolvimento das capacidades de agir do sujeito em vir-a-ser”. Dessa maneira, coloca-se a necessidade de enxergar esse ser no qual a experiência se dá como alguém capaz de se reconstituir a partir de suas obras, de todos os traços que deixou de si mesmo em seu viver. Nessa permanência do tempo, Schwartz (2014, p. 271) afirma poderem ser reconhecidos tanto uma mesmidade da acumulação, a qual associa ao termo “idem”; quanto algo da ordem de uma fidelidade a si mesmo, associada ao termo “ipse”. É permitido, assim, que se esteja em mudança constante, sem com isso deixar de ser o mesmo, o que nos remete a pensar em um Ser em devir. Uma entidade que suporta o mesmo e o outro simultaneamente. Diz respeito, assim, à reconstrução constante do ser não como uma forma de desintegração, ao invés disso, na renovação do mesmo, se dá a garantia de integração corporal.

A experiência, nesse sentido, é tomada na direção desta mesmidade que é constantemente refeita, capaz de sedimentar integrações sucessivas, estando assim, disponível sempre para novas ocorrências. Nessa perspectiva, Schwartz (2014, p. 272) reconhece que separar experiência episódica de experiência sedimentada é uma tarefa impossível, na medida em que as duas se interseccionam a ponto de se confundir. A entidade da experiência a qual o autor defende (o corpo-si) se diferencia por conseguir “vencer a dispersão de uma vida para fazer dela um destino” (Schwartz, 2014, p. 272). Assim, a existência humana é entendida como feita não apenas de continuidades, mas, também, de constantes rupturas, as quais permitem que esse ser se renove, não sendo nunca igual ao que já foi, porém, sem

deixar de ser o que é: pessoa singular e reconhecível como si mesma. Não é, dessa maneira, um fantoche da história, nem da sua própria história, podendo sempre se recriar.

A conclusão de Schwartz (2014) a esse respeito é a de que o encontro entre o que em nós é o mesmo e o que se faz diferente (o idem e o ipse) ocorre no encaixamento de debates de normas. Essa é a experiência fazendo sempre um novo sujeito, o qual não deixa de ser quem é: um corpo-si único, composto, ao mesmo tempo, de variação e variância.

O fato de a continuidade de nossa vida se escandir mediante *dramáticas*, de ser concebida como nada mais do que uma sucessão de dramáticas, explica como elas deixam traços, imprimem-se no corpo-si, devem permanentemente negociar sua compatibilidade como a experiência anterior de vida, concebida como tentativa sempre renovada de tornar-se coerente com as renormatizações precedentes. Por isso, ainda que de modo infinitesimal, a mesmidade é sempre retrabalhada (Schwartz, 2014, p. 272).

A articulação entre corpo-si, atividade e experiência é resumida, então, no pensamento de que a atividade *faz história* (Schwartz, 2014, p. 272), história essa explicada como a experiência do corpo-si. É destacado, dessa forma, a dimensão ativa da experiência, na medida em que a mesma não resulta de um simples acúmulo de casos, mas, como diz o autor, de “um processo ativo de testar hipóteses”, ou seja, em meio aos infinitos debates de normas pelos quais passa esse corpo-si (encaixados através da experiência do mesmo).

A discussão a respeito do que é a experiência, e conseqüentemente, do sujeito que faz essa experiência remete, dessa forma, à discussão da história desse sujeito. Como já vimos anteriormente, a experiência guarda sempre uma dupla face, entre acúmulo e renovação. Para se pensar o trabalho como atividade, a Ergologia vem traçando um caminho de pensar uma experiência relacionada a essa atividade. Essa experiência se mostra particularmente estranha, pois parece se dar em um plano onde o aqui e agora se encontra com a história de um acúmulo. Tal particularidade da experiência faz, então, Schwartz (2014) se indagar sobre o tipo de entidade no qual esse processo possa fazer sentido, entendendo que a noção de subjetividade não dá conta de descrever tal entidade. A tentativa de sinergia dos heterogêneos que há em nós, como é descrita a atividade (Schwartz, 2011c) trata de um processo não apenas momentâneo, mas no qual se encontram no debate de

normas: o momento presente, toda a acumulação do que já fez esse ente ser o que é, e, ainda, um apontamento ao futuro, uma tentativa desse ser seguir fazendo a sua trajetória em saúde, seguir a história de sua vida. É, então, nesse encontro entre diferentes temporalidades que se entrecruzam e operam em simultaneidade e, ainda, no encontro entre as heterogeneidades que há em nossas dimensões conscientes e inconscientes, verbais e não verbais, biológicas e culturais, que se dá a experiência. Assim, experiência, história e corpo-si encontram-se como noções diretamente relacionadas.

O corpo-si é uma entidade essencialmente histórica, porém essa história trata-se de algo peculiar, a qual conjuga, incessantemente, acumulação e renovação. Trata-se de um ser visto como fiel a si mesmo em sua constante variabilidade. Esse é o sujeito da experiência, a qual, por sua vez, é então essencialmente uma *história*. É através dela que a história do sujeito se faz, tanto em termos do que torna o mesmo inteligível enquanto sujeito particular, ao mesmo tempo em que o modifica, o refaz continuamente, não podendo ele ser encontrado igual ao que já foi anteriormente. Por isso, é dito que a experiência e o sujeito da mesma serão sempre um pouco obscuros e enigmáticos (Schwartz, 2011c). Tal experiência é sempre ancorada em um debate de valores, no qual o sujeito é impelido constantemente a fazer escolhas, nas mais infinitesimais dimensões de sua história. Sendo assim, pode-se dizer que, neste processo, o sujeito, a todo o tempo, *escolhe a si mesmo*. Ou seja, segue se tornando quem será, entre o *idem* e o *ipse*. Cada renormatização refere-se, assim, a uma escolha de si mesmo, reconfigurando nos níveis mais imperceptíveis sua mesmidade. É nesse sentido, então, que a experiência pode ser entendida como processo histórico de produção de si mesmo.

Essa dialética do *idem* e *ipse* introduz história em nós, história onde os efeitos se encadeiam em nós eventualmente, no curso de uma longa “perlaboração”. Simplesmente, se definimos atividade como um encaixamento de normas, isso quer dizer que ela é em todos os momentos da vida, mesmo de uma forma infinitesimal, produtora de história. O fato de ela se manter enigmática não significa que o ser que “experimenta” solicitações ou constrangimentos de seu meio de vida desaparece na obscuridade desse encaixamento: quem diz debate diz escolha a fazer. Essa escolha pode ser mais ou menos presente em nossa consciência, mais ou menos indolor ou dolorosa, mas ela nos reenvia a nós mesmos e a um obscuro universo de valores a partir do qual nós construímos as nossas renormatizações (Schwartz, 2011c, p. 64).

Faz-se importante, ainda, destacar que, deste processo de escolher a si mesmo, faz parte todo o universo de valores comuns, pois os valores e normas através dos quais o sujeito faz experiência, se construindo historicamente, não tem como dizer respeito a um plano individual, incluindo-se, assim, todo o social no que torna o si ele mesmo. A experiência, dessa maneira, não pode ser vista como algo que ocorre no plano do indivíduo, como bem situa Schwartz (2011c), ao recusar a noção de subjetividade<sup>13</sup>. A história que constitui o sujeito a todo o momento sempre passa por debates de um plano do comum. A exigência de se escolher destinos a viver diz respeito a “escolher para si mundos comuns” (Schwartz, 2011c, p. 65).

A atividade como debates de normas introduz em todos os momentos de nossa existência uma obrigação a respeito de escolhas de ser e de vida em comum, esse é nosso “destino a viver”. Parece-me mesmo que é por aí que, no nível infinitesimal, a história se introduz na experiência humana em geral (Schwartz, 2011c, p. 64).

Já encaminhando para a finalização de nossas considerações a respeito do conceito de experiência na Ergologia, trazemos aqui, ainda, uma formulação realizada por Schwartz, a qual resume bem o papel da experiência na visão da Ergologia. Trata-se da distinção indicada pelo autor entre o que chama de “experiência do trabalho” e do “trabalho como experiência”. Tal afirmação remete ao capítulo do livro *Le Paradigme ergologique ou un métier de philosophe* (Schwartz, 1989), onde o autor discute pela primeira vez essa diferença. Em tal construção, fica claro que falar da experiência conforme a ideia que vem construindo em sua argumentação, não equivale a tratar da expressão mais *lato sensu* que diz respeito a rotinas, à presença no trabalho por um tempo, ou vivência rotineira de situações de trabalho. A simples passagem do tempo em determinadas situações de trabalho não possui a propriedade de produzir algo ali - apesar de dizer respeito a uma dimensão da experiência que pode compor esse “trabalho como experiência”, de maneira a enriquecê-lo. Para que alguma coisa efetivamente aconteça; para que saberes sejam criados e adquiridos; para que ocorram modificações no sujeito e no mundo afetado por ele, há de se considerar o que a autor chama de *trabalho como*

---

<sup>13</sup> Mais uma vez, fazemos uma ressalva ao entendimento de Schwartz a respeito da subjetividade como uma dimensão individualizada. Conforme teremos oportunidade de esclarecer mais detalhadamente no capítulo 4 desta dissertação, a partir da perspectiva de Michel Foucault, afirmamos a subjetividade como um processo no qual forças coletivas encontram-se sempre imbricadas. Mantivemos aqui esta explicação, contudo, pois este é o entendimento de Schwartz nas obras que aqui estamos investigando.

*experiência*. Ou seja, a experiência é algo que pode se dar pelo trabalho, - e, na visão do autor, que geralmente se dá - considerando a atividade que é convocada pelo mesmo.

Quero dizer por aqui que o trabalho é sempre a administração do aspecto protocolar, do aspecto de normas antecedentes e do aspecto do encontro de encontros. É por que não há uma atividade de trabalho que não tenha necessidade de gerir, negociar esse encontro, que há fortemente apelo à pessoa, à sua memória, aos seus debates internos, aos seus hábitos quase domados em seu corpo, a uma multidão de coisas que são os mistérios da experiência. É isso que faz com que a antiguidade possa ter valor (Schwartz, 2010, p. 44).

Lembramos, ainda, que a atividade na Ergologia nunca se trata de apenas uma simples execução. Ela sempre envolve um debate de normas e valores, uma dramática de usos de si que o sujeito processa no encontro composto, ao mesmo tempo, por normas antecedentes, por todas as variabilidades das situações pelas quais passa e as variabilidades dos outros com quem se encontra para fazer o trabalho, além, ainda, de ter seus valores colocados em questão, sendo, assim, forçado a rever mesmo o que se é para conseguir dar conta de viver esse encontro de encontros. É nesse sentido que o trabalho é visto como experiência, como um refazer a si mesmo que é convocado pela atividade que se dá nesse contexto. Parece-nos que é dessa recriação de si que esses saberes próprios da experiência podem surgir e, de alguma forma, serem transmitidos<sup>14</sup>. Além disso, reconhecemos na afirmação do trabalho como experiência um potente caminho a ser empreendido nas clínicas do trabalho. Pensamos, assim, na potência de fazer uma clínica do trabalho que considere o mesmo enquanto experiência. Seguiremos, então, essa dissertação na direção de produzir, especialmente no diálogo com as formulações de Walter Benjamin, uma inflexão nesse sentido.

## **2.5 Limiares entre os conceitos de atividade e experiência na Clínica da Atividade e na Ergologia**

---

<sup>14</sup> Teremos oportunidade de discutir mais adiante nesta dissertação (mais especificamente, nos capítulos 3, 5 e 6) a questão da transmissão de saberes e experiência, a partir do diálogo com as formulações de Walter Benjamin a respeito da íntima relação entre experiência e narrativa, uma vez que o filósofo alemão indica a narrativa como meio privilegiado para a produção e transmissão de experiência.

Em relação aos limiares dos conceitos de atividade e experiência na Clínica da Atividade, pudemos constatar que Yves Clot não se ocupa de precisar as diferenças entre tais conceitos. O autor, inclusive, não se detém no conceito de experiência interessando-lhe, sobretudo, o conceito de atividade. Em nossas leituras, demonstrou-se que a aproximação do conceito de experiência de Vigotski serviu para que Clot formulasse sua visão da potência concernente ao trabalho, o levando, assim, a desenvolver o conceito de atividade.

Vigotski, por tratar de questões relacionadas ao desenvolvimento humano, foca-se na superação de obstáculos com os quais o sujeito se depara ao longo de sua vida. Segundo Toassa (2009) foi o olhar para a problemática das crises de desenvolvimento que mostrou ao psicólogo russo a necessidade de trabalhar com a perspectiva da experiência, uma vez que tais crises não correspondiam diretamente a modificações no ambiente, ou seja, não podiam ser atribuídas apenas à reação da criança a fatores externos. Tal constatação se deu através da realização de experimentos que demonstravam que estímulos externos poderiam fazer com que a criança desenvolvesse respostas mais elaboradas, porém, essas respostas não eram assimiladas consistentemente quando não havia um contexto social no qual tais estímulos fariam sentido. Conforme explicam Toassa e Souza (2010), nesse contexto, o conceito de experiência relaciona-se à negação da preeminência das características da personalidade ou do meio, privilegiando o encontro de ambos como unidade de análise, sem com isso, ter que se referir a fatores transcendentais, inacessíveis ao investigador. Segundo tal perspectiva, o desenvolvimento de novas características para lidar com desafios que se impõem apenas se mostrou possível na confluência entre a apresentação dos desafios, as características das crianças e o acolhimento das respostas desenvolvidas no meio social no qual a criança estava inserida.

É se deparando com conflitos que o humano tem a possibilidade de se desenvolver, apropriando-se, de certa forma, do que o plano comum lhe fornece, mas imprimindo, na resolução de desafios concretos, sua marca pessoal na maneira que se desenvolve, de forma a conseguir superar tais desafios. Foi nesse contexto que Vigotski sentiu a necessidade de utilizar-se da ideia de experiência, de modo a dar conta de como o desenvolvimento é possibilitado, considerando os desafios externos, o contexto social e as características singulares dos indivíduos. Nesse

aspecto, evidencia-se a influência no desenvolvimento do conceito de atividade de trabalho, na perspectiva tomada por Clot. Ao tratar do trabalho como sendo sempre um meio infiel (Canguilhem, 2002), é nesse tipo de experiência que o sujeito se vê compelido a desenvolver novas maneiras para viver, necessitando sustentar-se em um coletivo, o qual se encontra, sempre, aberto a constantes contribuições singulares.

A discussão sobre as relações entre experiência e atividade já se encontrava esboçada nos escritos de Vigotski, porém, como apontam Prestes e Tunes (2012), o estudo do próprio conceito de *pereživânie* não foi esgotado pelo autor.

O conceito de *pereživânie* não está plenamente desvendado em Vigotski e levanta a questão sobre a importância de aprofundar a relação entre a consciência da criança e sua atividade no ambiente circundante e em sua realidade objetiva (Prestes & Tunes, 2012).

Após as leituras realizadas, arriscamos, contudo, afirmar que na própria concepção de Vigotski (1999) a respeito da experiência artística há uma pista para um tipo mais amplo de experiência, essa já mais próxima do que seguiremos desenvolvendo neste trabalho, principalmente, na interlocução com Walter Benjamin. Ao tratar de certo estranhamento familiar que a arte é capaz de provocar nos sujeitos, algo que impacta sem repelir, trás já consigo, o acesso a sentidos aos quais o sujeito não tinha conhecimento anteriormente, mas que se processam nele como algo da ordem coletiva. Afirmamos a diferença nesse aspecto da experiência em relação à atividade de trabalho, uma vez que nos parece haver aí um tipo de convocação diferenciada, que não se refere apenas a lidar com situações práticas a resolver, mas a dar conta de poder se produzir diferentemente, ao ser confrontado com produções de um coletivo no qual o sujeito habita produzindo diferença.

O trabalho carrega a potência de realização da atividade, na medida em que convoca o sujeito a agir criativamente, a reinventar a si mesmo e ao mundo para dar conta das imprevisibilidades do real. Nesse sentido, a concepção de experiência de Vigotski parece ter contribuído para o desenvolvimento da formulação da noção de atividade para Clot. A experiência, entretanto, parece se referir a um sentido ainda mais amplo do que ocorre nesses movimentos, a um plano no qual a atividade encontra-se possibilitada, aproximando-se muito do conceito de poder de agir,

desenvolvido por Clot (2010). Viver o trabalho na perspectiva da experiência, poderia se referir, assim, à expansão do poder de agir dos coletivos.

É citando o próprio Vigotski que Clot (2006) fala da necessidade de encontrar um meio em que se experimente a abertura para viver novas experiências. Um plano no qual se possibilite um encontro das singularidades do sujeito com as forças e sentidos coletivos, onde se dê uma abertura para que novos sentidos e novas formas de ser a si mesmo se efetivem. Essa perspectiva nos remete a pensar um diálogo a respeito do que podemos identificar como uma “experiência ética de si” no pensamento de Foucault (1984), na direção da produção de uma clínica do trabalho como experiência que seja crítica. Dessa maneira, retomaremos a discussão a respeito da experiência de si na interlocução com Foucault mais adiante nesta dissertação. O aspecto da experiência enquanto experiência de si parece já se afigurar, inclusive, em um dos sentidos dado pelo próprio Vigotski, como referem Delari e Passos (2009). Tais autores trazem à tona a compreensão do pensador a respeito de uma unidade de consciência que pensa a si mesmo como "*perejivanie perejivani*", ou "experiência de experiências".

Considerando que a atividade seria possibilitada no bojo da experiência, nos questionamos a respeito de que condições, então, são necessárias para que a experiência se realize. Parece-nos que Vigotski não se coloca tal questionamento, uma vez que considera a experiência como um conceito útil para explicar processos que sempre se dão na vida humana.

A vivência é campo de conflitos, entreposto do funcionamento psíquico concreto, linguagem do impacto vital do entorno no sujeito. (...) significa a própria existência do sujeito psicológico na ontogênese; de um cérebro ativo desde o seu nascimento; de um 'estado espiritual suscitado por impressões e sensações'. (...) se trata simplesmente da relação interior da consciência com o meio e não um estado psicológico especial. Embora nas vivências se realizem também as dinâmicas profundas da personalidade e do discurso, não se relacionam apenas às situações de grande impacto emocional (Toassa e Souza, 2010).

Já na Clínica da Atividade encontra-se colocada a problemática de como fazer com que a experiência seja geradora de outras experiências. Problemática na qual o fazer da atividade vem a intervir nesse sentido. O problema, então, consistiria em não ser possível que tal atividade ocorra, barrando, de certa maneira, o "aproveitamento" da experiência.

Algumas pistas a respeito dessa questão podem ser encontradas no livro "A Função Psicológica do Trabalho" (Clot, 2006), no qual o autor se debruça na análise de certas situações concretas de trabalho e indica determinadas condições para que o trabalho efetive-se enquanto potência de agir.

(...) um estado emocional pode transformar-se num sentimento desenvolvido, 'um sentimento do segundo grau', um obra, instalada no coração da pessoa. Porém, para fazê-lo, são necessários tempo e uma organização do trabalho que facilite essa sedimentação no curso do qual as emoções se convertem em um instrumento de ação eficaz (Clot, 2006, p. 33).

Seguindo em tais considerações, Clot (2006) refere-se a um primeiro pressuposto para a atividade humana, o qual Vigotski chama de "experiência histórica". Tal experiência relaciona-se ao uso de ferramentas e signos construídos socialmente, o qual não se daria de maneira automática. A existência mesmo desses signos e ferramentas de uma forma que possam servir para o uso depende de uma passagem pelo gênero. "Nenhuma invenção técnica local entra no sistema técnico sem passar pelo acabamento de um gênero social" (Clot, 2006, p. 154). É, preciso, então, haver uma sociedade e meios organizados para haver a transmissão de uma tradição, que deve ela mesma ser renovada. Dessa maneira, essa "experiência histórica" a qual se refere Vigotski (como citado em Clot, 2006, p. 157) só ocorre em determinadas condições, reconhecidas como o saudável desenvolvimento dos gêneros, incluindo suas renovações estilísticas. As ferramentas e signos que compõem um ofício e que servirão para que se possibilite a atividade de trabalho de um sujeito, só se tornam realmente úteis quando investidas pela atividade de sujeitos que mobilizam o gênero vinculado com a situação (Clot, 2006). Nesse movimento, há a efetiva apropriação dessas ferramentas disponíveis no gênero, processo esse que carrega o sujeito para "dentro" do gênero do ofício, bem como carrega o ferramental disponível no ofício para a gama de possibilidades do sujeito. Importante destacar, bem como fez o próprio Clot (2006) que tal movimento não se trata de uma interiorização ou uma absorção de informações. A ferramenta de trabalho e o signo, enquanto tais, e mesmo as técnicas do corpo, à sua própria maneira, não pertencem espontaneamente ao mundo psíquico do sujeito. Elas só passam a lhe pertencer depois da apropriação por ele. Esta não é uma interiorização. Sua pertinência ao mundo psíquico vem da atividade psicológica do sujeito na comunidade dos outros

sujeitos (Clot, 2006). Como referido diretamente pelo próprio autor, porém sem dar grande atenção a isso, tal apropriação é a própria experiência se fazendo.

Voltamos a pensar, com isso, que as considerações de Clot podem apontar para uma fecundação entre experiência e atividade. É por situar-se no plano da experiência que se abre a possibilidade ao sujeito de realizar a atividade no âmbito de determinado coletivo. E, pode-se dizer, por outro lado também, que é através da atividade que as experiências tornam-se férteis para seguirem se realizando como tais. E é exatamente em meio a esses movimentos que o sujeito é transformado. Isso ocorre ao mesmo tempo em que o mesmo contribui para que o próprio gênero siga vivo em renovação (pois ao fazer isso o sujeito já imprime sua marca singular, uma vez que sempre se apropria e faz utilização do ferramental de forma diferenciada dos demais membros desse coletivo) e, ainda, que o mundo seja, também, transformado através de sua atividade no real. Parece, assim, que a experiência só se torna efetiva quando passa à prática pelo sujeito. O que, por sua vez, só ocorre no processo dos movimentos coletivos de um ofício (tratando-se aqui da especificidade do trabalho).

Clot (2010) afirma que a amputação do poder de agir está ligada a um impedimento ao sujeito de dispor de suas ações de maneira a poder transformar o seu vivido em recurso para viver novas experiências. Tal impedimento refere-se à impossibilidade de poder entrar em atividade. Dessa maneira, pode-se pensar uma dupla articulação entre atividade e experiência. A atividade, assim, parece ser a ação que processa a experiência, de maneira a fazer com que a mesma sirva de recurso, ou seja, que possa ser uma potência para o desenvolvimento da atividade. A experiência, dessa forma, pode ser vista como o plano de desenvolvimento da atividade. Por outro lado, a atividade, então, seria o processo através do qual se renova a experiência, tornando-a disponível como recurso para que se entre em atividade. Visualiza-se, assim, uma interfecundação entre atividade e experiência, na qual se reconhece a experiência como recurso recolhido no processamento da atividade, instaurando uma espécie de patrimônio de forças de problematização. Esse patrimônio da experiência, assim, não é estático, ele é considerado tão rico por ser uma potência de fecundidade para que novamente se entre em atividade, de forma a renovar essa experiência. Conforme vimos, a experiência tem como característica conjugar as dimensões do que já se passou com os processos do

presente e apontar, ainda, para as possibilidades futuras. É, então, nessa dimensão de vivência do trabalho enquanto experiência que a atividade pode se desenvolver e que se amplia o poder de agir dos sujeitos e dos coletivos.

Concluindo, então, estas considerações a respeito dos limiares entre os conceitos de atividade e experiência na Clínica da Atividade, entendemos que as formulações dessa abordagem indicam a existência de uma dimensão da experiência que permite que a atividade se realize na direção da ampliação do poder de agir e, em consequência, a promoção de saúde pelo e no trabalho. Para que essa experiência se dê, são necessárias condições, ligadas ao contexto coletivo e às condições da organização do trabalho. Por outro lado, a atividade é necessária para que a experiência siga se renovando. Nesse sentido, pode-se identificar a contribuição dos estudos de Vigotski na relação entre experiência e atividade, considerando todas as discussões colocadas aqui. Ainda, nos valem da síntese realizada por Toassa e Souza (2010), em um escrito tratando do conceito de experiência em Vigotski, onde afirmam que toda função psíquica superior tem uma face vivencial ao lado, propriamente, de sua ação no mundo. Poderíamos entender que a face vivencial, assim, diria respeito à dimensão da experiência; enquanto a ação no mundo se referiria à atividade. Estas duas facetas, contudo, se encontrariam intimamente relacionadas, sendo por isso, difícil precisar os limites de cada uma delas.

A discussão sobre tais relações não se esgota. Ao se perguntar "em que condições a experiência profissional pode transpor as provas por que passa obrigatoriamente e, sobretudo, como são possíveis a transmissão e a renovação dessa experiência?", Clot (2006, p. 19) deixa clara a abertura a contribuições na questão. Formulações no campo metodológico nos parecem, assim, ter um grande potencial para contribuir com essa discussão. Mesmo nos trabalhos de Vigotski a respeito da experiência, encontra-se presente a indicação da investigação da mesma enquanto ferramenta metodológica útil para a análise do desenvolvimento (Toassa & Souza, 2010). Pretendemos, dessa maneira, realizar neste estudo contribuições nessa direção, nos valendo do diálogo, sobretudo, com Walter Benjamin, para discutir o trabalho enquanto essa experiência e as narrativas como dispositivo crítico-clínico.

Tratando agora dos limiares entre os conceitos de atividade e experiência na Ergologia, recapitulamos que o tema da experiência foi discutido por Schwartz antes mesmo da emergência da Ergologia. Inspirado pelos trabalhos de Ivar Oddone (1981), o autor compõe sua tese de doutorado (que veio a ser publicada em 1988, sob o título “*Expérience et connaissance du travail*” – Schwartz, 1988) pensando o trabalho a partir do ponto de vista da experiência. A realização desses estudos, porém, acabaram por fazer desenvolver outra categoria, que veio a definir o foco de estudos da Ergologia: a atividade. Após isso, a abordagem do conceito de experiência na Ergologia recebeu poucos investimentos, em detrimento da operação com o conceito de atividade. Assim, por muitos anos, a discussão da experiência ficou em segundo plano, tendo o autor entendido que o conceito de atividade seria um melhor fundamento para estudos sobre o trabalho.

Mas essa ideia do trabalho como sempre, em algum grau uma experiência me parece encontrar seu verdadeiro fundamento antropológico com o conceito de atividade, progressivamente elaborado há 25 anos. E é sem dúvida por isso que temos – provisoriamente? – deixado em segundo plano o conceito de experiência, em benefício do de atividade (de onde vem a denominação de ergologia, estudo da atividade humana) para caracterizar nossa perspectiva (Schwartz, 2011c, p. 58).

O tema da experiência, porém, volta a figurar com mais importância nas obras de Schwartz a partir do ano de 2004. Primeiramente utilizado para discussão em relação ao tema da formação (em “A experiência é formadora?” – Schwartz, 2010 -, de 2004). Depois, no ano de 2010 (no texto “Qual o sujeito para qual experiência?” – Schwartz, 2011c), o autor faz uma problematização a respeito da importância específica do conceito de experiência, nesse momento, porém, o conceito de atividade ainda é entendido como de maior interesse. Entretanto, Schwartz volta a reconhecer, na experiência, um caminho conceitual potente. No ano de 2011, então, a experiência volta a ter destaque no escrito que trata da relação da mesma com a atividade e, principalmente, com a noção de corpo-si (“Motivações do conceito de corpo-si: corpo-si, atividade, experiência” – Schwartz, 2014). Nesse sentido, entendemos que no atual momento das formulações da Ergologia, encontra-se uma retomada da importância do conceito de experiência.

Alguns sentidos dados à experiência são encontrados desde o início das formulações da Ergologia, sendo os mesmos referidos por Schwartz em diversos

momentos ao longo de sua obra. Entre eles, encontram-se quatro características referidas explicitamente pelo autor, as quais o mesmo já desenvolveu em sua tese e que considera seguirem válidas para circunscrever o campo de pertinência desse conceito na Ergologia (Schwartz, 2011c). A primeira característica diz respeito à necessidade de “supor um ser para quem há sedimentação do tempo, e hierarquização de acontecimentos (p. 57)”. Nessa perspectiva, não é possível se falar em experiência sem pensar a especificidade de um ente no qual a mesma torna-se possível. Esse ser deve ser considerado como uma totalidade vivente, a qual é capaz de integrar os diversos acontecimentos encarados por tal em todos os encontros da vida, e que, com isso – e paralelamente a isso – possa fazer continuamente escolhas de uso de si. Esse ser deve manter uma unidade tal que consiga integrar ocorrências recolhidos de dimensões diversas, ainda conservando-se como ser inteiro, sem se apagar diante de clivagens psíquicas. Precisa haver, assim, a figura de um corpo que permita a sedimentação da experiência como tal, e que se constitua mesmo nessa experiência, através da realização de um trabalho sobre si mesmo. Ao estudar a obra de Schwartz, compreendemos que essa perspectiva que já o indagava desde o início de suas formulações sobre o trabalho, vai se desenvolvendo cada vez mais ao longo da obra, culminando na proposição da ideia de corpo-si, como já vimos. Dessa maneira, uma primeira característica da experiência para a Ergologia é a estrita relação com o corpo-si – ideia que parece ter se desenvolvido muito com a problematização do autor a respeito do trabalho como experiência.

Uma segunda característica da experiência, segundo Schwartz (2011c), é que ela é algo de dimensões indefinidas, não sendo discerníveis seus limites de onde começa e onde termina. É, assim, sempre um processo não objetivável, um inacabamento. Além, disso, também não é possível precisar os limites de “em quem” se dá essa experiência. Como afirma o autor (Schwartz, 2011c, p. 57), “ninguém (indivíduo, grupo ou espécie) sabe exatamente quem ele é quando ele faz experiência, nem exatamente no que ele consiste”. Esse aspecto remete, assim, ainda, à questão anterior a respeito do ente no qual a experiência se processa. Para Schwartz, ela se trata de algo tão enigmático que nem mesmo o sujeito da experiência pode dizer dos limites de si mesmo ao fazer experiência. Esse aspecto nos envia à quebra da distinção rígida entre indivíduo e sociedade, podendo pensar-

se, assim, que a experiência se dá em um plano no qual tal distinção não se aplica. Um plano por excelência coletivo, onde as forças em circulação não dizem respeito especificamente a nenhum dos agentes individualmente, mas a um plano comum, no qual os limites do sujeito veem-se borrados.

Em nossas leituras, essa constatação ainda deixa em aberto ainda um campo a ser explorado, onde pode ser considerada a atuação de forças de um plano do fora, externo a todas as determinações já conhecidas, plano de forças ainda não configuradas em formas. Tal atuação poderia ser uma chave para compreender a dimensão da experiência. Esse aspecto, porém, não chega a ser desenvolvido por Schwartz, deixando assim em aberto para estudos, sendo nesse sentido que buscamos também avançar neste escrito.

A terceira característica da experiência referida por Schwartz (2011c) diz respeito à ligação da mesma a uma potência de vida, da qual não se conhece de antemão quais a suas possibilidades.

(...) desde que não se conhece integralmente as condições iniciais [da experiência], ninguém pode dizer de que elas são grávidas, ou qual é o ser em potência dentre os seres que (se) experimentam. (...) Potencialidades e experiência se atraem mutuamente (Schwartz, 2011c, p. 58).

Nesse sentido, o autor fecunda sua ideia da potência da experiência e o conceito de saúde de Canguilhem (2002), afirmando que saúde não é outra coisa que a indeterminação inicial da capacidade de instruir novas normas. A experiência, assim, ligada a uma potência de vida - não pelo acúmulo de saberes, mas exatamente pela indeterminação que ela carrega -, possibilita, com isso, a abertura a forças ainda não formatadas. Experiência essa, então, que diz respeito ao novo, à criação.

A quarta e última característica apontada por Schwartz (2011c) é de que a experiência convoca um indefinido ou infinito, o qual não se presta de forma alguma a uma clarificação fácil. Esse indefinido não pode ser considerado em nada neutro, especialmente no campo do trabalho. Faz-se necessário, portanto, uma decisão em se “partir em conquista desse campo ou deixá-lo na penumbra sem cultivá-lo” (p. 58). O autor, então, já aponta ser uma opção nas clínicas do trabalho operar ou não com a dimensão da experiência, entendendo que há aí um campo muito frutífero, que, porém, não é nada fácil de ser trabalhado. Nesse sentido, Ivar Oddone é mais

uma vez referenciado por Schwartz (2011c) como um precursor do olhar para a experiência no campo do trabalho.

Para além dessas quatro características, na leitura que fizemos dos estudos em Ergologia, outros aspectos igualmente importantes podem ainda ser destacados. Ao longo das obras de Schwartz pudemos recolher que a experiência é vista pelo autor, ao mesmo tempo, como processo - como acontecimento fruto de encontros -, quanto como patrimônio acumulado - fruto da história mais ou menos sedimentada por todos esses encontros precedentes. Em seus escritos, a experiência aparece, por vezes, quase como sinônimo de atividade, nesse caso pendendo para o sentido de um processo que ocorre no ato de trabalho, ou como o real do trabalho que se dá. Por outras vezes, a experiência é tomada como sinônimo de acúmulo de aprendizagens, de história pregressa do sujeito, chegando a situar-se perto de ser a matéria mesmo do que se constitui esse sujeito. Esses dois sentidos articulam-se entre si, considerando que essa experiência como acúmulo foi formada, foi sedimentada no sujeito, através do processo que autor também chama de experiência.

O primeiro sentido (experiência como processo) remete à formulação que o autor (Schwartz, 2011c) faz questão de destacar diversas vezes em seus escritos do “trabalho como experiência”, considerando então o mesmo como processo no qual o sujeito se modifica, se recria ao mesmo tempo em que modifica o mundo. Já a segunda acepção (experiência como acúmulo), remete mais a uma “experiência de trabalho”, expressão a qual também é frequentemente encontrada em sua obra, e que, muitas vezes, pode ser lida sem dar-se importância, tomada como uma concepção *lato sensu*. É importante destacar que essa diferenciação entre trabalho como experiência e experiência de trabalho é ressaltada mesmo por Schwartz (2011c) que reconhece como importante demarcar essas duas expressões como se referindo a enfoques distintos.

Parece-nos que, com isso, a experiência torna-se um conceito de muito difícil definição nos termos da própria Ergologia, uma vez que, dessa maneira, ela estaria compondo, concomitantemente três diferentes dimensões abordadas pela Ergologia: o lado das normas antecedentes (enquanto acúmulo de saberes, de formas de agir, etc.); também o polo do encontro de singularidades (pois todos os atores que se

encontram trazem à tona suas experiências singulares), ao redor do qual se dá a tentativa de recentramento; e, ainda, o próprio processo de recentramento (pesando aí o sentido processual da experiência – do trabalho como experiência que forma experiência de trabalho no coletivo).

Essa definição enigmática, a nosso ver, talvez seja a grande potência do conceito. Potência essa apontada pelo próprio Schwartz (2011c, p. 58), em afirmações que remetem, ainda, às formulações do seu primeiro grande trabalho dentro da temática (Schwartz, 1988), no qual afirma, como já referimos, que a experiência trata-se de algo infinito, indefinido e indefinidor, além de carregar uma potência enigmática – pois “ninguém pode dizer de que elas [as experiências] são grávidas” (Schwartz, 2011c, p. 58). Juntando a isso a afirmação da ligação da experiência com a própria constituição do que somos, como um trabalho sobre nós mesmos, e descoberta de nós mesmos por nós e vis-à-vis dos outros (Schwartz, 2010, p. 45). Como já discutimos anteriormente, tais reconhecimentos são um potente convite a seguir essa discussão que parece ainda ter muito a ser explorada.

Ao realizarmos o rastreio dos conceitos de experiência na Clínica da Atividade e na Ergologia, podemos perceber que a concepção de experiência na Ergologia não está tão distante da maneira como tal conceito figura na Clínica da Atividade. Em ambas as abordagens, encontra-se uma estreita relação entre o conceito de experiência e o conceito de atividade, o qual é priorizado nas duas abordagens, apesar de perpassar algumas vias conceituais diversas, e focar diferentes particularidades. Ainda, nesse sentido, pode-se afirmar, novamente, que a Ergologia chegou a problematizar o conceito de forma mais direta, indagando em alguns momentos o conceito de experiência em si, enquanto na Clínica da Atividade tal discussão parece ainda não ter sido realizada explicitamente.

Em uma comparação bastante sintética entre o papel dos conceitos de atividade e experiência em Clínica da Atividade e em Ergologia, reconhecemos convergências em muitas visões a respeito de tais conceitos, porém, há algumas claras diferenciações na maneira de abordar os mesmos. A atividade na Clínica de Clot parece dizer respeito a um conceito um pouco mais delimitado. Trata-se de um processo que pode se desenvolver em maior ou menor grau no trabalho, tendo em vista que Clot considera que a atividade pode ser contrariada. Já na Ergologia, a

atividade é um pressuposto do trabalho, sendo a única forma possível para que algo aconteça (pois todo trabalho é sempre uma dramática do uso de si – Schwartz & Durrive, 2007). Sendo considerada como a maneira do ser humano fazer história.

Nesse sentido, a experiência na Clínica da Atividade foi pensada por nós como um contexto no qual a atividade pode se desenvolver e que, ao mesmo tempo, desenvolve a experiência, abrindo-a para ser potência de abertura para novas experiências (o que pode se dar, ou não, dependendo das condições disponíveis). Já na Ergologia, um de seus problemas clássicos é a maneira como se pode transformar experiência em saberes. Ou seja, os ergologistas se desafiam a construir dispositivos que possam fazer não com que a atividade se efetive, pois pressupõem que ela sempre se dá, mas que se dê emergência para o que pode ser construído a partir da atividade, que a atividade possa ser olhada fazendo, com isso, que se produzam saberes. É nesse ponto que entendemos que a experiência tem se situado dentro dessa abordagem.

Pensar o trabalho enquanto experiência levou Schwartz (1988) a desenvolver o conceito de atividade, e, por consequência a abordagem da Ergologia enquanto tal. Porém, ao longo do tempo, suas inquietações, principalmente a respeito da formação no trabalho e da entidade que realiza a atividade, o levaram a se voltar novamente à discussão do trabalho enquanto experiência. Sendo assim, o conceito parece estar voltando a ganhar um espaço privilegiado na Ergologia, mostrando-se cada vez mais desenvolvido, em frutíferas inter-relações com os conceitos de atividade e do que Schwartz (2014) chama de dramáticas do uso do corpo-si.

Uma questão nos parece ainda mostrar-se frutífera para seguir sendo pensada: a experiência pode, de alguma forma, não se dar? Ou, dizendo de outra forma, em que condições a experiência pode ocorrer e/ou melhor se desenvolver? Nos colocamos esse questionamento, a partir da consideração de que, como veremos no capítulo seguinte, para Walter Benjamin a dimensão da experiência estaria desaparecendo juntamente com a narrativa (Benjamin, 1987).

Em nossas leituras, mostrou-se a tendência da Ergologia em considerar que a experiência - vista tanto enquanto acúmulo, como enquanto processo - é intrínseca ao viver humano. Tendo em vista que o trabalho sempre envolve normas

antecedentes que vão ser singularizadas, recentradas ao redor da experiência pregressa, não nos parece haver abertura para pensar uma falta de experiência pregressa, nem em uma possibilidade de que no agir humano não se dê um processo de recentramento. Isso seria contra o princípio mesmo da vida. O grande nó em relação à experiência para Ergologia parece, então, dizer respeito à valorização ou não dessa dimensão no trabalho, bem como à maneira com que a mesma se articula com as dimensões mais formais presentes em todo o trabalho. Parece-nos, porém, que manter o foco apenas nessas problemáticas, seria desperdiçar, talvez, o que há ainda de mais potente a explorar a respeito do trabalho como experiência - nos arriscamos a pensar: o entendimento de como o trabalho pode ser uma experiência ética estética e política, na direção de produção de uma crítico-clínica do trabalho como experiência. Dessa forma, seguimos nesta dissertação um diálogo com Walter Benjamin e Michel Foucault, buscando produzir inflexões nesta perspectiva.

### 3 EXPERIÊNCIA E NARRATIVA: INSPIRAÇÃO BENJAMINIANA PARA UMA CLÍNICA DO TRABALHO

Ao longo de nosso percurso nesta pesquisa, a qual tem como objetivo produzir inflexões na direção de uma clínica do trabalho fecundada na concepção de trabalho como experiência, o encontro com o pensamento de Walter Benjamin afetou de maneira indelével nosso caminhar. As formulações do autor alemão a respeito da experiência, em sua íntima relação com a produção de narrativas, nos inspiraram a tecer diálogos que nos parecem potentes, porém, ainda pouco explorados, com as propostas das clínicas que tomam o trabalho enquanto atividade. As contribuições do filósofo alemão, ainda, nos fazem reconhecer a produção de narrativas como um meio privilegiado para a produção e transmissão da experiência do trabalho, aspecto este presente nas discussões da Ergologia e da Clínica da Atividade, sobretudo no que tange às considerações relativas à história do ofício e seu lugar na dinâmica do desenvolvimento da atividade (Clot, 2010), bem como do processo de renormativo que caracteriza a atividade (Schwartz, 2007).

Após termos investigado o conceito de experiência nas referidas clínicas do trabalho, nos voltamos agora, então, a apreciar as formulações de Walter Benjamin buscando estabelecer, nesse diálogo, um frutífero caminho apontando para a produção de uma clínica da experiência do trabalho, que, no limiar com a atividade, se valha da narrativa enquanto dispositivo clínico.

A perspectiva da narrativa, ligada ao conceito de experiência, a qual despertou frutíferas relações com os estudos que viemos empreendendo, deriva da instigante leitura de “O Narrador – considerações sobre a obra de Nikolai Leskov”, escrito por Walter Benjamin em 1936. Tal escrito inicia-se com a intrigante afirmação de que a figura do narrador, por mais familiar que nos seja, não estaria mais presente entre nós em sua atualidade viva (Benjamin, 1987). Segundo o autor, é como se estivéssemos privados de uma faculdade que nos parecia segura e inalienável: a faculdade de intercambiar experiências. Começa, assim, a ficar claro do que trata Benjamin ao referir-se à narrativa: uma atividade intimamente ligada à dimensão da *experiência* e sua *transmissão*. Nesta direção, afirma, ainda, o autor:

“As ações da experiência estão em baixa e tudo indica que continuarão caindo até que seu valor desapareça de todo.” (Benjamin, 1987, p. 198).

A perspectiva da baixa da experiência já vinha sendo construída pelo autor desde seu texto “Experiência e Pobreza” (Benjamin, 1987, p. 114-119) do ano de 1933, no qual se debruça sobre a análise da mudança qualitativa ocorrida na dimensão da experiência na modernidade. Nesse escrito o conceito de experiência é apresentado como conhecimento transmitido entre gerações (Lima & Batista, 2013). A experiência estaria ligada ao saberes acumulados ao longo das gerações e que, em geral, iam sendo transmitidos através de fábulas, histórias, parábolas ou provérbios.

Benjamin afirma que o saber que antes era naturalmente transmitido entre os homens de diferentes gerações, os constituindo como parte de sua história, perdeu a aceitação na modernidade. A transmissão da experiência, nesse sentido, estava ligada à tradição, transmitida através de épicos e narrativas. Na modernidade o homem sofre para reconhecer esse saber antes tão naturalmente transmitido entre as gerações, não estando mais apto a dar continuidade a essa experiência, não podendo mais comunicá-la, nem reconhecer o peso contido no saber da tradição (Lima & Batista, 2013).

As razões apontadas para essa transformação na relação com a experiência teriam a ver com o enorme avanço da capacidade técnica, na modificação dos sistemas produtivos, acrescida à pobre realidade fabril capitalista. O maior evento, porém, apontado como transformador da qualidade da experiência foi a 1ª Guerra Mundial. O grande golpe na experiência, a Guerra das Trincheiras, ao invés de produzir histórias e conhecimentos a serem transmitidos por quem passou por ela, produziu homens emudecidos pelo trauma. Aos homens que retornavam da batalha era impossível transmitir saberes adquiridos antes daquele momento, nem tampouco o que se passou durante a mesma. Contrariando a tradição narrativa da passagem da experiência de boca em boca através das histórias contadas, após a Grande Guerra observou-se o declínio vertiginoso desse tipo de transmissão da experiência.

O aspecto aniquilador da Guerra Mundial sobre a experiência é retomado em “O Narrador” (Benjamin, 1987, p. 195-221).

No final da guerra, observou-se que os combatentes voltavam mudos do campo de batalha, não mais ricos, e sim, mais pobres em experiência comunicável. E o que se difundiu dez anos depois, na enxurrada de livros sobre a guerra, nada tinha em comum com uma experiência transmitida de boca em boca. Não havia nada de anormal nisso. Porque nunca houve experiências mais radicalmente desmoralizadas que a experiência estratégica pela guerra de trincheiras, a experiência econômica pela inflação, a experiência do corpo pela fome, e a experiência ética pelos governantes (Benjamin, 1987, p. 198).

Seguindo a linha de pensamento a respeito da experiência, nesse escrito Benjamin aproveita-se da oportunidade surgida pela encomenda de um texto sobre o escritor russo Nikolai Leskov para explorar mais a fundo não apenas o conceito de experiência, mas, também, para desenvolver proposições sobre a narrativa e a figura do narrador. Diferentemente do que se pode imaginar com o título do texto, a figura do narrador é ressaltada não como uma posição identitária a respeito de uma tarefa específica, mas sim como uma habilidade ou uma disposição, um modo de ser ligado a um estilo de transmissão da experiência.

Através da descrição de características presentes nos narradores ao longo da história da humanidade, Benjamin trata de uma forma de construção de narrativas que tem como espécie de vetor de transmissão a figura do narrador. O narrador, muitas vezes, não é quem vivenciou o conto que transmite; nem quem o criou. Na maioria das vezes a atividade do narrador é narrar o que antes lhe foi transmitido através de outro narrador, que, por sua vez, ouviu de outro narrador e assim por diante. São apontadas como as melhores narrativas registradas as que passaram por inúmeros narradores anônimos. O narrador, assim, basicamente, é quem conta, e sua tarefa aproxima-se da existência da narrativa. E a construção da narrativa, dessa maneira, se dá através de sucessivas narrações realizadas por diferentes atores.

O narrador transmite uma história sem se colocar no ponto de vista de uma autoridade sobre aquele assunto, sobre o qual tudo lhe é natural e explicado. Ele efetua o papel de seguir transmitindo o que lhe foi confiado mesmo que nem tudo tenha lhe sido explicado com “comos” e “porquês”, ou seja, sem a necessidade de que domine todas as compreensões sobre o assunto, deixando, de certa maneira, aberturas para compreensões diversas. Da mesma maneira, a narrativa é construída por uma multiplicidade de olhares, onde cada narrador que a transmite acrescenta

ao narrado o seu olhar outro. O narrador relaciona-se com a narrativa sem tomá-la nem como apenas sua, nem como não lhe dizendo nenhum respeito, pois através do movimento da transmissão apropria-se, também, dos saberes os quais lhe alcançaram no contato com ela.

Benjamin afirma que a figura do narrador só fica clara quando se reconhece os dois grupos mais comuns de narradores e seus múltiplos entrecruzamentos. O primeiro deles diz respeito ao viajante ou estrangeiro, o narrador que vem de longe e traz histórias de lugares distantes. Segundo o autor, o povo declara que “quem viaja tem muito que contar” (Benjamin, 1987, p.198). Esse grupo estaria representado pela figura arcaica do marinheiro comerciante, que recolhe histórias ao redor do mundo. Por outro lado, também se ouve com prazer as narrativas do homem que passou a vida inteira em sua terra e conhece todas as tradições e histórias desse lugar. A esse outro grupo de narradores é identificada a figura do camponês sedentário.

Benjamin demonstra como esses dois tipos fundamentais de narrador foram modelos para famílias inteiras de narradores dentro desses estilos, conservando suas características fundamentais até entre autores alemães modernos. Porém, destaca que a melhor compressão a respeito da tradição narrativa só pode ser obtida na interpenetração entre esses dois tipos básicos, dando-se, principalmente, em função do sistema de produção da corporação medieval. Nesse modelo produtivo o saber era transmitido dos mestres sedentários aos aprendizes migrantes, que atuavam juntos nas oficinas de trabalho. Os mestres, por sua vez, antes de terem se fixado, tinham também sido aprendizes ambulantes. Dessa forma, a narrativa sobre os saberes das terras distantes e das tradições locais foram unidas.

O mestre sedentário e os aprendizes migrantes trabalhavam juntos na mesma oficina; cada mestre tinha sido um aprendiz ambulante antes de se fixar em sua pátria ou no estrangeiro. Se os camponeses e os marujos foram os primeiros mestres da arte de narrar, foram os artífices que a aperfeiçoaram. No sistema corporativo associava-se o saber das terras distantes, trazidos para casa pelos migrantes, com o saber do passado, recolhido pelo trabalhador sedentário (Benjamin, 1987, p. 199).

Destaca-se aqui a importância fundamental que o trabalho dos artífices das corporações medievais tiveram na construção da tradição narrativa, elemento esse

crucial para nossas análises a respeito do trabalho como experiência. Foi na relação de diálogo e transmissão de experiência que os trabalhadores das corporações - mestres e aprendizes – estabeleciam entre si, que a arte narrativa, tal como caracterizada por Benjamin, desenvolveu-se. A experiência compartilhada entre os trabalhadores foi o campo fértil para o desenvolvimento dessa arte que, segundo Benjamin (1987), encontra-se em extinção. Vê-se, a partir disso, a aproximação entre campo do trabalho e a produção de narrativas como uma relação frutífera, na qual o investimento poderia abrir possibilidades de, mesmo no contexto do trabalho moderno, ativar a dimensão do trabalho enquanto experiência coletiva.

Outra interessante característica dos narradores é o senso prático que o autor afirma encontrar em muitos deles. Esses narradores costumam inserir em meio a suas narrativas, conselhos de ordem bem prática, como, por exemplo, personagens que dão conselhos de agronomia aos camponeses, ou que falam sobre os perigos da iluminação a gás (Benjamin, 1987). Essa proposição do conselho no seio da narrativa nos remete a uma importante dimensão a ser pensada nas clínicas do trabalho, referente à transmissão de saberes derivados da experiência. Teremos oportunidade de seguir explorando essa questão no capítulo seguinte, especialmente no que se refere aos questionamentos de Yves Schwartz a respeito dos saberes da experiência (Schwartz, 2010), pensando que o que se transmite pela experiência diz respeito à produção de problemas comuns (no sentido de se referir ao coletivo) e não a saberes herméticos e/ou configurados. Essa seria uma das características da narrativa e da dimensão da experiência valorizada por Benjamin: ter uma dimensão utilitária compartilhada. O narrador, assim, é apontado como um homem que sabe dar conselhos, sejam eles de ordem moral ou prática. Nesse sentido, mais uma vez, Benjamin aponta que a narrativa e, por conseguinte, seus narradores, estariam desaparecendo, uma vez que a troca de conselhos práticos deixou de ser vista como algo desejável. Para o autor (Benjamin, 1987), essa seria mais uma decorrência do enfraquecimento da dimensão da experiência, estando, para ele, ligada à mudança nos modos de produção, os quais não privilegiam mais as trocas de conselhos práticos relacionados a problemas comuns.

Benjamin entende que, no período em que escreveu sobre isso (ano de 1936), o ato de dar e receber conselhos não é mais algo bem visto, sendo considerado, até mesmo, antiquado, considerando essa que podemos identificar

como algo que segue pertinente quando colocamos em questão o trabalho contemporâneo. Para o autor, a razão de ser dessa desvalorização do conselho está ligada à crescente impossibilidade da comunicação da experiência. O conselho, dessa maneira, é tido como intimamente ligado a uma transmissão da experiência e se encontraria, assim, presente nas narrativas. A diminuição da comunicabilidade da experiência faz com que, também, a dimensão do aconselhar desapareça. A possibilidade de aconselhar está em direta relação com a capacidade de narrar, sendo o conselho visto como a continuidade de uma narrativa.

Mas se "dar conselhos" parece hoje algo de antiquado, é porque as experiências estão deixando de ser comunicáveis. Em consequência, não podemos dar conselhos nem a nós mesmos nem aos outros. Aconselhar é menos responder a uma pergunta que fazer uma sugestão sobre a continuação de uma história que está sendo narrada. Para obter essa sugestão, é necessário primeiro saber narrar a história (sem contar que um homem só é receptivo a um conselho na medida em que verbaliza a sua situação). O conselho tecido na substância viva da existência tem um nome: sabedoria. A arte de narrar está definindo porque a sabedoria - o lado épico da verdade - está em extinção (Benjamin, 1987, p. 200-201).

Nesse sentido, a relação entre a transmissão da experiência através de conselhos e o trabalho se mostra presente, uma vez que é fácil identificar um senso prático em quem trabalha. O trabalhador, para que consiga executar bem o que lhe é proposto, muito além das prescrições dos manuais, necessita exercitar, no mínimo, conselhos a si mesmo sobre as melhores formas de alcançar os objetivos laborais. À medida que vai se experimentando nas atividades de trabalho, vai se deparando com dificuldades e tendo que desenvolver maneiras de contorná-las, descobrindo melhores meios para alcançar os objetivos práticos que lhe são propostos. Ao olharmos dessa perspectiva, o trabalhador, pela característica da finalidade de seus fazeres laborais, também pode ser considerado um sujeito com aguçado senso prático, a partir do qual se produzem conselhos derivados da experiência, o que se liga - como vimos nas abordagens da Ergologia e Clínica da Atividade - com a história e o patrimônio do ofício, sendo este um diálogo que exploraremos no próximo capítulo.

O trabalho raramente é realizado sozinho. Ao longo do tempo que um trabalhador vai experienciando suas atividades, precisa e tem a responsabilidade, se deseja ver o trabalho bem feito, de ainda auxiliar a seus colegas para que os mesmos também consigam executar o trabalho da melhor maneira. Os conselhos,

dessa forma, não apenas devem ser dados a si mesmo na medida em que vai se adquirindo experiência - entendida aqui na acepção comum do termo -, mas, da mesma maneira, servem para construir o trabalho tomado de uma forma coletiva.

Se pensarmos sobre esse senso prático e o necessário compartilhamento ligado ao ato de aconselhar a que se refere Benjamin, o trabalho, assim, poderia ser considerado um plano de experiência para a prática das narrativas. O trabalho, enfim, terá maiores possibilidades de se desenvolver quanto mais frutífera for a troca de experiências entre os trabalhadores. Da mesma maneira que a melhor narrativa se constitui na transmissão entre uma multiplicidade de narradores anônimos ao longo do tempo, o trabalho se constitui e evolui na medida em que sucessivas transmissões são efetivadas entre os trabalhadores. Como uma narrativa que deve seguir sendo contada pelos sucessivos narradores, o trabalho segue se fazendo pelas trocas entre os que o executam. Lembramos, aqui, o entendimento da Clínica da Atividade (Clot, 2010) sobre a dinâmica de desenvolvimento do trabalho através da interfecundação entre construções coletivas e contribuições singulares dos trabalhadores, o que se dá pela dinâmica entre gêneros e estilos e a relação entre as quatro instâncias do *métier*. Tais relações entre as formulações de Yves Clot e Walter Benjamin serão desenvolvidas no próximo capítulo.

Conforme nos aponta Benjamin, vindo ao encontro do que investigamos no primeiro capítulo desta dissertação, os desafios do trabalho contemporâneo, podemos afirmar que a enorme precariedade do sustento de experiências comunicáveis atinge, também, e principalmente, o campo de relações do mundo do trabalho contemporâneo, uma vez que, para Benjamin, o desenvolvimento capitalista das forças produtivas está fortemente associado ao declínio da transmissibilidade da experiência através das narrativas.

Na realidade, esse processo, que expulsa gradualmente a narrativa da esfera do discurso vivo e ao mesmo tempo dá uma nova beleza ao que está desaparecendo, tem se desenvolvido concomitantemente com toda uma evolução secular das forças produtivas (Benjamin, 1987, p. 201).

A mudança nos meios de produção revoluciona não apenas a produção material resultante dela, mas toda a maneira com que o trabalho foi se desenvolvendo. A transformação nas forças produtivas não produz apenas novos bens, mas diferentes formas de trabalhar, de se relacionar e de subjetivar. Assim,

deve-se estar atento para o fato de que a narrativa, tal como foi desenvolvida em meio às corporações de ofício medievais, já não pode mais ser recuperada, tal qual, em um mundo onde o próprio sistema de relações produtivas é totalmente diverso.

Uma das principais diferenças construídas na modificação dos meios de produção desde o início da produção capitalista diz respeito à progressiva individualização e responsabilização pessoal e não mais coletiva pela produção. Esse deslocamento do fazer coletivo não teve lugar apenas na esfera da produção laboral, mas na própria produção subjetiva dos sujeitos deslocou-se do coletivo ao individual. Não é de se estranhar, então, que a arte narrativa também se modificasse, seguindo o caminho da nova forma de produzir e experienciar-se subjetivamente.

Retomando o que vimos a respeito do trabalho contemporâneo no capítulo inicial desta dissertação, é interessante pensarmos, porém, que nas configurações predominantes no trabalho, especialmente o que diz respeito ao trabalho dito imaterial, encontra-se uma convocação para que os trabalhadores se comuniquem abundantemente, bem como, há um incentivo para o que é identificado como trabalho em equipes. Nesse sentido, seria possível dizer que se produzem muitas trocas no trabalho. A qualidade dessas trocas, contudo, é diversa da perspectiva das narrativas a qual Benjamin (1987) se refere. A narrativa, como estamos vendo, diz respeito ao desenvolvimento de uma história comum, ao referir-se à construção conjunta (mas por contribuições singulares) de alternativas pra questões que não dizem respeito a indivíduos. A dimensão da comunicação convocada no trabalho contemporâneo, assim, difere da produção narrativa, na medida em que se situa em uma troca entre indivíduos que se responsabilizam pelo trabalho de maneira pessoalizada, incitados a alcançarem o “sucesso profissional” através de estratégias que enaltecem o indivíduo, nas quais pode, inclusive, incluir-se a intensa comunicação com os colegas.

Esse aspecto da diferença de produção de narrativas - fruto de operações, necessariamente, coletivas, e que dizem respeito a problemas coletivos - da produção de histórias individualizadas típicas do contemporâneo fica claro nas formulações de Benjamin a respeito do surgimento do romance. A comparação entre o romance e a narrativa é largamente utilizada pelo autor para demonstrar a

diferença entre produzir história coletiva ou individual, o que marcaria não apenas uma mudança na produção literária, mas indicaria uma mudança na qualidade da experiência, da qual a mudança na produção de histórias seria uma consequência. Dessa forma, tratamos aqui das considerações a respeito do romance buscando elucidar, também, as diferentes maneiras com que a experiência do trabalho pode se dar.

Benjamin (1987) destaca que o surgimento do romance como forma narrativa prioritária deu-se concomitantemente com a consolidação da burguesia e aponta as características diversas entre essa nova forma de contar e a da antiga narrativa, demonstrando que, diferente da narrativa, que decorre de uma produção coletiva, o romance trata de um indivíduo segregado, ligando-se a um tipo de experiência empobrecida, a qual o autor identificará à ideia de vivência.

O primeiro indício da evolução que vai culminar na morte da narrativa é o surgimento do romance no início do período moderno. O que separa o romance da narrativa da epopeia no sentido estrito é que ele está essencialmente vinculado ao livro. A difusão do romance só se torna possível com a invenção da imprensa. A tradição oral, patrimônio da poesia épica, tem uma natureza fundamentalmente distinta da que caracteriza o romance. O que distingue o romance de todas as outras formas de prosa - contos de fada, lendas e mesmo novelas - é que ele nem procede da tradição oral nem a alimenta. Ele se distingue, especialmente, da narrativa. O narrador retira da experiência o que ele conta: sua própria experiência ou a relatada pelos outros. E incorpora as coisas narradas à experiência dos seus ouvintes. O romancista segrega-se. (Benjamin, 1987, p. 201)

Diferenciando-se do romancista, que se trata de um sujeito segregado, o qual tem apenas suas vivências individualistas como fonte do que conta, o narrador tem como fonte do que narra a experiência, não fazendo diferença tratar-se de sua própria experiência vivida ou da experiência que o alcançou sendo relatada por outros, situando-se, em sua produção, sempre no plano da experiência coletiva. No campo do trabalho, da mesma maneira, podemos pensar que o trabalhador não precisa passar por todas as situações “em sua própria pele” para que desenvolva melhores maneiras de realizar seu trabalho. No compartilhamento entre colegas – na efetiva formação do coletivo de trabalho – o trabalhador tem a possibilidade de vivenciar as experiências não como sendo apenas suas. As experiências pelas quais seus colegas passam, ao serem compartilhadas, tornam-se “repertório” para todo o coletivo, incorporando-se à narrativa maior sobre aquele trabalho, e provendo a

possibilidade de seguirem sendo transmitidas, mesmo por quem não chegou a vivenciar diretamente determinada situação específica.

O trabalho quando realizado de forma coletiva não é tido como uma produção em separado da própria produção dos trabalhadores enquanto tais. Traçando um diálogo com Benjamin, a narrativa, conforme descrita pelo autor alemão, funciona como se os narradores continuassem se produzindo pela própria existência das narrativas que seguiam os alcançando. As experiências narradas por alguém eram incorporadas pelos seus ouvintes, os quais se tornariam, em seguida, também narradores. Dessa maneira, a narrativa seguia seu rumo interminável e continuamente coletivo, sempre sendo recontada, agregando o inesgotável incremento de cada um de seus múltiplos narradores.

Em contraponto a essa forma de construção de narrativa que é, necessariamente, produtora e produzida nos coletivos, o romance tem sua origem em um indivíduo isolado, que não tem mais a possibilidade de ter suas questões importantes compartilhadas com uma comunidade que as acolha como algo comum. O sujeito do romance é exemplo do homem moderno que não recebe conselhos e nem sabe dá-los (Benjamin, 1987). Insistimos aqui em apresentar considerações a respeito das diferenças entre a narrativa e o romance, pois a partir desse argumento de Benjamin (reforçado, como veremos, por Blanchot), compreende-se a individualização da produção narrativa como marca da transformação da experiência. A passagem da predominância da produção de romances em lugar de narrativas na história humana corresponde ao surgimento da própria produção de indivíduos, modificando, assim, a qualidade da experiência que se produz – de uma experiência coletiva a uma vivência individualizada.

Para nos ajudar a compreender a importância da diferenciação entre narrativa e romance, na direção de afirmarmos uma clínica do trabalho como experiência coletiva, a qual se liga à produção de narrativas, nos valem, ainda, da contribuição de outro autor que também se debruçou sobre a questão da narrativa: Maurice Blanchot. Em seu escrito “A Voz Narrativa” (Blanchot, 2010), o autor tece considerações sobre o lugar da voz que narra, sendo esse identificado como “neutro”. De início essa identificação pode parecer bastante estranha e até contrária às construções a respeito da figura do narrador traçadas por Benjamin. Porém

Blanchot, ao pensar o narrador não como uma posição identitária, ou uma personalidade com características especiais “dona” da narrativa, mas como um vetor múltiplo de construção do narrado, tal como pensado por Benjamin, nos auxilia a reforçar essa perspectiva.

Blanchot, assim como Benjamin, traça a diferença entre esse narrador identificado como neutro (ligado à narrativa épica) e o autor do romance. A esse segundo estilo narrativo, estaria ligada a narração de um individualidade, que supõe que o indivíduo com suas particularidades e limites é suficiente para dizer o mundo, isto é, supõe que o curso do mundo refere-se à particularidade individual. No romance, tem-se a pretensão de expressar o real objetivo do mundo, porém esse “real” se reduz a ser uma constelação de vidas individuais (Blanchot, 2010, p. 144). Diferente do que ocorre na narrativa, a construção romanesca permite identificar a voz do narrador incidindo ficticiamente ou, até mesmo, em alguns momentos, de maneira direta. A construção da ideia do neutro, então, situa-se na diferenciação dessa voz concreta e identitária presente no romance.

Assim como Benjamin, Blanchot refere que o narrador épico reproduz feitos em suas narrativas mesmo sem que os tenha presenciado diretamente. A posição desse narrador é sempre a mesma, não importando se a experiência que reproduz tenha se passado diretamente com ele ou não. Essa posição é identificada como sempre exterior à narrativa.

O distante narrador épico narra façanhas que se produziram e que ele parece reproduzir, quer as tenha presenciado ou não. Mas o narrador não é o historiador. Seu canto é a extensão em que, na presença de uma recordação, vem à fala o acontecimento que aí se efetiva: a memória, musa e mãe das musas, detém em si a verdade, isto é, a realidade daquilo que tem lugar. (...) Narrar é misterioso. Bem depressa o “ele” misterioso da instituição épica se divide: o “ele” se torna a coerência impessoal de uma *história* (no sentido pleno e como que mágico dessa palavra); a *história* se realiza sozinha, pré-formada no pensamento de um demiurgo e, existindo por si própria, falta apenas narrá-la. (Blanchot, 2010, p. 143)

Essa posição exterior não significa, ao avesso do que possa parecer, falta de implicação com o que se narra. Pelo contrário, a implicação é intensa, porém não dada na ordem da consciência objetiva. É como se a própria narração se utilizasse do narrador como meio. Porém, essa relação não é de passividade, como a utilização da expressão “neutro” pode sugerir. Ao ocorrer essa “passagem” da

narrativa pelo narrador, algo também *acontece* a ele. A especificidade desse acontecer fica mais clara valendo-se da sintetização surpreendentemente simples e clara sobre o conceito de experiência à luz das concepções benjaminianas realizada por Jorge Larrosa Bondía (2002):

Experiência é o que nos passa, o que nos acontece, o que nos toca. Não o que se passa, não o que acontece, ou o que toca. A cada dia se passam muitas coisas, porém, ao mesmo tempo, quase nada nos acontece. Dir-se-ia que tudo o que se passa está organizado para que nada nos aconteça. (...) Nunca se passaram tantas coisas, mas a experiência é cada vez mais rara. (Bondía, 2002, p. 21).

Segundo esse entendimento, podemos pensar que, no contemporâneo, uma quantidade cada vez maior de coisas está sempre se passando e os sujeitos são estimulados a experimentarem do maior número possível delas. Tal funcionamento nos remete à incitação presente no trabalho imaterial para que os trabalhadores sempre se envolvam com um maior número de tarefas e assuntos, de forma a desempenharem uma performance extremamente dinâmica no seu fazer laboral, sendo proporcionadas a eles inúmeras vivências. Ocorre, porém, que essas vivências, por mais intensas que possam parecer no momento, raramente se configuram como verdadeiras experiências, no sentido apontado por Benjamin, isto é, como criadoras de sentidos coletivos, passando aos sujeitos como meras vivências individualizadas, não ligadas a nenhum sentido compartilhado. Nessa perspectiva, podemos entender que há um tipo de experiência presente no trabalho contemporâneo que se diferencia da experiência coletiva enaltecida por Benjamin. Essa diferença na qualidade da experiência é apontada por Blanchot como uma nítida distinção entre o tipo de produção do narrador tradicional e do sujeito do romance, entendendo que esse estilo literário (que tem como seu marcante início Dom Quixote) introduz o “ele” do cotidiano sem façanha, aquilo que ocorre quando nada ocorre (Blanchot, 2010, p. 143).

A diferença no tipo de experiência correspondente ao romance e à narrativa se mostra, inclusive, no que suscita o encontro com histórias produzidas em cada um desses estilos. A narrativa romanesca, por ser construída na base de individualizações, tende a provocar em seu leitor a identificação direta com seus personagens, operando na lógica da repetição do mesmo e do que se refere ao sujeito individualizado, reforçando posições identitárias. Apontando para outro tipo

de experiência, tanto Blanchot quanto Benjamin, tratam de uma necessidade da distração no encontro com a narrativa. Distração essa que permitiria uma apreensão do que não remete ao mesmo identitário, ao contrário, ao estar sem o foco concentrado na procura pelos mesmos aspectos já dados de antemão, é possibilitada a transmissão do que não é particularizado, da dimensão coletivizante que faz as narrativas seguirem sendo contadas em sua potência criadora. Mais uma vez aqui, remetemos essa diferenciação ao tipo de produção de experiência que pode se dar através do trabalho: podendo a mesma ser tanto uma abertura à potência de habitação e criação de sentidos coletivos, quanto uma experiência de individualização; essa segunda, conforme já discutimos, tão presente no contexto do trabalho contemporâneo.

Retornando à concepção do neutro de Blanchot (2010), sua potência estaria exatamente no reconhecimento dessa narração que parte de um lugar não particular, mas que abrange um comum. Essa posição, dita neutra, tem seus efeitos em diversos aspectos da narrativa. A primeira delas ocorre do ponto de vista do espectador/leitor/ouvinte, ao qual é possibilitado pressentir que o que se narra não é narrado por ninguém, ao contrário do caso da narrativa romanesca, na qual se pode facilmente reconhecer a voz do autor ao longo da história, ou seja, diferencia-se uma posição narrativa individualizada e “dominadora” da história de uma história que se encontra aberta a novas contribuições.

Essa voz narrativa tem também como característica ser sempre diferente daquele que a profere, não sendo possível situá-la em nenhum lugar dentro da narrativa. Nessa perspectiva de obrigatória distância narrativa, ela opera, ainda, de maneira a jamais se colocar como centro da mesma. Mais que isso, ela faz com que não seja possível que qualquer centro seja situado no narrado. Tampouco permite que a narrativa exista como um todo acabado, finalizado de uma vez por todas, deixando sempre aberturas à criação de sentidos.

Outro aspecto ainda permitido pela perspectiva do espaço neutro da narrativa é que os próprios portadores das falas (que em outros formatos seriam reconhecidos como personagens) encontram-se, também, em posição de não identificação consigo mesmos. Da mesma maneira como sucede ao narrador, a narrativa os ocorre sem passar por uma consciência identitária. Essa perspectiva de construção

de história na qual os próprios produtores da mesma não se encontrem em posições identitárias enrijecidas nos faz pensar em uma produção do trabalho enquanto experiência na qual os trabalhadores posicionam-se como vetores de produções coletivas, a partir da qual podem mesmo ser questionadas posições identitárias prévias, nos indicando um direcionamento no sentido de uma experiência crítica. Dessa forma, trabalharemos na direção de produção de inflexões nessa perspectiva no próximo capítulo.

poderia ser que narrar (escrever) seja atrair a linguagem a uma possibilidade de dizer que diria sem dizer o ser e sem tampouco ter que negá-lo – ou ainda, mais claramente, estabelecer alhures o centro de gravidade da fala, lá onde falar não seria afirmar o ser e tampouco ter necessidade de negação para suspender a obra do ser, a que se perpetra ordinariamente em toda forma de expressão. A voz narrativa é, sob esse aspecto, a mais crítica a poder, sem ser ouvida, dar a ouvir (Blanchot, 2010, p. 151).

Como estamos vendo, as ideias de Blanchot e Benjamin convergem no sentido de diferenciar as características do tipo de experiência implicada na produção da narrativa e do romance. As perspectivas dos autores, porém, diferenciam-se no momento em que Blanchot vislumbra a possibilidade de ainda se experimentar o tipo de voz narrativa que descreve, deixando-nos uma convocação a esse exercício. Benjamin, por outro lado, prioriza traçar análises a respeito dos motivos que tem levado a arte de narrar à extinção. Nesse sentido, o filósofo alemão afirma que, não apenas o romance encontra-se como um substituto à narrativa, mas a consolidação da informação como forma prioritária de comunicação foi decisiva para o declínio da potência de narrar. Segundo o autor, a crise que a informação provoca sobre a narrativa é ainda mais aterradora do que o romance provocou, considerando que até mesmo esse gênero narrativo foi também atingido pelo advento da informação (Benjamin, 1987, p. 202).

Segundo o autor, a informação, com seu caráter super objetivo, verificável e imediatista destruiu a autoridade do narrado, que era considerado válido mesmo que não controlável pela experiência. A narrativa de um feito épico em terras distantes, então, torna-se menos válida do que um pequeno incêndio no bairro vizinho (Benjamin, 1987). Os acontecimentos próximos, imediatos, passam a ser mais importantes do que os misteriosos saberes vindos de terras distantes.

Uma das principais características da informação é o imperativo de ser compreensível em si mesma, e a obrigatoriedade de ser plausível. De maneira totalmente diversa da narrativa, a forma como a informação é oferecida não deixa abertura a nada além do que já está explícito, entregando o narrado de forma acabada, sem nenhuma possibilidade de construção a partir dela.

A cada manhã recebemos notícias de todos os lados do mundo, mas somos pobres em histórias surpreendentes. A razão é que os fatos já nos chegam acompanhados de explicações. Quase nada do que acontece está a serviço da narrativa, mas a serviço da informação. Metade da arte da narrativa está em evitar explicações. O extraordinário e o miraculoso são narrados com a maior exatidão, mas o contexto psicológico da ação não é imposto ao leitor. Ele é livre para interpretar a história como quiser, e com isso, o episódio narrado atinge uma amplitude que não existe na informação (Benjamin, 1987, p. 202).

A informação, à maneira da vivência contemporânea (Bondía, 2002), só tem valor enquanto é inteiramente nova, sua vida está limitada a este momento restrito. Exige-se dela que se entregue inteiramente a esse pequeno instante, sem perdas de tempo e que se justifique totalmente nele. Na medida em que esgota todas as suas explicações (sem as quais não lhe é concedido o estatuto de informação válida), seu fim está decretado. Muito diferente é a narrativa. Ela não se entrega. Ela conserva suas forças e depois de muito tempo ainda é capaz de se desenvolver (Benjamin, 1987). Isso apenas é possível pela sua característica de conservar sempre a abertura à produção de novos sentidos. O mistério ao qual se refere Blanchot (2010) não se trata de um enigma a ser desvendado, uma verdade escondida na narrativa. O mistério é a própria abertura ao novo, a curiosidade que faz com que a narrativa continue sendo contada e conservando seu encanto por inúmeras gerações. Esse entendimento da narrativa como fecunda a incessantes criações nos leva a afirmar a potência de pensar a especificidade da experiência que se dá no trabalho, entendendo que, assim como Benjamin nos fala de diferentes experiências possíveis ligadas a diferentes maneiras de construção do dizer, é possível entender que o trabalho pode comportar diferentes qualidades de experiência. A experiência que Benjamin identifica à informação, chamada por ele de vivência, aproxima-se de modos de vida distinguidos no contemporâneo, os quais se efetivam, também, no cotidiano do trabalho, como vimos no capítulo 1 desta dissertação.

Diferentemente da informação, que é construída de forma mecânica como uma produção rápida, em série, sem vida nem marcas diferenciadoras, a narrativa é comparada à produção artesanal, na qual o efeito do trabalho de seus construtores se faz presente em toda sua apresentação. Benjamin (1987) afirma que a narrativa, a qual durante tanto tempo floresceu num meio artesão, é ela própria, num certo sentido, uma forma artesanal de comunicação, utilizando-se, mais uma vez, de metáfora que remete ao mundo do trabalho como plano privilegiado de produção de narrativas. A narrativa, segundo ele, não é produzida à maneira industrial, purificada das impurezas, procurando transmitir uma informação pura sobre a coisa narrada, como um relatório. Pelo contrário, sua produção acontece mergulhada na própria vida dos narradores, imprimindo-se na narrativa a marca do narrador, como as mãos do oleiro na argila do vaso (Benjamin, 1987).

Os vestígios do trabalho artesanal dos múltiplos narradores estão presentes de muitas maneiras na narrativa construída, tanto na qualidade de quem experienciou diretamente, quanto na de quem as narra. Um exemplo disso é o costume dos narradores de, muitas vezes, iniciar uma narrativa relatando em que situação se encontravam quando ouviram a história a ser narrada. Ao atuar dessa maneira, o narrador já transforma a narrativa, dando a ela uma nova versão na qual sua marca também estará inclusa.

A narrativa, assim, é comparada a um ofício manual, remetendo, mais uma vez, ao trabalho da maneira que era realizado pelos homens de outros tempos. Produto de uma dedicação paciente, que toma tempo. Realizado com calma e se fazendo singular através das marcas particulares deixadas por seus produtores. Pode ser comparado a um tecido que é tramado manualmente, uma peça de madeira que é talhada ou uma pedra lapidada aos poucos. Comparável, ainda, às produções dos lentos processos que dependem da ação natural para alcançarem sua melhor forma, como os vinhos envelhecidos e as pérolas naturais. A narrativa, assim, se produz na composição de inúmeras camadas translúcidas sobrepostas. Essa formação, porém, exige um tempo que já não se faz evidente nos dias de hoje, nos fazendo pensar em que condições a experiência do trabalho, a qual, segundo Benjamin, emerge em meio à produção de narrativas, pode se dar da maneira frutífera como a descrita pelo autor.

(...) já passou o tempo em que o tempo não contava. O homem de hoje não cultiva o que não pode ser abreviado. Com efeito, o homem conseguiu abreviar até a narrativa. Assistimos em nossos dias ao nascimento da *short story*, que se emancipou da tradição oral e não mais permite essa lenta superposição de camadas finas e translúcidas, que representa a melhor imagem do processo pelo qual a narrativa perfeita vem à luz do dia, como coroamento das várias camadas constituídas pelas narrações sucessivas. (Benjamin, 1987, p. 206)

Além disso, a construção da narrativa da maneira descrita não é fruto apenas de uma relação outra com o tempo, mas, principalmente, de uma forma de produção na qual todo o corpo do trabalhador/artesão/narrador é convocado, e que nunca é visto como exclusivamente individual. O trabalho produtivo típico do artesão contava com o envolvimento coordenado entre alma, olhar e mão. Da mesma maneira, a narração não se trata de um produto exclusivo da voz, mas conta com a intervenção decisiva da mão, que coordena os fluxos do que é dito, utilizando-se dos gestos aprendidos na experiência do trabalho (Benjamin, 1987). A tarefa do narrador poderia, dessa maneira, ser resumida como o trabalho artesanal sobre a matéria-prima da experiência para devolvê-la ao mundo como um produto, no qual as marcas de todos os narradores-artesãos teriam seu lugar.

Finalizando, assim, este capítulo que se dedicou a investigar as contribuições de Walter Benjamin a respeito do conceito de experiência em sua íntima relação com a produção de narrativas, - no qual contamos, ainda, com um diálogo com Blanchot - entendemos que o encontro com o pensamento desses autores no percurso desta pesquisa nos anima a pensar inflexões com as perspectivas da Clínica da Atividade e da Ergologia na direção da produção de uma clínica do trabalho como experiência, em seus limiares com o conceito de atividade. Ficou claro, ainda, aqui, que nos interessa um tipo específico de experiência, a qual seja produzida na habitação de uma dimensão coletiva e fértil para a criação de novas possibilidades de viver e trabalhar. Essa experiência coletiva criadora guarda íntima proximidade com a produção e transmissão de narrativas, as quais se produzem na dinâmica entre o patrimônio acumulado de uma tradição e as contribuições singulares de cada narrador.

## **4 SUBJETIVAÇÃO, EXPERIÊNCIA E CRÍTICA PARA PENSAR UMA CLÍNICA DO TRABALHO**

No percurso desta dissertação, passamos, primeiramente, por análises a respeito de como o trabalho vem se configurado no contemporâneo, ressaltando a forte presença de forças de assujeitamento pela captura da subjetividade dos trabalhadores a favor dos interesses do capital. Em seguida, tratamos das contribuições da Clínica da Atividade e da Ergologia, investigando os limiares entre os conceitos de atividade e experiência, bem como das contribuições de Walter Benjamin para pensar uma clínica do trabalho como experiência, entendendo que tal inflexão nos leva a um ganho de potência clínica, na direção de produzir escapes às forças de assujeitamento presentes nos modos de organização do trabalho. Entretanto, nos resta ainda um trabalho por fazer a respeito de como os conceitos de subjetivação, experiência, crítica e clínica se enlaçam para produzir uma clínica-crítica do trabalho como experiência. É nesse sentido que fomos buscar, então, no diálogo com Michel Foucault, o entendimento de como tais conceitos se articulam de maneira potente na direção de uma crítico-clínica do trabalho a qual opere na interfecundação entre as formulações de Yves Clot, Yves Schwartz e Walter Benjamin.

As formulações da Clínica da Atividade e da Ergologia, as quais tivemos oportunidade de examinar no capítulo 2 desta dissertação, nos deixam claro que o trabalho é um campo privilegiado para a produção de subjetividade, a qual pode se dar tanto na direção de uma captura assujeitadora, quanto da abertura a potências de expansão de vida. Dessa forma, iniciaremos nossa incursão pelo pensamento de Foucault, sobretudo, a partir do entendimento do autor a respeito dos processos de subjetivação, de experiência de si e de crítica.

### **4.1 Subjetivação e Experiência**

É comum encontrar na literatura (Dreyfus & Rabinow, 1995) uma divisão didática da obra de Michel Foucault, a qual situa a abordagem do tema da subjetividade no final de sua obra, referindo-se a seus estudos a respeito da maneira pela qual os sujeitos são levados a se colocarem diante de si mesmos como objetos de saber e ação moral (López, 2011). O próprio autor, porém, ao referir-se sobre o

seu trabalho, afirma ter construído, ao longo do mesmo, um caminho de investigação de maneira a “entender os diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tornam-se sujeitos” (Dreyfus & Rabinow, 1995), demonstrando que o tema da subjetividade foi objeto de suas investigações desde seus primeiros escritos. Dessa maneira, falar em subjetivação do modo como concebido por Foucault implica ter presentes outros conceitos fundamentais desenvolvidos ao longo da obra do autor, tais como os de sujeito, experiência e crítica, os quais abordaremos aqui.

Um primeiro conceito que devemos ter presente ao tratar de subjetivação é o próprio conceito de sujeito/subjetividade. Todo o pensamento de Foucault aponta para uma crítica às concepções de sujeito, tanto cartesiano quanto existencialista, passando pelas demais correntes filosóficas desenvolvidas nesse ínterim, indo de encontro à percepção do mesmo enquanto consciência cartesiana, anistórica, autoconstruída e absolutamente livre (Revel, 2011). O sujeito, conforme proposto por Foucault, trata-se de um objeto construído em meio a tramas históricas. Sendo assim, o autor debruçou-se a estudar um modelo de história que trata da análise da constituição e funcionamento dos saberes e poderes em relação a um sujeito que não é transcendental aos mesmos, mas que se constitui em meio a essas relações. O foco dos estudos nas análises sobre o saber - as quais passam pela análise do discurso, a experiência literária, a arqueologia dos sistemas de pensamento, a episteme - e o poder - abordando a genealogia dos dispositivos de controle social, os sistemas disciplinares, o panóptico, etc. – tratam, já, de um empreendimento na direção dos estudos a respeito dos modos de objetivação que transformam os seres humanos em sujeitos: os processos de subjetivação.

A maneira como o sujeito realiza a experiência de si mesmo num jogo de verdade, no qual ele se relaciona consigo, torna-se então o centro das análises do filósofo: se o sujeito se constitui, não é com fundamentação numa identidade psicológica, mas por meio de práticas que podem ser de poder ou de conhecimento ou técnicas de si (Revel, 2011, p. 147).

Ao nos referirmos, então, ao sujeito nessa concepção, trata-se de uma subjetivação que ao longo da sua história, nunca deixa de se construir, de se deslocar continuamente, de se construir em uma série infinita e múltipla de subjetividades diferentes, as quais nunca terão fim e nunca nos colocarão diante de algo que seria o homem (Foucault, 2004). Dessa maneira, fala-se em *processos de subjetivação*, uma vez que essa constituição dos sujeitos segue se fazendo

indefinidamente ao longo de toda a suas trajetórias. Esses processos de subjetivação que continuamente constroem os sujeitos operam tanto através das tramas históricas de saberes e poderes nas quais o sujeitos encontram-se imersos, quanto através do trabalho sobre si mesmos (cujas modalidades são também históricas), e implicam em uma experiência.

Conforme nos explica Castro (2009), é possível identificar três diferentes acepções do conceito de experiência ao longo da obra do filósofo francês. A primeira delas aproxima-se à concepção tomada pela fenomenologia existencial, a qual entende a experiência como um lugar de significações que fundam o sujeito. Essa concepção, porém, é ultrapassada no pensamento do autor, quando o mesmo desenvolve, através da leitura de textos literários e filosóficos, uma nova forma de pensar a experiência. A experiência, então, é identificada por Foucault com uma ideia de dessubjetivação, uma experiência limite a qual tem como função “arrancar o sujeito a si mesmo, de modo que não seja mais ele mesmo ou seja levado à sua dissolução” (Foucault, 2003, p. 43). Essa concepção, porém, é novamente superada pelo autor, o qual vem a desenvolver, por fim, o conceito na acepção entendida como propriamente foucaultiana (Castro, 2009): como uma forma histórica de subjetivação.

A forma histórica de subjetivação à qual se refere a experiência, dá-se no atravessamento de jogos de saberes e poderes e na relação consigo mesmo e com os outros, dizendo respeito a um tipo de trabalho que o sujeito faz sobre si mesmo na direção da elaboração de uma ética e de uma prática de si mesmo, ligando-se, a questão do governo de si (Foucault, 2003) – sobre a qual discorreremos mais ao tratarmos do conceito de crítica. A experiência, assim, diz respeito a um processo no qual o sujeito se pensa a si próprio e do qual sai transformado. Trata-se, então, de um processo diretamente relacionado aos modos de subjetivação, e que abre, ainda, a possibilidade de pensá-lo como resistência aos dispositivos de poder (Revel, 2011).

Na introdução do segundo volume da História da Sexualidade – o Uso dos Prazeres – Foucault (1984) deixa claro que não pretendia realizar uma história dos comportamentos, nem uma história das representações, mas uma história da sexualidade enquanto *experiência*. A esse termo atribuiu: as produções resultantes do encadeamento entre os campos do saber que se formam em relação ao tema (no

caso a sexualidade); as formas de organização do poder que governam as práticas relativas a ela; e, ainda, as maneiras pelas quais se torna possível (e imperativo) aos indivíduos se reconhecerem como sujeitos dessa sexualidade. Articulou, assim, no conceito de experiência, os campos do saber, do poder e da subjetividade na construção dos sujeitos enquanto tais. Tal articulação foi explicitada nos estudos sobre a sexualidade, porém, pode ser pensada em outras esferas da produção de subjetividade.

Tratava-se de ver de que maneira, nas sociedades ocidentais modernas, constituiu-se uma 'experiência' tal, que os indivíduos são levados a reconhecer-se como sujeitos de uma 'sexualidade' que abre para campos de conhecimento bastante diversos, e que se articula em um sistema de regras e coerções. O projeto era, portanto, o de uma história da sexualidade enquanto experiência, se entendemos por experiência a correlação, em uma cultura, entre campos de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade. [...] Falar da 'sexualidade' como uma experiência historicamente singular suporia, também, que pudesse dispor de instrumentos suscetíveis de analisar, em seu próprio caráter e em suas correlações, os três eixos que a constituem: a formação dos saberes que a ela se referem, os sistemas de poder que regulam sua prática e as formas pelas quais os indivíduos podem e devem se reconhecer como sujeitos dessa sexualidade (Foucault, 1984, p. 10-11).

Com essa formulação fica clara a relação entre as temáticas dos estudos que vinham sendo desenvolvidos pelo autor até então. A experiência histórica, dessa forma, refere-se a nada mais do que a trama de discursos e práticas por meio dos quais se dá forma àquilo que somos, constituindo a experiência possível a nós em cada lugar e em cada momento (López, 2011). Importante destacar que, uma vez que articula as tramas históricas de saberes e poderes em uma sociedade em dado momento e local - contando, ainda, com os processos singulares de subjetivação - essa experiência diz respeito não a um sujeito genérico de uma experiência, mas à constituição de sujeitos singulares, um tipo particular de subjetividade que pode e deve ser pensada em determinada cultura e momento.

Colocado dessa forma por Foucault, o conceito de experiência aproxima-se ainda da concepção de *dispositivo*, conceito que, para ele, agrupa

o conjunto heterogêneo de discursos, instituições, estruturas arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais e filantrópicas, em resumo: tanto o dito como o não dito. O dispositivo é a rede que se estabelece entre estes elementos, tem uma função estratégica e está sempre inscrito num jogo de poder e, ao mesmo tempo, sempre ligado aos

limites do saber, que derivam desse e, na mesma medida, condicionam-no (Foucault, 1995, p. 138).

O dispositivo trata-se, então, da organização concreta e discursiva do entrecruzamento dos mecanismos de saber e de poder que operam de modo a dar forma à experiência de si, tendo, dessa maneira, os dois conceitos (de experiência e de dispositivo) uma relação muito próxima. É através do funcionamento dos dispositivos que se interioriza o sistema de crenças e sentimentos, conformando a maneira de se entender a si mesmo como sujeito desses desejos. A pergunta central de Foucault a respeito dos modos pelos quais, em determinada cultura, os seres humanos tornam-se sujeitos passa, então, necessariamente pela investigação dos dispositivos que, com seus mecanismos organizados nas relações de saberes e poderes, moldam os sujeitos tornando possível determinada experiência de si. Assim, cada determinada cultura produz dispositivos e modos de subjetivação característicos e que predominantemente operam a formatação da experiência de si enquanto sujeitos desse tempo e cultura. Por esse motivo, faz-se necessário nos questionarmos a respeito do tipo de configurações subjetivas que tem atravessado o trabalho contemporâneo, tal como fizemos no capítulo 1 desta dissertação, entendendo que elas incidem sobre o tipo de produção de experiência no trabalho, nos levando a pensar em estratégias clínicas que possam fazer frente aos desafios que elas colocam, para que se produza o tipo de experiência a qual nos interessa, isto é, uma experiência coletiva desassujeitadora.

#### **4.2 Experiência Trágica, Crítica e Clínica**

Investigar o que fez com que nos tornássemos o que somos inaugura uma possibilidade de problematização do estado atual das coisas, não as tomando mais de forma naturalizada, e permitindo uma abertura a questionamentos que podem levar a transformações. O próprio conceito de experiência em Foucault já comporta não apenas as contingências que fazem com que nos tomemos a nós mesmos enquanto sujeitos dessa maneira conformados, mas abre, ainda, a possibilidade de irmos a nos pensar de forma diferente. Ao apresentar a proposta do trabalho realizado no segundo volume de sua História da Sexualidade o autor já anuncia suas intenções nesse sentido, ao afirmar que os estudos ali apresentados situam-se em um exercício filosófico que trata da articulação para estabelecer em que medida

o trabalho de pensar sua própria história pode liberar o pensamento daquilo que pensa silenciosamente, e permitir-lhe pensar diferentemente (Foucault, 1984).

Nesse sentido, López (2011) contrasta a experiência histórica, que subjetiva no entrelaçamento das conformações históricas de saber-poder, com o que chama de experiência trágica, na qual entrariam em jogo forças ainda não formatadas nas lógicas existentes, em um trabalho nos limites das conformações das práticas divisoras das formas já dadas. Uma análise trágica da experiência trataria de interrogar os traçados de limites nas categorias que organizam os valores construídos historicamente em uma cultura. Nessa direção, Foucault (1999) afirma que o sujeito ocidental é mais bem definido por tais traçados de limites que separam o que lhes é próprio do que é alheio (o sujeito racional e o louco, o ocidente e o oriente, o civilizado e o selvagem, etc.), do que pelos próprios valores de tal sociedade. Os valores são construídos historicamente e, através de dispositivos, subjetivam os corpos em uma experiência histórica. Já os referidos marcos divisores situam-se em um próprio nascimento da história, uma vez que a própria história só passa a fazer sentido após tal divisão.

Interrogar uma cultura sobre suas experiências-limites é questioná-la, nos confins da história, sobre um dilaceramento que é como o nascimento mesmo da sua história. Então, encontram-se confrontados, em uma tensão sempre prestes a desenlaçar-se, a continuidade temporal de uma análise dialética e o surgimento, às portas do tempo, de uma estrutura trágica. (Foucault, 1999, p. 142).

Com esse entendimento, mostra-se uma possibilidade de pensar a si mesmo para além da conformação nos dispositivos já dados em determinado espaço e tempo. A experiência trágica permite, assim, problematizar os próprios limites da experiência histórica, desviando das tramas dos dispositivos nos quais temos nos construído como somos, tratando-se, não da experiência de algo, mas uma experiência da própria experiência. Uma experiência de nosso ser histórico e político, uma experiência da contingência da própria experiência de si. Trata-se, assim, de um trabalho do sujeito sobre si mesmo, operando com uma historicidade da própria experiência (Castro, 2009). Conforme afirma Foucault (2003, p. 45): “uma experiência é sempre uma ficção; é algo que se fabrica para si mesmo”.

Neste ponto, então, nos remetemos ao campo do trabalho para pensar uma clínica que se valha das potências criadoras próprias do mesmo para acessar esse

possível desvio no pensar a si mesmo e se criar diferentemente. Considerando, conforme desenvolvemos no capítulo 2, que esse processo de recriação de si no e pelo trabalho se dá nos limiares entre o trabalho tomado como atividade e experiência, pensamos em uma clínica do trabalho como experiência dos limites de si, na esteira do que afirma Foucault: uma clínica na qual emergem possibilidades de ultrapassamento aos modos de subjetivação dominantes no trabalho contemporâneo.

Na direção de formular uma clínica como potência de escape às configurações dadas, primeiramente, cabe uma problematização do próprio conceito de clínica. Tomada etimologicamente como derivada do termo *klinikos*, o qual se associa ao ato de inclinar-se sobre o leito, remete a uma ação de cuidado da parte de um possuidor de saber que assiste a outro que está doente. Pretende-se aqui um escape a essa concepção, afirmando com Passos e Barros (2001) a ideia do ato clínico como a produção de um desvio, relacionada ao termo *clinamen*, extraído da filosofia atomista de Epicuro. Segundo essa origem, o termo refere-se ao desvio que permite aos átomos, ao caírem no vazio em virtude de seu peso e de sua velocidade, se chocarem articulando-se na composição de coisas. A potência de criação do mundo seria, então, atribuída a esses pequenos movimentos de desvio (Passos & Barros, 2001). Pensa-se, assim, a clínica enquanto experiência de desvio, ligada a atos de criação em relação aos modos institucionalizados de existência e, no trabalho, como a criação coletiva de novos meios para agir, os quais ampliam a capacidade de formular problemas comuns, sendo esse um caminho para gerar novos modos de trabalhar, implicando, nesse processo, também a transformação dos sujeitos.

Aproximando-se da formulação da experiência como um trabalho do sujeito sobre si mesmo no qual se produz como sujeito ético (Castro, 2009), pensamos a clínica ligada a dispositivos que, ao invés de subjetivar nos arranjos de saber-poder já formatados, permite-nos desviar dos limites do que já somos, constituindo a nós mesmo diferentemente. Seguindo esse sentido, a proposta de clínica, tomada como potência de desvio, a qual se mostra afim aos efeitos clínicos de recriação de si e do mundo reconhecidos na Clínica da Atividade e na Ergologia, dialoga fortemente com uma possibilidade de *crítica*, conforme concebida por Foucault.

A ideia de crítica para Foucault começa a ser delineada como tal em 1978, quando começa a discutir o que chama de “atitude crítica” partindo do diálogo com o conceito de *Aufklärung* de Kant (Revel, 2011). A partir das formulações do autor alemão, problematiza a ideia de crítica como certa atitude que teve sua emergência possível com o advento do pensamento moderno. Kant utilizou o termo *Aufklärung* para tratar tanto da designação do movimento histórico do iluminismo (a idade das luzes) quanto da ideia de “esclarecimento”. Ambos os sentidos partilham de uma noção comum, qual seja, pensar o ultrapassamento de certos limites dos saberes dados por uma heterodeterminação. O autor desenvolveu suas ideias na época do florescimento da razão crítica, uma razão considerada autônoma, não determinada por dogmatismos políticos e religiosos. Para o filósofo alemão, a *Aufklärung* tratava-se de um movimento através do qual o homem saíria do que chama de “minoridade”, tratando-se da subjugação a saberes impostos e não escolhidos por si mesmo. Essa relação autônoma com os saberes pode ser entendida, então, tanto do ponto de vista de um movimento cultural - o iluminismo, emergente em meio à intelectualidade europeia no século XVIII - quanto de uma atitude pessoal de coragem para assumir o entendimento sem a tutela externa. Uma das características mais marcantes impressas por Kant no conceito de *Aufklärung* é a de que o mesmo não designa uma nova doutrina, mas um *movimento de saída* (sendo utilizada a palavra alemã *Ausgang*), ou seja, de escape aos modos de entender determinados por autoridades (como igreja, estado, direito). Para o filósofo alemão, a *Aufklärung*, então, estava ligada a uma atitude de ousadia em saber por si mesmo, escapando da heterodeterminação pelas instituições.

Esclarecimento (*Aufklärung*) significa a saída do homem de sua minoridade, pela qual ele próprio é responsável. A minoridade é a incapacidade de se servir de seu próprio entendimento sem a tutela de um outro. É a si próprio que se deve atribuir essa minoridade, uma vez que ela não resulta da falta de entendimento, mas da falta de resolução e de coragem necessárias para utilizar seu entendimento sem a tutela de outro. *Sapere aude*<sup>15</sup>! Tenha a coragem de te servir de teu próprio entendimento, tal é portanto a divisa do esclarecimento (Kant, 1783).

---

<sup>15</sup> A expressão *sapere aude* é um lema latino que significa "ouse saber" ou "atreva-se a saber", por vezes, traduzido como "tenha a coragem de usar o seu próprio entendimento". Tal expressão tem como maior referência o ensaio “O que é *Aufklärung*?” escrito por Kant para uma revista em 1783. Esse é o texto que serve de referência para o debate realizado por Foucault a respeito da crítica, sobre o qual nos referimos nesta dissertação.

Foucault, então, se interessa em pensar esse movimento o qual considera típico do pensamento moderno. Segundo o autor (Foucault, 1992), a possibilidade de produção dessa atitude crítica só foi admissível a partir da emergência do interesse sobre “como governar”, a qual data da passagem do século XV ao XVI. Neste período, viu-se a disseminação de questões relativas ao governo dos homens, tratando-se de maneiras específicas de se fazer esse governo: “como governar as crianças, como governar os pobres e os mendigos, como governar uma família, uma casa, como governar os exércitos, como governar os diferentes grupos, as cidades, os Estados, como governar seu próprio corpo, como governar seu próprio espírito” (Foucault, 1992, p. 3). O autor nos explica que, juntamente com as formulações a respeito de como governar, começam a surgir preocupações sobre *como não ser governado*. Na verdade, dizendo respeito não a como não ser governado em absoluto, mas como não ser governado de maneiras específicas: como não ser governado assim, por esses princípios, não por eles, não para isso. Dessa maneira, surgem, no mesmo momento, tanto o movimento de governamentalização quanto o que Foucault (1992) chama de *atitude crítica*. Tal atitude, assim, se referiria a problematização a respeito de como não ser governado, ligando-se ao que poderia ser pensado como uma afirmação da vontade de autonomia, ligado diretamente à noção de *Aufklärung* kantiana.

É importante destacar que, desde o início, tanto em Kant como na maneira como Foucault segue desenvolvendo, o esclarecimento - ou a crítica – não se trata de uma nova maneira de filosofar, ou da criação de uma doutrina positiva, um regramento a seguir, mas sim de um movimento de escape em relação à outra coisa. Sendo dita, dessa maneira, como uma *atitude crítica*, uma postura ou mesmo um *ethos*, uma maneira de se colocar em relação às heterodeterminações<sup>16</sup>. Nesse sentido, a crítica aproxima-se muito da visão de experiência do autor, uma vez que,

---

<sup>16</sup> A relação entre crítica como *ethos* e experiência, nos leva, ainda, a reconhecer uma forte aproximação com os limiares entre atividade e experiência que examinamos no capítulo 2, principalmente no que se refere às formulações da Ergologia. Afirmamos isso lembrando que Schwartz (2007) se preocupa em distinguir, no uso de si que se dá no trabalho, entre uso de si por si e uso de si pelo outro, esse segundo, tratando-se de uma heterodeterminação – o que se liga, ainda, às operações de captura da capacidade criadora dos trabalhadores em favor dos interesses do capital, como vimos no capítulo 1. Dessa forma, teremos oportunidade de desenvolver tais relações no capítulo seguinte.

segundo Castro (2009, p. 162), “a atitude crítica, como *ethos*, é uma experiência histórica livre”.

O interesse do autor francês, então, não se encontra em uma tradição filosófica que foi transmitida através das gerações, mas no talento necessário para essa atitude crítica, a qual reconhece como tendo emergido no século XVIII, perdurando até a nossa atualidade (Pimentel, 2012). Mesmo Kant (1783) não chega a responder diretamente “o que é o esclarecimento”, realizando apenas o trabalho de indicar que atitude devemos ter para que nos “esclareçamos”. Conforme analisa Pimentel (2012), a indicação desses dois filósofos (Kant e Foucault) não é de um ponto de chegada ou caminho a tomar, mas antes de *saída*, de não conformação ao já constituído. Essa saída, ainda, não se trata de um local a conquistar, o qual estaria garantido e estabilizado ao se alcançar, mas de um movimento constante, uma atitude de um trabalho prático, cotidiano, agonístico e permanente. A saída indicada é um *ethos* a se fazer o esforço de habitar constantemente, pois a força de captura pelos modos assujeitadores também segue constante. A crítica, assim, pode ser entendida como movimento de saída, movimento que se faz para não ser governado de maneiras específicas. O trabalho a ser realizado pela crítica é, então, visto como interminável. Nas palavras de Foucault, “ela faz avançar tão longe e tão amplamente quanto possível o trabalho infinito da liberdade” (Foucault, 2001, p. 1393, citado por Pimentel, 2012, p.31). Tal entendimento nos remete à potência de pensar uma clínica do trabalho que seja crítica, a qual se dá no limiar entre a atividade e a experiência. Afirmamos isso lembrando do que vimos no capítulo 2: é no fazer cotidiano do trabalho (no qual, a todo o momento, se tomam decisões que convocam debates de valores – que envolvem enlaces de saber e poder) que se expandem as possibilidades de fazer diferente, escapando aos modos já constituídos de viver e trabalhar.

Essa característica interminável do trabalho da crítica remete, ainda, à outra particularidade desse movimento. Sendo a crítica sempre um movimento de saída temporária, o qual deve se refazer constantemente, tal movimento só pode se realizar em um tempo presente. O presente é incapturável, não tem limites definidos, está sempre carregado de possibilidades a serem associadas, sempre a ponto de se refazer. E é nessa radicalidade do tempo presente que a crítica ocorre como movimento. Sendo assim, a crítica refere-se ao *ethos* de uma atitude-limite. Limites

das configurações de si mesmo, sempre na virada entre ser capturado e extrapolar os limites dos poderes assujeitadores. O movimento de crítica, assim, remete diretamente a uma experiência dos limites configuratórios de si mesmo, ligando-se, então, à clínica como desvio. Experiência trágica de poder vivenciar a si mesmo nos limites das configurações dos saberes e poderes previamente impostos ao sujeito, tendo, assim, efeitos clínicos de desvio ao que já se foi. É nesse sentido que se pode falar da crítica em Foucault como “ontologia crítica de nós mesmos”, a crítica que faz o homem voltar-se sobre si mesmo, crítica que é ética e existencial ao mesmo tempo (Pimentel, 2012, p. 34). Dessa maneira, no movimento de crítica, o sujeito pode se refazer em uma direção ética de não assujeitamento, em uma autonomia criadora.

(...) não se trata de deduzir, do que somos, o que nos é impossível fazer ou conhecer, mas de deduzir, da contingência histórica que nos fez ser o que somos, a possibilidade de não ser, fazer ou pensar o que somos, fazemos ou pensamos. Trata-se de uma crítica experimental: um trabalho de nós sobre nós mesmos enquanto seres livres, uma prova histórica dos limites que podemos superar. Transformações parciais e não promessas de um homem novo (Castro, 2009, p. 154).

A atitude crítica, apesar de se situar em uma radicalidade do atual, realiza-se, por outro lado, em uma dimensão histórica. Ela permite reavaliarmos o que somos, em nossos papéis impostos ou escolhidos historicamente, possibilitando recompormos nossa história conforme nossa crítica a ela, tornando-nos “historiadores de nós mesmos” (Pimentel, 2012, p. 35).

A produção de crítica, dessa forma, trata-se de uma relação ética do sujeito consigo mesmo. Conforme a convocação de Kant (1738), mais do que um processo em vias de se concretizar, é uma obrigação do homem para consigo, uma tarefa de realizar a mudança em si mesmo (Temple, 2009). Para tal empreendimento, o sujeito deve por à prova sua historicidade, nos limites das relações de saber-poder que o configuraram, tendo a possibilidade de escapar das mesmas, de efetuar o movimento de saída de tais modos de configuração de seu ser. Trata-se de uma relação de remodelação de si mesmo, uma análise dos limites das configurações do que somos em nossa historicidade.

(...) para Foucault a *Aufklärung* é um acontecimento histórico a partir do qual se pode problematizar simultaneamente a relação com o presente, o modo de ser histórico e a constituição de si próprio como sujeito autônomo.

De tal forma que, o que nos liga à *Aufklärung* é uma atitude, um *ethos* histórico que poderia ser caracterizado como uma crítica permanente de nosso ser histórico. (...) Há que se fazer uma análise de nós mesmos como seres historicamente determinados, até certo ponto, pela *Aufklärung*, orientada na direção do que é, ou não é mais, indispensável para a constituição de nós mesmos como sujeitos históricos (Temple, 2009, p. 241).

Este trabalho de colocação à prova dos limites do que somos, de trabalho sobre nós mesmos de maneira a descobrir e extrapolar nossos limites históricos, é sempre uma atitude limitada, como já explicitado anteriormente, e portanto, não se refere a descobrir o que somos, mas a ultrapassar os limites do que não queremos ser. A crítica, assim, trata-se sempre de uma relação de recusa à objetivação do sujeito pelas técnicas de poder e saber. Através do exercício da mesma, faz-se possível pensar fora das conformações de si formatadas nos arranjos assujeitadores de saber-poder.

É necessário concebê-la como uma atitude, um *ethos*, uma vida filosófica onde a crítica do que somos é, ao mesmo tempo, análise histórica dos limites que nos são impostos e prova de sua possível transgressão (Foucault, 2003, p. 577).

Tratando-se, a crítica, de um movimento sempre limitado - uma vez que, como adverte Temple (2009), nunca será possível alcançar um domínio total dos nossos limites históricos - deve ser sempre recomeçado, forçado a se realizar, no sentido já indicado por Kant (1783). É por esse motivo que entendemos a importância de se valer da crítica como potência clínica, a qual se faz no âmbito de uma experiência, tendo em vista que, a atitude crítica como *ethos* é tomada no pensamento foucaultiano como uma forma de experiência histórica (Castro, 2009). A crítica como atitude que possibilita uma experiência desassujeitadora de si mesmo, produzindo o desvio o qual identificamos como clínico. Afirmamos, assim, a intenção de produzir uma crítica-clínica a qual opere na dimensão da experiência, que se dá no limiar do trabalho como atividade. Dessa maneira, seguimos nos próximos capítulos investigando as potentes conexões entre essa experiência crítica e as formulações clínicas advindas da Clínica da Atividade e da Ergologia e, ainda, a perspectiva da experiência trazida por Benjamin.

## 5 ATIVIDADE, EXPERIÊNCIA, NARRATIVA E SUBJETIVAÇÃO: LIMIARES CONCEITUAIS NA DIREÇÃO DE UMA CLÍNICA DA EXPERIÊNCIA DO TRABALHO

### 5.1 O trabalho como experiência: limiares entre atividade e narrativa

Conforme vimos no capítulo 2, os limiares entre o trabalho tomado enquanto atividade e experiência, apresentam-se na Ergologia, principalmente nas problematizações de Yves Schwartz (2010) a respeito da formação no trabalho. Ao realizar a pergunta “a experiência é formadora?”, o autor coloca em discussão um tipo de experiência no trabalho que, segundo sua análise, não se enquadra nas formulações traçadas por pensadores como Descartes, Hegel, Kant e Hume. Para ele, o tipo de experiência que o trabalho trás à tona diferencia-se das formulações filosóficas idealistas – pelas quais a experiência é entendida como algo que é dado aos sujeitos, mas que não permite pensar através dela (Schwartz, 2010) - e empiristas – por onde a experiência é concebida apenas como uma acumulação cognitiva de conhecimentos. Para Schwartz, a experiência que emerge do trabalho como atividade diz respeito a um processo sempre constante, no qual não é possível discernir um início e um fim, nem tampouco a entidade, a pessoa ou o sujeito que faz a experiência (Schwartz, 2010).

Nesta perspectiva, a experiência que se dá no trabalho diz respeito à própria natureza da atividade laboral, a qual acontece sempre em meio a protocolos que antecipam as situações já possíveis de se prever – as normas antecedentes – e as sempre presentes imprevisibilidades com as quais há que se lidar no trabalho, tratando-se do que Schwartz (2010) se refere como *encontros*. Dessa maneira, a experiência que emerge na atividade de trabalho se efetiva em um encontro entre todo o conhecimento já acumulado do qual os trabalhadores dispõem e as criações a que se tem que recorrer para dar conta dos sempre imprevisíveis que se impõem na realização do trabalho.

Não se pode distinguir em quem se dá a experiência, uma vez que a articulação descrita onde a mesma se realiza não pode ser localizada ou não diz respeito, nunca, a um indivíduo em separado de seus companheiros de trabalho, ou mesmo de todas as relações que tal presentifica no uso dos saberes aos quais tem

que recorrer. Schwartz (2010, p. 43), em relação ao sujeito da experiência, afirma que “é sempre presente seu patrimônio histórico, que é o substrato com o qual esse vai fazer a experiência de um acontecimento particular em um misto de inteligência, de saberes, mais ou menos claros para si mesmo”. Além disso, a experiência não se dá em um sentido único, nem sendo uma afetação que a exterioridade gera no sujeito, nem uma ação que o sujeito realiza para dar conta do externo. Ela envolve transformação tanto dos acontecimentos quanto das pessoas envolvidas.

Não é uma experimentação que tenha um início e um fim, há sempre um processo, e, numa situação particular, é também, a experiência da pessoa que continua por intermédio desse acontecimento (Schwartz, 2010, p. 42).

Nesse aspecto, começam a se delinear possíveis diálogos entre a experiência que Schwartz analisa estar próxima da atividade, como vista pela Ergologia, e a experiência discutida por Walter Benjamin, a qual se encontra intimamente ligada à produção de narrativas. Para Benjamin, a experiência é algo através da qual o sujeito adquire saberes que provém de uma tradição, que nunca é individual, mas segue constantemente sendo construída coletivamente. Ela diz respeito a dimensões não meramente explicativas, envolvendo saberes cognitivos, culturais, afetivos, corporais, e diz respeito à forma de se estar, sentir e agir dentro de determinada comunidade. Não seria essa, então, muito próxima à experiência emergente da atividade de trabalho como descrita por Schwartz (2010)? Em ambas as concepções de experiência estão envolvidos os patrimônios históricos de determinada comunidade, bem como conhecimentos diretamente derivados e reaplicáveis a prática. Além disso, ambas tratam de conhecimentos os quais não dizem respeito, não se formam e não se transmitem no nível individual, mas estão, necessariamente, sempre ligadas a um coletivo e a uma prática.

Aqui podemos identificar, ainda, uma afinidade entre a experiência descrita por Benjamin e as formulações de Yves Clot, indicando uma possível inflexão com os limiares entre experiência e atividade na Clínica da Atividade. Se pensarmos a questão da produção e transmissão de saberes derivados da experiência na perspectiva da Clínica da Atividade, constatamos que tal problematização se apresenta nas formulações de Clot, porém, sem se fazer menção explícita à dimensão da experiência. Na Clínica da Atividade, contudo, comparece, fortemente, a ideia de um patrimônio coletivo que é desenvolvido através do trabalho como

atividade, em sua dimensão fundamentalmente coletiva. Os saberes coletivos são produzidos em meio à atividade, em uma dinâmica entre o patrimônio acumulado do gênero e os processos de estilização (através dos quais o patrimônio coletivo se desenvolve com as contribuições singulares).

Dessa forma, pode-se reconhecer, nos processos descritos por Clot (2010), uma dinâmica que frutifica diálogos com a dinâmica de formação e transmissão de saberes tratada por Benjamin – e que aqui estamos, também, produzindo uma inflexão com a dinâmica analisada por Schwartz (2010). Reconhecemos, assim, um frutífero diálogo a respeito da produção e transmissão de saberes coletivos por meio do trabalho como atividade, tal como pensadas por Clot e Schwartz, e pela experiência, tal como entendida por Benjamin. Além disso, reconhece-se, no pensamento dos três autores referidos, que a experiência – em seu limiar com a atividade - mais do que transmitir conhecimentos, efetiva modificações nos sujeitos através dos quais ela se dá. Ela é responsável por ir configurando o modo dos sujeitos se situarem em meio aos coletivos dos quais participam, pela formação de uma tradição comum – se olharmos pela perspectiva de Benjamin -, pelo fortalecimento do gênero profissional – na perspectiva da Clínica da Atividade -, ou, ainda, pela inserção em uma Entidade Coletiva Relativamente Pertinente – pela visão da Ergologia.

Na Clínica da Atividade, a boa dinâmica entre gênero e estilo (Clot, 2010) possibilita o desenvolvimento do ofício profissional. Assim, o trabalho visto como atividade por Yves Clot implica uma espécie de experiência, na qual os trabalhadores são confrontados a enfrentar na prática situações não possíveis de antever previamente. Para isso, utilizam-se dos conhecimentos acumulados coletivamente em seu ofício, mas também são forçados a sempre criar novas soluções singulares, valendo-se de suas habilidades intelectuais, sociais e corporais. Essas criações singulares, por sua vez, são agregadas e realimentam o patrimônio daquele coletivo. Tal dinâmica nos remete à Benjamin (1987) e seu processo de transmissão das narrativas, no qual as experiências vão sendo passadas dentro de determinada cultura, sempre trazendo o patrimônio da tradição já acumulada e agregando as contribuições singulares as quais cada narrador que as transmite mais uma vez vai acrescentando.

Seguindo, ainda, nas relações entre as formulações de Benjamin e a Clínica da Atividade, quando tratamos das contribuições de Vigotski para o entendimento do significado da experiência no interior da abordagem referida (no capítulo 2 desta dissertação), vimos que a experiência a qual se refere o autor russo (relativa ao termo *pereživânie*) trata-se de uma dimensão de natureza sempre inacabada. Segundo Toassa (2009), a experiência, como concebida por Vigotski, pode estender-se ao passado e ao futuro da existência humana, presentificando elementos importantes na orientação das ações humanas. Nesse sentido, tal característica vem ao encontro da concepção de uma experiência como a descrita por Benjamin (1987), a qual trata sempre do momento presente, mas vale-se do passado, o qual é presentificado e recriado, e aponta para um futuro, para a continuidade da história: uma experiência que presentifica o passado e conserva seu poder germinativo ao futuro. Associa-se, assim, diretamente ao conceito de história de Benjamin, que é tomada como aberta e frutífera, a qual se vale do passado presentificado para criar futuros. Experiência de tempo que não se fecha em momentos acabados, no qual passado, presente e futuro encontram-se para seguir se produzindo mutuamente. Nesse sentido, podemos pensar o desenvolvimento da história do ofício profissional do qual trata Clot (2010), como uma obra da experiência, a qual emerge em meio ao trabalho como atividade.

Pode-se, assim, pensar um diálogo entre a maneira de transmissão e renovação da experiência através das narrativas, como nos fala Benjamin (1987), com a história do ofício profissional, que segue se renovando através da dinâmica entre gêneros e estilo, como entendida na Clínica da Atividade (Clot, 2010). Enquanto as narrativas tratadas por Benjamin eram ancoradas em uma tradição coletiva compartilhada por todos em determinada comunidade, o ofício profissional apoia-se no patrimônio construído pelo coletivo de trabalhadores. A narrativa, entretanto, não se mantinha estática, sendo renovada com as contribuições singulares de cada novo narrador que as contava. Assim, também o ofício só pode se manter vivo se for renovado com as estilizações singulares de cada trabalhador, as quais se dão através da atividade.

Essa proximidade entre as produções decorrentes da experiência, tal como pensada por Benjamin, e as produções decorrentes da atividade, tal como tratada por Clot (2010), (considerando, ainda, que tais formulações da Clínica da Atividade

foram desenvolvidas sob a influência do conceito de experiência de Vigotski), nos levam a estabelecer uma frutífera inflexão de pensar o trabalho como experiência no limiar da atividade, pelo diálogo entre o pensamento de Benjamin (1987) e Clot (2010). Tal inflexão nos remete à consideração dos limiares entre atividade e experiência no interior da Clínica da Atividade, conforme analisamos no capítulo 2, entendendo há uma experiência que emerge na atividade, a qual, por sua vez, frutifica a atividade, fazendo com que a mesma siga se desenvolvendo – uma experiência de abertura a novas experiências. Esse entendimento mostra-se aqui, então, ainda convergente com visão de experiência pensada por Walter Benjamin e nos leva a considerar a relação entre os limiares entre atividade e experiência com a produção de narrativas, uma vez que, para Benjamin, produção de experiência e de narrativa encontram-se diretamente associadas.

Enquanto os limiares entre os conceitos de atividade e experiência na Clínica da Atividade ganham destaque pela via do desenvolvimento da história do ofício, os limiares entre atividade e experiência na abordagem da Ergologia, como já vimos, sobressaem-se na problematização de Schwartz a respeito da formação (Schwartz, 2007, 2010, 2011a), uma vez que dizem respeito às maneiras com que se produzem e transmitem patrimônios coletivos no trabalho. Assim, uma das questões que o autor se ocupa mais detalhadamente, incitando-o a problematizar o conceito de experiência, refere-se à maneira como se articulam os saberes que reconhece como formais e os saberes ditos “da experiência” (Schwartz, 2010). Já tivemos oportunidade de apresentar mais extensivamente as discussões que o autor traça a esse respeito no capítulo 2. Contudo, trazemos novamente aqui alguns elementos desta discussão que nos remetem a pensar na inflexão com as formulações de Benjamin sobre a experiência.

A esse respeito, primeiramente, nos posicionamos afirmando que a divisão estrita entre saberes da experiência e saberes formais, da maneira como compreendida por Schwartz (2010), nos parece ter uma validade mais didática do que correspondente com a prática. Parece-nos que, mesmo os conceitos que aprendemos de maneira mais formal só são realmente aprendidos - absorvidos por nós e tornados úteis, sendo eficientes para ajudar a lidar com situações concretas - caso se faça, também com eles, uma espécie de experiência. Pensamos, assim, que, para além da distinção entre um tipo de saber e o outro, há uma experiência a

ser feita com os conceitos formais, a qual corresponderia a um processamento como o da atividade de trabalho, a fim de que esses conceitos possam ser, de alguma forma, absorvidos em nossa experiência. Para que esses conceitos formais e genéricos venham a fazer algum sentido para o sujeito, de maneira que o mesmo possa vir a compreendê-los e, então, aprender algo com eles e aplicá-los, é necessário que os mesmos se encontrem com a experiência do sujeito, ou seja, que o remetam a situações já vividas, que o levam a pensar em uma resposta a uma questão que vinha se fazendo.

Um saber só é absorvido na medida em que o sujeito reconhece nele algo que lhe serve, e, em outras palavras, que toque a seu corpo-si (Schwartz, 2014), criando e modificando sentidos na vida do mesmo. Pensamos, assim, na absorção dos conceitos formais como mesmo uma atividade de trabalho que se processa no sujeito, uma dramática que o convoca a usar dos saberes que já incorporou através da experiência, também, para dar sentido ao que lhe é proposto enquanto um novo conceito. Se não há essa atividade de trabalho dos conceitos em nós mesmos, esses restam sem sentido nem operatividade alguma para o sujeito, não podendo se tornar parte da experiência.

O diálogo com as ideias de Benjamin, nesse sentido, se dá pelo entendimento do autor alemão de que as narrativas - enquanto vetores de produção e transmissão de uma experiência que é necessariamente coletiva e que desenvolve os coletivos – são frutíferas e potentes, pois dizem respeito a saberes práticos e úteis aos coletivos nos quais circulam. Nessa perspectiva, tanto os saberes ditos mais formais, para que componham o patrimônio de um coletivo e, sejam assim, também, operativos para cada trabalhador, devem estar situados na dimensão de uma experiência coletiva.

Para ilustrar esse aspecto, lembramos das considerações de Benjamin (1987) a respeito da aceitação do lugar dado à troca de conselhos, conforme vimos no capítulo 3. Se em determinados contextos (os quais Benjamin associa às modernas formas de trabalhar) os conselhos não tem mais lugar, sendo vistos como intromissões de um indivíduo na vida do outro, é porque eles deixaram de representar contribuições singulares dentro de uma história coletiva, a qual se desenvolve no plano de uma experiência compartilhada. Em um diálogo com as problematizações de Schwartz a respeito de como se produzem conhecimentos no

trabalho, entendemos, então, que, assim como os conselhos dos quais nos fala Benjamin, a produção e transmissão de saberes no trabalho só pode se dar quando o mesmo é vivido como experiência coletiva. Tal entendimento, assim, rompe com uma diferenciação estrita entre saberes ditos formais e saberes da experiência (como descritos por Schwartz, 2010), entendendo, assim, que mesmo os conceitos formais, produzem-se e transmitem-se em uma experiência coletiva.

Dessa maneira, a história singular de nossas experiências parece-nos comportar tanto os saberes que aprendemos de situações práticas singulares, quanto os que absorvemos através do ensino formal de conceitos que se aplicam a diversas situações. É através disso, que poderíamos chamar de um encontro de experiências, que se faz a história mesma do que somos enquanto corpo-si, o qual comporta e conjuga tanto saberes formais quanto saberes os quais Schwartz (2010) chama de investidos. A dramática do uso de si parece-nos comportar, assim, ainda, a habitação do sujeito nas dimensões de experiências práticas e experiências de conceitos (que, a nosso ver, só tem sua existência possível através da experiência do sujeito como todo – prática e formal).

Essa questão é trabalhada por Schwartz, mais especificamente, no escrito “Disciplina Ergológica, Disciplina Epistêmica” (Schwartz, 2002a), no qual demonstra que o próprio trabalho conceitual pressupõe um processo ergológico, entendendo que nós não apenas aplicamos conceitos, mas criamos conceitos na experiência que se dá no trabalho, considerando, assim, que saberes formais e experienciais se convocam mutuamente. Tal entendimento encontra suporte, ainda, nas leituras de Deleuze e Guattari (1992), os quais afirmam que o trabalho do filósofo é inventar conceitos. Nessa perspectiva, entende-se que o encontro com conceitos modifica quem nós somos, toca nossas experiências, nos faz pensar, sentir e nos constituirmos de maneira diferente. Ainda, nessa diferença do que somos, a partir de experiências que poderiam se dizer práticas, podemos nos forçar a formular novos conceitos para dar conta dessa nova vida que vislumbramos, sempre impossível de ser dita de antemão, formando assim um ciclo infinito – infinito assim como uma das características da experiência descrita por Schwartz desde seu primeiro trabalho sobre o tema (Schwartz, 2011c).

## 5.2 Experiência, transmissão de problema comum e história do ofício

Se as narrativas das quais nos fala Benjamin (1987), que só se produzem na habitação de experiência coletiva, mostram suas potências por se referirem a questões práticas a respeito das quais um trabalhador pode aconselhar ao outro como lidar, podemos considerar que elas se inserem em um contexto no qual há problemas colocados. Afinal, um conselho só é aceito por se considerar que ele serve para dar conta de alguma questão com a qual o sujeito se depara. Nesse sentido, se não há problema, não há a necessidade de conselhos serem dados. Mas para que os conselhos possam circular, sendo compreendidos e aceitos como úteis em determinado coletivo, os problemas aos quais se referem devem, também, ser problemas que tenham significados compartilhados. De outra forma, voltaríamos a tratar de infrutíferas recomendações individuais que, como indica Benjamin, não costumam ser bem recebidas. Entendemos, dessa maneira, que ao tratarmos da produção e transmissão de saberes no trabalho, tomando na perspectiva dos limiares entre atividade e experiência, a ideia da produção de problemas comuns pode nos dar pistas interessantes no caminho o qual seguiremos perseguindo por entre a discussão que estamos aqui trilhando.

A questão da transmissão no campo da experiência, conforme já vimos, é muito valorizada por Walter Benjamin, o qual se ocupa da discussão a respeito da narrativa como forma prioritária de transmissão da experiência. Por outro lado, nas discussões que realiza articulando saberes e experiência, Schwartz (2007, 2010, 2001a) não chega a analisar mais detidamente a problemática da transmissão, ocupando-se mais em tratar da relação entre saberes formais e da experiência e a maneira de validação de um em relação ao outro. Como entendemos a problemática da transmissão como um tema importante ao pensar o trabalho como experiência, examinaremos, aqui então, possíveis caminhos para pensar a transmissão da experiência no âmbito da Ergologia, buscando produzir inflexões, principalmente, com proposições de Walter Benjamin.

Considerando que as dramáticas do uso de si, tal como entendidas por Schwartz (2007), se dão sempre em meio a uma dimensão coletiva do trabalho, e que, assim, a própria atividade de trabalho só pode se dar nessa experiência que é sempre, de alguma maneira, coletiva, há um indicativo de que a transmissão da

experiência só possa, também, se dar nesse mesmo movimento de vivência de dramáticas de uso de si enquanto trabalhamos. Pela leitura de Schwartz, contudo, essa afirmação não pode ser identificada muito claramente, uma vez que seu entendimento dá-nos a entender que o trabalho, sem escapatória, passará sempre por tais dramáticas, ficando difícil a identificação, na obra do autor, das condições de favorecimento ou não da transmissão da experiência à qual o trabalho se refere. O maior risco reconhecido pelo autor (Schwartz, 2007) - que traria um menor potencial criador de vida e, em consequência, maior adoecimento, discussão essa (sobre a saúde) que é esparsa na produção do autor - seria o de que, na dramática do uso de si, houvesse uma predominância do uso de si pelos outros e não por si mesmo. A consideração do predominante uso de si pelo outro, assim, é o quê, na obra de Schwartz, nos remete a pensar em uma possível despotencialização da dimensão do trabalho enquanto experiência, em especial, com o tipo de experiência a qual nos interessa: coletiva, criadora e desassujeitadora, ficando o próprio desenvolvimento da dramática prejudicado, tratando-se, nesse caso, de uma imposição ao uso de si pelo outro, numa situação, que podemos entender como, de assujeitamento. Nesse caso, não haveria experiência, nem tampouco, transmissão.

A transmissão da experiência desse ponto de vista pode, então, ser vista como ligada à própria dinâmica do trabalho como experiência, uma vez que essa só se dá no chamado encontro de encontros (Schwartz & Durrive, 2007): quando sujeito e o coletivo se encontram, e ainda, se encontram com encontros entre debates singulares de normas e valores de múltiplos sujeitos e com as contingências singulares de cada situação. É nessa experiência coletiva que forças emergentes de múltiplas instâncias podem se rearranjar produzindo saberes, memórias, enfim, experiência ligada à produção de vida (como possibilidade de renormatizar). Na perspectiva de pensar em produção de problemas comuns, nesses encontros, produzem-se problemas que não dizem respeito a indivíduos, mas são resultantes do atravessamento das múltiplas forças em contato nesses encontros de encontros. Levando adiante tal raciocínio, pensamos, então, que a produção de saberes da experiência, implica produção de problema coletivo e, que nos mesmos movimentos em que se dá sua produção, também se dá sua transmissão.

Pensando uma inflexão dessas questões, ainda, com o que propõe a Clínica da Atividade, seria nesse momento de concomitante produção e transmissão de

saberes da experiência, os quais, entendemos, consistem no próprio problema coletivo, que poderíamos identificar, o processo de expansão do poder de agir dos coletivos, conforme o entendimento de Clot (2010). Afirmamos isso retomando aqui o que vimos no capítulo 2, de que o poder de agir diz respeito não a uma capacidade de fazer coisas, mas a uma abertura de possibilidades de afecção, expandindo-se coletivamente as possibilidades de afetar e ser afetado. Nessa perspectiva, a transmissão de experiência se dando pela afecção de corpos entre si, os quais se abrem a experimentar problemas coletivos e não respostas que encerram questões. No encontro com o problema que é coletivo, abrem-se novas possibilidades de agir coletivamente. A transmissão do que pode ser entendido como problema comum, a qual ocorre ao mesmo tempo de sua produção, então, trata-se mais de uma vivência compartilhada da experiência do que de uma passagem de algo de um polo a outro.

A descrição que Walter Benjamin (1987) faz do desenvolvimento da narrativa em meio às corporações de ofício dialoga com essa visão. Para o autor alemão, uma das maneiras mais comuns de produção das narrativas se dava em meio ao trabalho coletivo dos artesãos, os quais compartilhavam histórias enquanto trabalhavam conjuntamente. Cada um dos trabalhadores, à medida que trabalhava, ia acrescentando suas contribuições às narrativas coletivas. Nesse sentido, a aproximação com a descrição da maneira com que se desenvolve a história do ofício para Clot (2010) fica bem clara, considerando que, na Clínica da Atividade, o patrimônio coletivo, relacionado ao conceito de gênero, é enriquecido através das contribuições singulares expressas no ato de cada trabalhador, as quais o autor identifica como processo de estilização.

Na Clínica da Atividade, o que mantém o trabalho como um potente dispositivo de produção de meios para viver, de maneira a expandir as possibilidades de agir dos sujeitos é, justamente, a interfecundação entre o patrimônio coletivo acumulado, englobado no conceito de gênero profissional, e as contribuições singulares de cada trabalhador através do processo de estilização do gênero. Conforme vimos no capítulo 2, essa dinâmica é tão importante a ponto de Clot (2010) afirmar que, se há um desequilíbrio nessa interfecundação, que deve se dar continuamente no decorrer do desenvolvimento do trabalho como atividade (e no entendimento que estamos propondo aqui, como experiência), há uma desregulação

da atividade de cada um dos trabalhadores. O trabalho que se dá como uma experiência coletiva, então, na visão da Clínica da Atividade, só se processa dessa forma por funcionar de maneira que cada trabalhador ali não é tomado como um indivíduo que trabalha em meio a outros, mas como um vetor singular de um coletivo. Essa dinâmica constante de estilização do gênero, para Clot (2010), é o que faz com que a história do ofício siga se desenvolvendo e, por consequência, desenvolvam-se os sujeitos, expandindo-se suas possibilidades de transformarem-se a si mesmos e ao mundo, junto com os outros.

Essa visão da Clínica da Atividade articula-se fortemente com o processo de simultânea produção e transmissão de narrativas descrita por Benjamin (1987). Para o filósofo alemão, a tradição coletiva é a matéria prima das narrativas, uma vez que uma narrativa só pode ser compartilhada e compreendida no seio de um coletivo na medida em que se refere a sentidos comuns presentes naquela comunidade – indica, assim, uma fácil alusão ao tipo de compartilhamento a que diz respeito o gênero profissional, como descrito por Clot (2010). A narrativa, porém, só conserva suas forças germinativas que a fazem seguir sendo contada por gerações, pois agrega contribuições singulares de cada um dos narradores pelas quais ela se transmite. Tais narradores, assim, desempenham um papel de vetores de produção de uma experiência coletiva, a qual tem o poder, não apenas de transformar a história que é contada, mas, também, transformar a cada um dos narradores pelas quais ela se produz e transmite (entendendo que, nessa dinâmica, produção e transmissão não podem ser dissociadas, pois cada nova transmissão implica uma modificação no que é narrado). Nesse sentido, pode-se traçar um diálogo com o processo de estilização descrito na Clínica da Atividade. É pela contínua relação entre a tradição coletiva e as contribuições singulares (as quais modificam a tradição, renovando-a continuamente) que a história de um coletivo se mantém viva, e que tal coletivo se mantém vivendo na dimensão da experiência coletiva – como um processo de manutenção do trabalho como experiência coletiva, no limiar com a atividade, pela frutífera dinâmica entre gêneros e estilos profissionais (Clot, 2010).

É interessante acrescentar que Benjamin (1987) reconhecia um aspecto muito forte nessas narrativas relativo ao conteúdo fortemente ligado à prática que as mesmas carregavam. O autor afirma que o senso prático era uma característica marcante reconhecida nos narradores. Essa visão abre um diálogo ainda maior com

a transmissão de experiência no trabalho como estamos pensando aqui. Ao afirmar que a narração era constituída em torno de fatos práticos, e, ainda, afirmando o seu importante papel na instrução dos homens, Benjamin deixa clara a estreita ligação entre a narrativa e a transmissão de experiência. Através da narração, os trabalhadores aprendiam (e tornavam-se parte de) um ofício. Aprendizagens eram compartilhadas no seio dos coletivos em um movimento reconhecido pelo autor como a produção e transmissão de experiência (Benjamin, 1987), a qual era transmitida através das narrativas. A ideia da produção e transmissão de problema comum que estamos afirmando estar presente no trabalho visto como experiência dialoga, ainda, com as ideias de Benjamin ao lembrarmos da necessária ligação da narrativa com o plano coletivo, afirmada pelo autor: Benjamin (1987) explica que a compreensão de uma história só era possível, pois narrador e ouvintes encontravam-se em um mesmo contexto comunitário, no qual sentidos comuns eram compartilhados. Nessa mesma linha de argumentação, o autor expõe uma das maiores diferenças entre a antiga narração e o romance burguês: na narrativa não era necessário explicar “a moral da história”, estando ela já pressuposta como um sentido comum a todos os quais a narrativa alcançava. Já no romance, há de se explicitar sempre qual o sentido do que se conta, além de se forçar uma identificação do leitor com o personagem, dado que os sentidos não são mais comuns, produzindo-se assim, uma história de individualidades e não história coletiva.

O destaque a tais diferenças apontadas por Benjamin nos interessa ao discutir o trabalho lembrando-nos do que tratamos no primeiro capítulo desta dissertação: as maneiras como o trabalho contemporâneo tem se apresentado. A priorização de formas individualistas de se vivenciar o trabalho pode, dessa forma, ser associada a um tipo de experiência diversa da que estamos investigando neste estudo (uma experiência coletiva criadora). Ao invés de estimular o desenvolvimento da história do ofício, através da produção de problemas comuns - o que, entendemos, contribuiria para a expansão do poder de agir dos coletivos -, as formas predominantes de trabalhar no contemporâneo colocariam em evidência outro tipo de experiência, associado a produções individualistas, encontrando-se, assim, prejudicado o desenvolvimento dos sujeitos e dos coletivos.

Tal problematização nos remete aqui a outra questão abordada por Schwartz (2009, 2010) a qual expusemos no capítulo 2, tratando-se da difícil relação entre linguagem e experiência, tal como descrita pelo autor. A dificuldade relatada por Schwartz (2009, 2010), de que a linguagem trata de termos genéricos e a experiência de termos singulares, segundo Benjamin (1987) não era uma questão até a ascensão do individualismo. Se vivemos em um meio no qual os sentidos coletivos circulam e se criam constantemente, a colocação em palavras não se coloca como empecilho. Como afirma Benjamin (1987), não era necessário que se explicasse o sentido de um poema grego, ou de um dito popular, bem como, não se corria risco de ofender ao oferecer um conselho. Entendemos que, de maneira semelhante, ao vivenciar o trabalho como uma experiência coletiva, na qual sentidos coletivos se produzem constantemente, a circulação de uma linguagem também compartilhada torna-se possível. As palavras, nesse sentido, podem, também, entrar em atividade, acompanhando o processo de produção de experiência coletiva no trabalho. Linguagem e a experiência, nessa perspectiva, se relacionam de maneira fluida, estabelecendo-se como elementos complementares que se produzem um ao outro dinamicamente. Para Benjamin (1987), a narrativa é vista como uma produção da experiência. O problema da produção de narrativas, então, encontra-se na pobreza da experiência e não na dificuldade de relação entre elas. Consideramos, então, que a dificuldade relatada por Schwartz a respeito da relação entre linguagem e experiência pode ser considerada um indício dos desafios que o contexto fortemente individualizado do trabalho contemporâneo nos coloca.

É através desses diálogos entre as construções da Ergologia e da Clínica da Atividade com as ideias de Benjamin que afirmamos que uma das grandes potências de pensar o trabalho em seu limiar entre a atividade e experiência está no entendimento de que nele se possibilita a produção de problema comum. Há de se habitar um plano comum para que se faça uma experiência, onde questões que digam respeito a esse comum possam emergir. Reforçando esse entendimento, propomos, ainda, que uma coisa só vira experiência se ela “serve” para o sujeito de alguma forma. E para servir de alguma forma, tem que haver problema, ou seja, o sujeito tem de ser “sacudido” por algo que o mobiliza, deve se deparar com algo que faça problema para ele. Se não há problema, não é mobilização para agir, não afetação possível. O trabalho, assim, pode ser considerado um campo muito fértil

para a produção de experiência coletiva na medida em que ele sempre coloca problemas para os sujeitos, problemas que eles têm que encarar de forma conjunta – ativando a dimensão coletiva. O problema, nesse sentido, não se encontra dado de antemão, ele é construído nessa habitação de plano comum.

A narrativa sobre a qual Benjamin (1987) nos fala tem como característica esse tratar de algo que diz de um coletivo, que tem sentido prático para esse, por isso interessa aos sujeitos ouvir e contar, estabelecendo, assim, uma continuidade da história. Ou seja, convoca os sujeitos a aprender do enredo a tal ponto de incorporar nele a sua própria experiência de vida. Entendemos que é através desse processo que se criam e mantém vivas as tradições, como entendidas por Benjamin (1987). Assim como, também, é neste processo que se dá o desenvolvimento e perpetuação do ofício profissional, na dinâmica entre gêneros e estilos, como descrito por Clot (2010).

### **5.3 Experiência como abertura coletiva ao novo e à reinvenção de si**

Considerar o trabalho como experiência, por entre os limiares de atividade e experiência na Clínica da Atividade e na Ergologia e a concepção de experiência de Walter Benjamin, como estamos vendo aqui, nos leva a ponderar de maneira destacada a respeito dos significados da dimensão coletiva do trabalho, uma vez que esse conceito se destaca como uma chave para pensar o trabalho como experiência na perspectiva que estamos construindo aqui. Uma das questões, então, com a qual nos deparamos ao longo deste estudo que concerne à problematização do coletivo na experiência do trabalho diz respeito à distinção formulada por Yves Schwartz (2007) entre o uso de si por si mesmo e o uso de si pelo outro. Para explicitar a inflexão que desejamos expor a esse respeito, partimos de considerações sobre o debate de normas e valores o qual se dá nas dramáticas do uso de si, conforme apresentadas por Schwartz.

Segundo Schwartz (2007), o impulso de vida, analisado como sempre presente na atividade de trabalho, diz respeito a resistir à imposição de normas antecedentes, as quais foram pensadas sem o sujeito, dessa forma, não dizendo respeito aos valores singulares do mesmo (ditos, pelo autor, como "pessoais"). O sujeito efetiva tal processo, assim, buscando se impor no meio com outras formas de

agir que fogem a essas normas, o que faz com que se criem novas normas naquela situação específica. Essa forma de resistir do sujeito, se colocando contra normas antecedentes, se dá baseada em valores que são singularmente seus, ou seja, que fazem mais sentido a sua vida singular. Contudo, fazem também parte das normas antecedentes, as normas que o próprio sujeito impõe a si mesmo, normas essas que ele já aprendeu a seguir, podendo ser consideradas, assim, como relativas a seus valores também antecedentes. Ocorre, porém, que a situação de infidelidade do meio descrita como presente em toda e qualquer situação de trabalho (Schwartz & Durrive, 2007), opera, ainda, como infidelidade do próprio sujeito consigo mesmo. O sujeito, assim, se depara com situações em que os seus próprios valores podem se demonstrar "inadequados", em que se encontra com uma infidelidade do que ele mesmo valoriza para determinada situação. Sendo assim, o sujeito se vê obrigado a rever mesmo os seus próprios valores. Isso acontece em função da dupla infidelidade do meio, aludida por Schwartz (2007): da impossível padronização do trabalho e, ao mesmo tempo, da invivível possibilidade do sujeito continuar sendo o que já é.

Além disso, o sujeito também é, de certa forma, forçado a refazer seus valores pela habitação de um coletivo, o qual, como vimos, o convoca a habitar um plano em que a dualidade si/outros já não impera. Trata-se de um plano onde a própria noção de sujeito encontra-se borrada, onde os determinantes do si misturam-se à história do coletivo. A infidelidade do meio passa, assim, pelas mudanças do coletivo.

Seguindo neste raciocínio, recuperando a definição das Entidades Coletivas Relativamente Pertinentes – ECRP - (Schwartz & Durrive, 2007), na medida em os arranjos do coletivo se modificam, mudam as possibilidades do sujeito agir neste meio. Nesse perspectiva, o próprio “si” pode ser visto como invadido pelo “outros”, considerando a própria definição de um sujeito em situação de experiência de trabalho como não fechado em si mesmo, mas, necessariamente, atravessado pelas forças dos coletivos os quais habita. Vista dessa forma, a distinção uso de si por si/pelos outros pode adquirir, ainda, outro significado, o qual não se encontra explicitado no escopo da Ergologia.

Se o sujeito da experiência é sempre um ente de bordas não definidas, tendo seus debates de normas e valores sempre atravessado por forças que dizem

respeito ao coletivo, o uso que se faz de si já é, em princípio, também perpassado pelo uso feito por outros (considerando a habitação de um coletivo como as ECRP ou um ofício profissional, se pensarmos nos termos da Clínica da Atividade). Nesse sentido, fica difícil separar uso de si por si e pelos outros, pois o próprio sujeito já é constituído por "outros". Não há como se isolar a existência desse ser na dimensão unicamente do "si mesmo". É a partir desse entendimento que nos arriscamos afirmar aqui um reconhecimento em nosso percurso de estudos de que, para além da distinção entre o uso de si por si e o uso de si pelo outro, existe um uso que se dá "com o outro", implicado em todo o trabalho tomado como experiência em seu limiar com a atividade.

Esse novo sentido aqui afirmado por nós, contudo, não invalida a leitura de Schwartz (2007) a respeito do uso de si que é forçado a partir de demandas dos outros, como uma captura a interesses assujeitadores, de modo a restringir o desenvolvimento do trabalho enquanto experiência coletiva criadora. Parece-nos, assim, que pode haver, ao mesmo tempo, esse que chamamos de "uso de si *com* os outros", o qual é constitutivo da própria experiência do sujeito, como um uso que se dá pela habitação do plano coletivo que se dá no trabalho como experiência; e o uso de si pelo outro como dimensão assujeitadora, referindo-se ao entendimento que tratamos anteriormente a elucidado nas formulações da Ergologia (Schwartz & Durrive, 2007).

Ao olharmos para as considerações a respeito do trabalho como experiência realizadas por Schwartz (2010, 2011c, 2014), é possível constatar que essas questões em relação à necessária presença da dimensão coletiva nas dramáticas do uso de si não se encontram excluídas de seu entendimento. A declaração de que a definição do sujeito da experiência é enigmática, nunca podendo ser conhecidos os seus limites, ou precisar o que se é quando faz experiência (Schwartz, 2011c), parece revelar um caminho bastante convergente com essa ideia que propusemos a respeito de uma dimensão do uso de si com o outro, mesmo no interior da Ergologia. Ideia essa que se alinha com as demais contribuições que estamos considerando aqui na direção do desenvolvimento da visão do trabalho como experiência no limiar com a atividade.

Afirmamos aqui, então, que o tipo de experiência que nos interessa ao pensar o trabalho como experiência diz respeito ao que se produz na habitação de um plano

coletivo, onde se borram os limites definidores eu/outro, podendo-se reconhecer a força da dimensão política do trabalho como experiência. Nesse sentido, consideramos que no sujeito da experiência se configuram, a cada momento, forças de um plano que é comum, mas que se combinam sedimentarmente de uma forma singular nesse "ente" específico. É isso que dá limite a esse "ser", "corpo" ou "sujeito". Perder muito esses limites pode ser enlouquecedor, contudo, a experiência diz respeito a, exatamente, viver um pouco com essas bordas borradas. É só havendo essa abertura que a experiência pode ser vivida. Ela só pode se dar se as bordas encontram-se porosas a interferências de fora dos limites configuratórios do ser-indivíduo. Tais interferências podem ser reconhecidas como provendo de uma dimensão coletiva, referindo-se a forças que circulam no plano do comum.

A partir das inflexões que se deram ao longo do percurso deste estudo, nos arriscamos aqui, ainda, a dar um passo além da consideração das interferências provenientes da habitação de um plano coletivo, que é singularizado, conforme expomos acima. Entendemos que, na experiência que emerge pelo trabalho como atividade, é possível se reconhecer, ainda, interferências que borram o próprio plano do comum, tratando-se de forças que provém de fora, tanto da dimensão singular de cada sujeito, quanto do plano coletivo. Pensamos que, se não existissem tais forças, o realmente novo não poderia emergir, pois para haver criação de algo que seja, de fato, novo, não se pode considerar apenas a composição de planos onde as forças já tenham se formatado. Consideramos, assim, que para haver a emergência de uma experiência coletiva e criadora, faz-se necessário o acesso a um plano de circulação de forças as quais ainda não se configuraram em maneiras constituídas. Nesse ponto de nossa argumentação, ao levarmos em consideração a operação com a ideia de planos de forças, não podemos deixar de fazer referência às contribuições de Deleuze e Guattari (1992). Embora esses não sejam autores com os quais dialogamos diretamente neste estudo, reconhecemos que o pensamento dos mesmos encontra-se animando, de alguma forma, o desenvolvimento desta dissertação, deixando, principalmente, inspirações para trabalhos futuros. Nessa perspectiva de rápido flerte com a filosofia da diferença, nos arriscamos a afirmar que o tipo de experiência da qual estamos tratando aqui remete ao acesso a um fundo criacionista do mundo, esse sim, nunca delimitado, pois quando limitado, deixa de ser fora, passando de força à forma.

A consideração de que o trabalho como experiência coletiva criadora se dá sempre implicando um acesso a um plano de forças não formatadas pode ser analisada, ainda, por entre as formulações da Ergologia, conforme procuraremos explicitar a partir de agora.

Schwartz (2007) trata da necessidade de fazer escolhas em todas as situações de trabalho, fazendo uso de si, como uma afirmação de vida, de maneira a resistir às determinações do meio.

A vida é sempre tentativa de criar-se parcialmente, talvez com dificuldade, mas ainda assim, como *centro em* um meio e não como algo *produzido*. (...) Assim, há sempre um apelo a um "uso", não somente a uma execução. A pura execução seria 'invivível'. Como as coisas nunca se dão exatamente desse jeito, então o sujeito pode viver, ou seja, tentar recentrar (mesmo no infinitesimal) o meio em torno daquilo que são suas próprias normas. É preciso que ele escolha, visto que as imposições ou as instruções são insuficientes! Então, é necessário que ele faça escolhas. É necessário que ele atribua a si próprio leis para dar conta do que falta (Schwartz & Durrive, 2007).

Nessa perspectiva, pelo viés da Ergologia, o sujeito tem que criar normas próprias para dar conta do vazio que as normas antecedentes não são capazes de preencher. Passa, assim, necessariamente, por um debate de valores, fazendo escolhas para criar novas normas, na tentativa de sempre recentrar o meio em função de seus próprios valores. Nesse processo, a existência de normas antecedentes não representa apenas uma limitação à atividade do sujeito. A existência delas conserva um aspecto favorável à ação, uma vez que, se não existissem normas antecedentes, os trabalhadores teriam que inventar novamente toda a história de como trabalhar a cada situação que tivessem que enfrentar. A criação de novas normas, então, se dá sempre entre normas já existentes e criadas pelo sujeito na ação.

Segundo Schwartz (2007), esse debate de normas passa sempre pela tentativa do sujeito recentrar o máximo possível o meio em torno de seus próprios valores, contudo, há nesse momento de criação de normas algo para além da relação entre uso de normas do meio e normas próprias. Entendemos que as normas antecedentes não se tratam apenas de normas que não se referem ao sujeito. Elas provêm tanto do meio - incluindo os outros com quem entrarmos em atividade - quanto de nós mesmos, de nossas vivências, de nossa história pessoal e singular. Mesmo essas normas que seriam próprias não dão conta de todas as

infidelidades que se apresentam. Nós mesmos nos descobrimos como infiéis às nossas próprias normas, na medida em que temos o impulso de não apenas recriar o meio conforme nossos valores e normas, mas também de criar novos valores e normas para nós mesmos.

Assim, como afirmamos antes, que a dimensão coletiva conserva um lado de abertura a certo “fora”, viver a experiência é poder se colocar nesse meio onde se experimenta a história coletiva na própria pele, mas sente-se que só a história progressa ainda não dá conta e, então, usa-se de si na direção de criar algo que ainda não existe nem em si, nem no meio. Viver a experiência, nesse sentido, é estar aberto à história coletiva de maneira singularizada. Abertura às convocações do meio infiel e, além disso, permitir-se sentir a si mesmo como infiel, deixando brecha para que algo de outra dimensão ainda opere. Nisso se faz uma experiência. É onde algo de novo acontece, algo que modifica a nós mesmos, mas que recolhe seu potencial de criação do meio, da renormatização que se dá na atividade, e dos outros com quem trabalhamos.

Ao fazer experiência, o sujeito não nega a história a qual o alcança e que permite se situar amparadamente na vida. Porém, faz o movimento de não se contentar com apenas o que já está dado. Para seguir vivendo na dimensão de uma experiência coletiva criadora, o mesmo vê-se compelido a inventar ali algo de novo, algo que apenas a sua experiência singular pode dar naquele momento. Dessa forma, cada trabalhador (e em cada momento único) compõe com sua contribuição singular a história da cultura, da comunidade e do ofício do qual participa, ao mesmo tempo em que se recria nesse meio.

Mas de onde vem essa contribuição singular e inédita a si mesmo? De onde o sujeito retira tais inovações, considerando que as mesmas são, ao mesmo tempo, novas para a cultura, para os coletivos o qual habita e, ainda, novas para si mesmo em toda sua singularidade? Se algo de realmente novo se produz, isso não pode ser fruto de quaisquer dimensões já formatadas. É por isso que, mais uma vez, afirmamos o encontro com uma matriz criacionista, onde circulam forças que ainda não tomaram forma. Entendemos, então, que é no encontro entre os planos das determinações exteriores, das construções coletivas, das singularidades do sujeito em um trabalho sobre ele mesmo e, ainda, no encontro com um plano criacionista

de forças não formatadas, que a experiência se dá, fazendo com que *algo de novo aconteça*.

#### **5.4 Experiência como potência para fazer crítica**

A concepção da experiência como fundamentalmente coletiva e criadora da forma que estamos buscando conceituar aqui, na inflexão com os limiares do conceito de atividade na Clínica da Atividade e na Ergologia, deriva, principalmente do entendimento que Walter Benjamin atribui a este conceito. Não se trata, assim, de qualquer experiência, mas de um tipo específico de experiência, ou o que podemos chamar de uma “qualidade” particular da experiência. Benjamin (1987), assim, designa dois tipos diferentes de experiência: uma ligada ao termo *Erfahrung*, a qual exalta como “a verdadeira” experiência, a respeito da qual estamos desenvolvendo nosso pensamento ao longo deste capítulo; e uma experiência individualista empobrecida, com a qual Benjamin associa o termo *Erlebnis* – e que nas traduções é expressa sob o nome de “vivência”. Em nosso entendimento, quando pensamos que trabalhar implica sempre uma experiência (como estamos desenvolvendo aqui, no limiar com o conceito de atividade), é possível reconhecer que podemos encontrar, assim, ambos os tipos de experiência no campo do trabalho. Nesse sentido, buscamos inflexionar, ainda, nossas construções a respeito do trabalho como experiência, com as formulações de Foucault, as quais analisamos no capítulo anterior, na direção de pensar de que forma a experiência que se dá através do trabalho pode ligar-se a uma atitude crítica.

A experiência que Benjamin (1987) identifica como “verdadeira”, em contraponto com a vivência moderna, seria algo que se constrói não individualmente, mas que deriva das formulações históricas de um coletivo, e em muito se aproxima das construções do trabalho artesanal. Conforme já tivemos oportunidade de elucidar, a mesma, através de sucessivas transmissões, vai imprimindo nos sujeitos não apenas conhecimentos, mas uma maneira de pertencimento à determinada cultura, de modo a integrar seus participantes no funcionamento social daquele contexto. Refere-se, então, a ensinamentos a respeito de como se tornar um sujeito daquela comunidade.

Marcelo Pereira (2006) explica que a tradição da qual deriva a experiência como *Erfahrung*, é o espaço-tempo de um tipo peculiar de saber que está para além do racional. Ela contextualiza uma natureza, um mundo de vida; ela contempla um conjunto de representações significativas que condicionam o fazer e o saber de determinadas comunidades; ela é, em parte, o enquadramento de ações que não só ditam o modo do fazer, mas, também, o modo de estar, o modo dos indivíduos se relacionarem uns com os outros e com o mundo.

Em outras palavras, a experiência da tradição – porque, afinal, sob o ponto de vista benjaminiano toda a experiência que pretenda ser tomada por verdadeira deve necessariamente derivar da tradição e remeter a ela – não diz respeito somente a um modo de pensar, de normas e conselhos objetivos que poderiam ajudar um indivíduo em particular a ser em meio a um coletivo, mas também e, sobretudo, um “certo modo de sentir”; tal modo de sentir entendido como a capacidade de acolher, de assimilar e refletir uma série de códigos que não seriam passíveis de serem decodificados apenas pela razão, mas passaria fundamentalmente pelas vísceras, através da identificação de certo ritmo dos gestos, do movimento dos corpos – de sua reconfiguração num espaço e num tempo determinados (Pereira, 2006, p. 63).

Encontramos em Foucault (1984, 2003) um intrincado enlace entre os conceitos de subjetivação e experiência, tendo esses como construtores do que por ele é entendido como sujeito. Além disso, fica clara a interdeterminação entre sujeito e sociedade, sendo que a produção de ambos se dá concomitantemente e com constantes influências mútuas. Vê-se aqui, então, um possível diálogo com os processos de subjetivação como concebidos por Foucault, no sentido de que a experiência proposta por Benjamin seria responsável pela configuração da construção dos sujeitos de determinada sociedade e cultura. Pode-se pensar, assim, um caminho convergente na concepção de sujeito desses dois autores, apesar de suas conceituações sobre a experiência apresentarem diferenças.

O papel da verdadeira experiência (Benjamin, 1987), segundo construções do autor alemão, teria efetividade apenas em determinadas condições, em culturas onde o papel da tradição estaria valorizada e possibilitada sua transmissão através da narração. O filósofo enfatiza, em seus escritos aqui tratados, exatamente o momento moderno em que esse tipo de experiência – a qual podemos compreender como um *modo de subjetivação*, a partir de Foucault – estaria em decadência, não tendo mais condições propícias para se realizar. A partir dessa percepção é que concebe como contrapondo a existência de outra maneira de experienciar o que se

vive na modernidade, algo não construído pela tradição, mas próprio a um mundo onde a rapidez e volatilidade das percepções imperam - o que chama de vivência (*Erlebnis*).

Já para Foucault (2003), existiriam modos diferentes de subjetivação ao longo da história, se fazendo operantes apenas de maneiras diversas em meio a cada contexto histórico-cultural, mas ainda englobados em processos sob a mesma denominação (subjetivação). Porém, conforme já exposto anteriormente, a forma como os sujeitos se pensam e se reconhecem como sujeitos de tais configurações é identificada pelo autor à *experiência* de si. A partir disso, podemos voltar mais uma vez a pensar uma conversa entre as experiências significativas como vistas por Benjamin - frutos de impressões marcantes da história cultural incidindo sobre a configuração dos sujeitos como tais - e a experiência formulada por Foucault, como modo de significativamente se experienciar como sujeitos frutos de determinados processos de subjetivação. A diferenciação das vivências rasas da modernidade distinguida por Benjamin poderia, assim, em um universo conceitual foucaultiano, ser pensada como um tipo específico de experiência de si próprio relativa a modos de subjetivação contemporâneos, o que nos remete às análises a respeito do trabalho contemporâneo, vistas no capítulo 1. Nesse sentido, o entendimento de Benjamin a respeito da prioritária forma empobrecida com que a experiência tem se apresentado, vem ao encontro das análises de que os modos de subjetivação predominantes no trabalho contemporâneo dizem respeito a vivências de extrema individualização.

A conversa entre as construções que estamos apresentando a respeito do trabalho como experiência e as formulações de Foucault, que nos leva na direção de enlaçar experiência e crítica, pode ser também traçado a partir da consideração de possíveis inflexões com conceituações da Ergologia. Esse percurso de diálogo entre Schwartz e Foucault, que converge para pensar uma concepção de experiência que se liga ao conceito de crítica, parte das considerações de Schwartz a respeito do sujeito que faz experiência. Para o autor (Schwartz, 2010, 2014), viver o trabalho na dimensão de uma experiência, diz respeito a considerar a especificidade do ser “que faz experiência”, o qual, como já vimos, conceitua como *corpo-si*.

É sempre presente seu patrimônio histórico, que é o substrato com o qual esse ser vai fazer a experiência de um acontecimento particular em um misto de inteligência, de saberes, mais ou menos claros para si mesmo.

Nessa experiência, encontramos uma parte que alguns afirmarão rotinizada, outros falarão de uma memória que não se verbaliza nem se conscientiza no instante, finalmente somos confrontados ao enigma do corpo. Não é verdadeiro apenas para atividades ditas manuais, mas igualmente nas relações de serviço: nas quais também o corpo é implicado no trabalho, as posturas, a modulação da voz que fazem parte da maneira como a pessoa mobilizará esse patrimônio da história para tratar de tal ou qual maneira a pessoa que ela tem em face. É por isso que não sabemos bem *quem* faz experiência. Tenho uma expressão para designar esse enigma, *corpo-si* ou a *pessoa-si*. Nisto que faz experiência, há história de nossos fracassos, nossos sofrimentos, nossos sucessos, nossos engajamentos com uns e outros, atravessados pelas nossas relações com os valores; e nosso corpo carrega essa história sem que nós a saibamos muito bem. É tudo isso que *faz experiência* (Schwartz, 2010, p. 43).

Nesse sentido, consideramos que, apesar de Schwartz (2014) recusar o uso da expressão *subjetividade*, sendo considerado pelo autor como um termo que evidenciaria apenas uma dimensão mais psíquica do sujeito, conforme pudemos discorrer no capítulo anterior, a concepção de subjetividade desenvolvida por Foucault, como resultado sempre provisório de processos históricos, envolvendo relações de saber/poder, sendo o sujeito continuamente produzido em meio a atravessamentos sociais, nos parece conversar com a concepção de *corpo-si* desenvolvida pelo autor da Ergologia (Schwartz, 2010). O *corpo si* - ou o sujeito em subjetivação pela experiência - é uma entidade construída historicamente em meio a uma determinada cultura e que não cessa de se construir através das experiências que vivencia. Essa construção através de processos de subjetivação ou experiências envolve a história da totalidade do que somos: desde nossos medos mais íntimos, até os gestos mais triviais através dos quais nossos corpos respondem. E é esse corpo ou subjetividade que é convocado a dar seguimento às experiências em meio aos coletivos nos quais opera e que, mutuamente, o constroem.

Nesse sentido, Schwartz (2010) indica que viver a atividade de trabalho na dimensão da experiência como temos aqui colocado implica uma *dramática do uso de si*. Na situação onde o sujeito se vê convocado a agir em meio a protocolos pré-existentes, advindos tanto das construções já efetivadas pelo coletivo, quanto das imposições externas como os regramentos do trabalho, e em meio ao encontro de encontros a gerir, o mesmo é colocado no que o autor refere como um debate de normas e valores. Entre o que já é antecipável e está pré-definido (as normas antecedentes) e o que há de se inventar para dar conta da atividade (a obra de

renormatização) é necessário ao sujeito fazer uso de tudo o que é (que envolve sua história na dimensão do corpo si, a qual não pode nunca ser vista como individual). Essa tensão entre normas já existentes e as novas normas a serem criadas exige do sujeito uma experiência de si, que força a se reinventar, a criar a si mesmo, um drama do uso de si.

Gerir o aspecto do encontro de encontros é gerir aquilo que os outros não geriram antes de nós, e se você faz escolhas, forçosamente tem critérios a partir dos quais você faz essas escolhas. Trabalhar sobre essas escolhas é trabalhar sobre você mesmo. Não é em quaisquer circunstâncias que falamos de nós mesmos de maneira mais profunda. Toda atividade é sempre dramática do uso de si, uso de si por si e uso de si pelos outros. Essa dramática está longe de ser plenamente consciente, trata-se, então, de um trabalho sobre si mesmo: nós nos descobrimos aqui nos dois sentidos do termo, descobrimos a nós mesmos e nos descobrimos vis-à-vis dos outros (Schwartz, 2010, p. 45).

Aqui, nos remetemos, novamente, ao diálogo com a experiência de si, a qual está ligada aos processos de subjetivação pensados por Foucault (1995). A experiência de si possibilita não apenas reconhecer a si mesmo como sujeito de determinada cultura, mas repensar a si mesmo, possibilitando se pensar e se construir diferentemente.

No corpo-si, como descrito por Schwartz (2010, 2011c, 2014), borram-se os contornos a respeito de em quem se dá a experiência e onde ela começa e termina, bem como, conjuga a presentificação de toda a história pregressa que constituiu esse corpo enquanto tal, com o extremo do momento atual, no qual toda essa história é posta em cheque. Assim, esse corpo habita um ponto intermediário entre essas várias dimensões, onde é necessário arriscar se experimentar de outras maneiras para a realização do que lhe é demandado. Esse risco passa, para além de um uso de si, por um *sair de si* (expressão utilizada tanto por Yves Clot – 2010 -, quanto por Yves Schwartz – 2007), no sentido que abre a possibilidade de, naquele momento, se constituir diferente de tudo que já se foi.

Entendemos que, nesse ponto, emerge algo que está para além da atividade como um refazer de normas. Extrapola-se o debate sobre o uso de normas e valores já existentes, uma vez que se cria algo novo, inédito para o sujeito, para o meio, e para os coletivos os quais compõe. É como se a própria vida do sujeito, com toda a sua história, com saberes formais, saberes práticos, sensibilidades, medos, expectativas, hábitos e trejeitos estivesse sendo testada pelos encontros

proporcionados. É pela experiência que o sujeito se refaz, que reconstrói sua vida neste exato momento, compondo toda sua história pregressa com a radicalidade de uma situação singular, nunca antes vivida, que o convoca a dar um passo à frente, a agir no momento exato do presente, avançando a um futuro do que virá a se tornar (um devir). E é neste exato momento da experiência, o qual, ao mesmo tempo, presentifica passado, presente e futuro, que o sujeito também não pode ser tomado como um indivíduo delimitado em seu corpo, momento no qual o sujeito se vê diante da possibilidade de reinventar a si mesmo.

Para haver experiência, como defendida na Ergologia, deve haver um apoio no patrimônio singular do sujeito, na história dos encontros pregressos que também fazem parte da experiência, bem como nas antecipações, nos códigos prévios. Porém, há, na experiência, este encontro com a invenção de si mesmo, na qual se abre a possibilidade de constituir-se diferentemente de tudo que já se foi. É através dela que se pode dizer que *algo acontece*, que algo se modifica. Através da experiência, modifica-se o sujeito e o mundo. É possível, assim, dizer que ela proporciona uma espécie de rasgo, uma supressão parcial dos limites do já configurado, abrindo caminho para o que poderíamos entender como forças em circulação, forças ainda não configuradas naquele plano e que vem a se atualizar no momento em que se faz experiência, traçando aqui um diálogo com Deleuze (2006). Dessa maneira, entendemos que, por entre as formulações de Schwartz e as inflexões que estamos realizando aqui com Benjamin e Foucault, a experiência que se dá no trabalho abre espaço para uma experiência de si ligada a uma atitude crítica, no sentido de ser um empreendimento de desassujeitamento aos modos de subjetivação já constituídos. Uma experiência de abertura de possibilidades de se constituir de outras maneiras, aproximando-se, ainda, de uma ideia de experiência *ética* de si, uma vez que dá espaço a potências circularem ao invés da fixação de verdades - lembrando que Foucault (2003) entende que é no exercício de uma atitude crítica que os sujeitos se constituem como sujeitos éticos.

A importância de afirmar uma clínica do trabalho como experiência na direção de produção de crítica se destaca ao retomarmos as análises sobre o trabalho realizadas no primeiro capítulo desta dissertação, conjugadas com a visão de Benjamin (1987), segundo a qual há uma grande diferença entre as formas típicas de experiência no contemporâneo e a experiência coletiva, criadora e

desassujeitadora da qual estamos tratando aqui. Conforme estamos vendo, o potencial de criação coletiva presente no trabalho enquanto experiência pode se efetivar a favor do aumento das possibilidades de ação crítica dos trabalhadores. Essa potência criadora que emerge através do trabalho como experiência (no seu limiar com a atividade), porém, pode ser capturada a favor dos interesses produtivos.

Conforme tivemos oportunidade de descrever no início deste estudo, tem sido muito comum a exploração dessa potência de invenção que se dá no trabalho para a rentabilidade do capital. A lógica do trabalho imaterial tende a se utilizar das potencialidades criativas dos trabalhadores para a reprodução da dominação pelo capital (Antunes, 2009; Grisci, 2011; Lazzarato & Negri, 2001), e direcionar, ainda, os modos de produção subjetivas no trabalho para formas fortemente individualizadas de viver e trabalhar (Castel, 2000; Lazzarato & Negri, 2001). Nesse caso, podemos entender que a potência de fazer experiência através do trabalho se encontraria capturada, quando consideramos o alerta feito por Benjamin de que as vivências pobres são predominantes no mundo contemporâneo, capturando os movimentos criadores que se dão no trabalho de maneira a aumentar o assujeitamento dos trabalhadores. Assim, entendemos que a dimensão estética (a qual diz respeito à potência de criação) do trabalho como experiência, deve vir combinada à direção crítica dessa experiência, acarretando na produção de sujeitos éticos e não assujeitados aos poderes do capital.

Cabe retomar aqui, contudo, mais uma vez, que o tipo de experiência da qual estamos tratando, a qual possibilita aos sujeitos um trabalho crítico e ético sobre si mesmos, se reconstruindo, nunca é feita de forma individual. O singular modo com que os sujeitos se refazem diz respeito não a cada indivíduo isoladamente, mas só ocorre de tal maneira, pois se dá em um trabalho, ao mesmo tempo em que, através, e com o outro (o coletivo, a cultura ou a tradição). Assim é também a verdadeira experiência transmitida através das narrativas como analisada por Benjamin (1987). Ela transforma os sujeitos pelos quais passa, mas, igualmente, segue sempre se refazendo, tornando-se, ao mesmo tempo, novidade e fruto de tradição, modificando os sujeitos, os coletivos e a própria tradição. Consideramos, com isso, que a experiência - conforme estamos propondo aqui, na inflexão entre as ideias dos Clot, Schwartz, Benjamin e Foucault - refere-se, ainda, sempre a uma

dimensão *política* do viver. Afirmamos isso pela constatação de que não se pode pensar a experiência como relativa a uma dimensão do indivíduo, pelo contrário, ela guarda sua potência, exatamente, por dizer respeito sempre às forças do coletivo, aspecto esse fortemente presente na Clínica da Atividade e na Ergologia, como tivemos oportunidade de apresentar no capítulo 2.

Fechamos este capítulo, então, afirmando a potência de operar uma clínica do trabalho enquanto experiência coletiva criadora e desassujeitadora, a qual, entendemos, produza efeitos crítico-clínicos, de maneira a fazer frente aos desafios que o contexto do trabalho contemporâneo coloca. Uma perspectiva crítica-clínica construída na interfecundação entre os limiares do trabalho tomado como atividade e experiência nas abordagens da Clínica da Atividade e da Ergologia, entre as formulações de Walter Benjamin a respeito da experiência e da narrativa, e as contribuições de Foucault sobre as relações entre experiência e crítica. Como indica Schwartz (2007, 2010, 2014), é necessário fazer funcionar dispositivos que ativem a dimensão do trabalho como experiência, visando o desenvolvimento dos sujeitos e coletivos no e pelo trabalho, pela interfecundação entre saber e experiência. Ou ainda, como aponta Clot (2006), para ativar o trabalho como uma experiência que sirva para viver novas experiências, de maneira a expandir do poder de agir dos coletivos, produzindo saúde no e através do trabalho.

Um caminho que enxergamos estar indicado nos diálogos que traçamos aqui entre Benjamin, Foucault e as construções da Clínica da Atividade e da Ergologia, diz respeito à produção de coletivos e à construção de problemas comuns (através da habitação desse plano coletivo) como abertura para que o trabalho seja vivido como experiência ética-estética-política. A maior inspiração que nos deixa Walter Benjamin, nessa perspectiva, trata-se da operação com as narrativas como potente dispositivo, através do qual se ative a dimensão da experiência coletiva e se possam produzir desvios criadores às forças de assujeitamento presentes no contemporâneo, tendo, assim, efeitos crítico-clínicos.

## **6 EXPANDINDO DIÁLOGOS: NARRATIVA COMO DISPOSITIVO CRÍTICO-CLÍNICO EM UMA CLÍNICA DA EXPERIÊNCIA DO TRABALHO**

Buscando compreender a realidade do trabalho contemporâneo para pensar uma clínica do trabalho afeita aos desafios que esse contexto coloca, iniciamos nosso percurso de estudos a partir da leitura a respeito dos modos de trabalhar no contemporâneo. Tais leituras demonstraram, primeiramente, que, a despeito das teses sobre o fim do trabalho, ele continua a ser uma categoria central na vida humana. Nesse sentido, mostramos que as transformações contemporâneas do trabalho dizem mais respeito às formas de trabalhar do que à importância do trabalho na sociedade.

Vimos que a passagem do modelo de acumulação taylorista-fordista à acumulação flexível de capital, ao mesmo em tempo que liberou o trabalhador do controle dos tempos e locais estritos de trabalho, trouxe uma captura da dimensão de sua subjetividade por outra modalidade de controle. O contexto do trabalho contemporâneo, identificado como predominantemente feito de trabalho imaterial (Lazzarato & Negri, 2001), traz à tona um uso das potências dos trabalhadores à favor dos interesses do capital. Nesse contexto, exige-se deles um envolvimento de todas as suas capacidades físicas, intelectuais, emocionais e relacionais, instigando-os a usar de sua potência criativa, porém, de maneira a favorecer a expansão da produtividade, e não o desenvolvimento dos coletivos. Analisando o trabalho contemporâneo, tivemos, ainda, a oportunidade de ver que a dimensão coletiva tem sido desestimulada, através de formas de gestão que priorizam o trabalho individualizado, em uma lógica de empreendedorismo de si mesmo.

Nossos passos nesta dissertação seguiram, então, adentrando o campo das clínicas do trabalho para investigar os limiares entre os conceitos de atividade e experiência nas formulações da Clínica da Atividade e da Ergologia, buscando extrair a potência dessa relação entre conceitos para a expansão de possibilidades nas clínicas do trabalho. Nesse rastreo dos limiares entre atividade e experiência nas duas abordagens, descobrimos que, apesar do conceito ter sido desenvolvido com algumas particularidades em cada uma delas, a atividade é o conceito chave

das formulações de ambas as abordagens. Tanto a Clínica da Atividade quanto a Ergologia devem seu desenvolvimento à visão do trabalho enquanto atividade.

Ultrapassando a simples realização de tarefas e a dimensão do emprego ou ocupações laborais, a atividade diz respeito a um impulso de vida, um movimento em direção à produção de saúde (Durrive & Schwartz, 2008). Nesse processo, criam-se outras maneiras de realizar o trabalho, bem como, transformações nos próprios trabalhadores (Clot, 2006).

O conceito de experiência, assim, nas duas clínicas do trabalho as quais investigamos, mostrou-se, por vezes, muito próximo ao próprio conceito de atividade. Na Clínica da Atividade, o conceito de experiência não chega a ser abordado especificamente, porém, as formulações de Yves Clot deixam antever a existência de um limiar existente entre este conceito e o de atividade, uma vez que afirma, explicitamente, que o interesse da Clínica da Atividade reside em estudar as condições pelas quais “a experiência vivida pode ser um meio de viver outras experiências” (Clot, 2001). Para entender melhor a qual experiência o autor está se referindo, fomos buscar as leituras de Vigotski que sustentam Yves Clot em sua formulação do conceito de experiência.

Dessas leituras, concluímos estar indicado um limiar entre atividade e experiência na Clínica da Atividade, o qual diz respeito à consideração de que habitar um plano da experiência possibilita o acesso a sentidos aos quais o sujeito não tinha conhecimento anteriormente, mas que se processam nele como algo da ordem coletiva. Fazer experiência, assim, na acepção que o rastreio pelas formulações de Clot nos indicou, diz respeito à possibilidade dos trabalhadores poderem se produzir diferentemente ao serem confrontados com produções em um coletivo do qual o sujeito, ao mesmo tempo, faz parte, mas também se diferencia. Nessa perspectiva, entrar em atividade através do trabalho implica uma experiência. Por outro lado, é por situar-se no plano da experiência que se abre a possibilidade ao sujeito de realizar a atividade no âmbito de determinado coletivo. E é, ainda, através da atividade (a qual se ativa a cada momento em que o trabalho coloca novos desafios para lidar) que as experiências tornam-se férteis para seguirem se realizando como tais, ou seja, como meio para se viver outras experiências. Dessa maneira, o estudo dos limiares entre experiência e atividade na Clínica da Atividade

nos indica que é nesse processo de fertilidade mútua entre ambos que a expansão do poder de agir (Clot, 2010) pode se dar, como aumento da potência dos sujeitos e dos coletivos de trabalho para transformar o mundo e a si mesmos.

Já no âmbito das produções da Ergologia, encontramos a problematização a respeito da experiência mais desenvolvida, sendo localizados, inclusive, alguns escritos de Schwartz os quais se dedicam a discutir especificamente este tema (Schwartz, 2009, 2010, 2011a, 2011c, 2014). Nesses estudos, a visão da Ergologia a respeito da experiência indicou o reconhecimento de uma dimensão enigmática, na qual não é possível distinguir onde começa e onde termina, nem reconhecer os limites do ser no qual ela se processa (Schwartz, 2010). Abole-se, assim, a distinção entre corpo e alma, entre indivíduo e coletivo e entre temporalidades estanques. Além disso, as considerações do autor a respeito da experiência indicam uma abertura a pensarmos o encontro, ainda, com um plano “do fora”<sup>17</sup> em relação ao indivíduo e ao coletivo. Tal perspectiva diz respeito ao acesso a um plano de criação, onde se engendram forças que produzem novidade e estando presente no *trabalho como experiência*, expressão essa utilizada por Schwartz (2011c).

A experiência é reconhecida como formadora e transformadora dos sujeitos e do mundo. Tanto na Ergologia como na Clínica da Atividade, encontra-se uma dupla imagem da experiência: como processo e como acúmulo. Nesse sentido, conforme indicado por Schwartz (2011c, 2014), ela não pode ser vista em separado da entidade que faz a experiência (no caso da Ergologia, o chamado *corpo-si*). Assim, elucida-se o significado do conceito de experiência ao pensar no sujeito correspondente a ela. A experiência diz respeito a um sujeito que se define, por um lado, pelo que já viveu, por sua historicidade singular e, por outro, por um processo sempre a se refazer, enquanto um devir de si mesmo. O sujeito da experiência é enigmático (assim como a própria experiência), pois ele se mantém como uma entidade singular, reconhecida como o mesmo si ao longo da sua história, sedimentando diferentes experiências em um ser singular. Ao mesmo tempo, ele se transforma e se reinventa a cada nova experiência pela qual passa.

---

<sup>17</sup> Empregamos aqui o termo “fora” no sentido presente na filosofia da diferença: referindo-se, portanto, a um plano de forças ainda não formatadas, ou seja, plano de forças que circulam sem terem sido constituídas em formas, sendo identificado como um plano de criação (Deleuze, 2011).

Chegamos, então, à conversa com as formulações de um filósofo que se dedicou a tratar especificamente do tema da experiência, o qual entende que tal dimensão encontra-se intimamente relacionada à produção de narrativas. O diálogo com Walter Benjamin nos levou na direção de entender que a dimensão da experiência não está dada *a priori*. Segundo o autor alemão (Benjamin, 1987), mostra-se como uma tendência no mundo moderno à queda na dimensão da experiência, estando essa queda muito relacionada às formas de produção capitalistas. Essa queda, ainda, relaciona-se muito intimamente ao distanciamento da dimensão coletiva na maneira mesmo de produção dos sujeitos no mundo contemporâneo, o que, conseqüentemente, atinge as formas de trabalhar. Segundo o autor, a experiência frutifica, sendo produzida e transmitida no funcionamento cotidiano, em sociedades nas quais os sentidos coletivos encontravam-se em circulação, ou seja, em uma cultura na qual a distinção indivíduo/coletivo não se achava enrijecida. O entendimento é o de que os sujeitos habitavam um plano de sentidos coletivos, podendo, assim, acessar o patrimônio da tradição coletiva e, ainda, desenvolver esse patrimônio através de suas contribuições singulares. Dessa forma, o desenvolvimento da história do coletivo diz respeito ao desenvolvimento da própria constituição de seus participantes enquanto sujeitos, os quais se dão através de uma experiência coletiva criadora.

A narrativa, então, é o meio no qual se “recolhe” a experiência coletiva, passando para linguagem compartilhada, o intraduzível que diz respeito à dimensão enigmática e ilimitada da experiência. A narrativa é, ainda, o meio através do qual a experiência é transmitida e atualizada com as contribuições singulares de cada um dos sujeitos/narradores pelas quais ela passa. Esse é o processo que mantém a tradição coletiva viva e, mais do que isso, ele mesmo produz coletivos, sendo responsável por produzir os sujeitos enquanto parte da cultura, não podendo os mesmos serem tomados em separado dessa dimensão coletiva.

A narrativa, assim, na perspectiva de Benjamin, implica, sempre, em uma história aberta, na qual as temporalidades de passado, presente e futuro se encontram. Ela é sempre algo que remete a um passado, uma tradição conhecida no seio do coletivo; é atualizada sempre no presente, onde a experiência singular do sujeito se encontra com a história coletiva; e, ainda, aponta para um futuro, para a

continuidade dessa história como transformação e coprodução constante dos sujeitos e dos coletivos, um devir histórico.

Como muito bem elucidado por Benjamin (1987), e dialogando de forma convergente com as leituras a respeito do trabalho no contemporâneo realizadas nesta dissertação, ocorre, porém, que essa naturalidade da realização da experiência na habitação de planos coletivos não é a realidade mais comum no mundo do trabalho contemporâneo. Tal constatação é referida, inclusive, por Clot (2006) e por Schwartz (2007), ao reconhecerem que as formas de organização do trabalho contemporâneo não tem facilitado a formação de coletivos de trabalho, nem proporcionado condições para a realização de reflexões críticas pelos trabalhadores a respeito de como se desenvolve o cotidiano da vida laboral.

Fomos, então, buscar no diálogo com Foucault elementos para pensar os processos de subjetivação e as possibilidades de escapar às forças de assujeitamento presentes no trabalho, de modo a produzir uma clínica do trabalho que não se restrinja a promover o amortecimento do sofrimento no trabalho. Assim, entendendo que as formas de organizar o trabalho dizem dos modos de viver na sociedade, Foucault nos ajudou a pensar nos modos de constituição dos sujeitos como resultado de processos de subjetivação sempre provisórios. As formulações de Foucault, nesse sentido, nos mostraram que o sujeito não se constitui apartadamente dos jogos de saber e poder operantes no contexto onde vive, sendo ele mesmo sempre resultado de jogos de forças, não podendo-se isolar o sujeito do social para pensá-lo.

Trilhamos, então, ainda com Foucault, um caminho que nos levou a pensar nos possíveis movimentos de resistência às forças de assujeitamento que se apresentam no campo do trabalho, capturando as potências criadoras dos trabalhadores a serviço do capital. O conceito de experiência, assim, apresenta-se na produção conceitual do autor, referindo-se a um trabalho do sujeito sobre si mesmo, pelo qual pensa as formas históricas de subjetivação (Castro, 2009), abrindo possibilidades de repensar os próprios limites configuratórios do ser. Nesse sentido, a visão de experiência de Foucault nos traz potentes elementos a serem compostos na investigação do trabalho enquanto experiência, mostrando-se

convergente com o entendimento encontrado na Clínica da Atividade e na Ergologia de que no trabalho pode emergir uma experiência transformadora de si mesmo.

Tal inflexão com o pensamento de Foucault torna-se ainda mais rica ao constatarmos que, para o autor, a experiência de si implica em uma atitude crítica, a qual é entendida como um empreendimento de desassujeitamento em relação aos jogos de poder e verdade (Foucault, 1992). Essa forte aproximação entre os conceitos de experiência e crítica que o diálogo com Foucault nos oferece, então, nos leva a pensar que a problematização do conceito de experiência indica um caminho para a discussão de uma clínica que seja crítica. Pensamos assim, uma crítica-clínica do trabalho enquanto experiência de desvio, capaz de abrir possibilidades à produção de si mesmo de maneira a superar os poderes assujeitadores presentes no trabalho contemporâneo. Nesse sentido, ainda, na inflexão com as formulações da Clínica da Atividade, da Ergologia e de Walter Benjamin, pensamos uma crítica-clínica do trabalho enquanto experiência criadora, capaz de disparar transformações de si mesmo e do mundo. A crítica, assim, liga-se à clínica tratando-se da potência de abertura a possibilidades de resistência aos poderes subjetivantes, na medida em que abre possibilidades de (re)criação de si mesmo e do mundo. Afirmamos tal entendimento nos remetendo, ainda, a um diálogo com as formulações de Deleuze (2011) a respeito das ligações entre crítica e clínica, as quais reconhecem que na crítica há ligação com o potencial de criação, considerando-se, assim, que criar é resistir – uma inflexão que nos parece ser frutífera a explorar em futuros estudos.

Afirmamos, então, a partir dessas interlocuções, que a experiência que nos interessa potencializar em uma crítico-clínica do trabalho pode ser identificada como experiência estética, na medida em que trata da criação de novas possibilidades de viver e trabalhar, e como experiência ética, por dizer respeito à produção de si mesmo na direção à abertura a potências e não em configuração de verdades. Lembrando, ainda, que os modos de gestão do trabalho tem priorizado as formas de produção individualizantes, a experiência a qual desejamos potencializar em uma crítico-clínica do trabalho trata-se, necessariamente, também, de uma experiência coletiva, sendo assim, pensada em sua dimensão política (ou seja, que se refere a forças do coletivo e não do indivíduo). É no sentido, então, de potencializar através do trabalho - tomado em seu limiar com a atividade - uma experiência que seja ética,

estética e política, de maneira a produzir crítica às forças de assujeitamento presentes no trabalho, que pensamos na importância de se valer de dispositivos crítico-clínicos.

A maior inspiração que nos deixa Walter Benjamin, então, diz respeito à aposta na produção de narrativas enquanto dispositivo para uma clínica do trabalho como experiência. Dispositivo esse que identificamos como crítico-clínico, uma vez que se busca, através dele, ativar a crítica, na dimensão do desassujeitamento, e tendo, assim, efeitos clínicos, no sentido da produção de desvios criadores nas formas de trabalhar e viver.

Benjamin (1987) reconhece nos processos de produção e transmissão das narrativas um movimento que nos parece poder contribuir com a concepção que Clot descreve como sendo a dinâmica entre gêneros e estilos profissionais na história dos ofícios de trabalho (Clot, 2010), uma vez que, tanto a narrativa quando a história do ofício, são construídos na constante dinâmica entre o patrimônio coletivo acumulado e as contribuições singulares de cada um dos sujeitos os quais compartilham desse patrimônio. Fica explícita, assim, a dimensão política ao se pensar o trabalho como experiência sendo ativado pelo dispositivo da narrativa, uma vez que ela, necessariamente, dirá respeito aos coletivos e não aos modos individualizados de existência. Apostamos, assim, na narrativa como uma forma de dar passagem à produção de história coletiva, ou seja, da história do ofício profissional (Clot, 2010) - a qual se desenvolve na contínua relação e mútua transformação entre gêneros e estilos – favorecendo, assim, a expansão do poder de agir dos coletivos no sentido ético.

Pensamos nessa direção, ainda, que os métodos propostos na Clínica da Atividade permitem operar uma produção narrativa, a qual implica a emergência de uma experiência coletiva e criadora, como a que temos discutido aqui. Clot (2010) refere-se a métodos que buscam que a atividade seja coanalizada por um coletivo de trabalhadores, onde o diálogo é utilizado não apenas como instrumento para se compartilhar as percepções sobre o trabalho, mas como uma *atividade*. Nesse sentido, a narrativa funcionaria como uma atividade em processo, na qual não se tratam apenas de referências ao passado, mas da construção coletiva de alternativas para viver e trabalhar, assemelhando-se a construções ativas da

continuidade da história coletiva. No momento em que se narra, abre-se a possibilidade de pensar a história de outra maneira, de dar novos destinos ao ofício.

A narrativa pode ser vista, então, como um próprio processamento da experiência, na medida em que conjuga contribuições singulares de cada trabalhador ao patrimônio do coletivo e, ao mesmo tempo, modifica o trabalho, os trabalhadores, e promove, ainda, modificações no mundo pela atividade dos trabalhadores. A narrativa, nesse sentido, pode ser vista como uma atividade que transforma a experiência vivida em meio de viver outras experiências, indo ao encontro das formulações de Clot (2006) para o fazer clínico. Nessa perspectiva, a narrativa funcionando como um motor para seguir a experiência: um mecanismo pelo qual a experiência se torna frutífera, se atualiza do virtual e se torna transmissível e fértil para gerar outras experiências. A narrativa, nesse sentido, poderia ser entendida como uma atividade da própria linguagem, a qual abre caminho para a emergência de uma experiência.

Dessa forma, pensar na narrativa enquanto um dispositivo clínico, no sentido do qual discorreremos aqui, trata-se de amplificar a potência do que já está proposto na Clínica da Atividade e na Ergologia. Afirmamos isso lembrando, ainda, que Schwartz (2011c) reconhece que a experiência pode ser tanto valorizada como menosprezada no campo do trabalho e, por isso, afirma ser necessário produzir dispositivos que coloquem em funcionamento o enlace entre os saberes formais e as produções que se dão na realização das dramáticas do uso de si, no plano dos coletivos, produzindo e valorizando, com isso, a dimensão do trabalho como experiência.

Argumentamos, assim, que o trabalho tomado como atividade nas concepções da Clínica da Atividade e da Ergologia já carrega consigo uma aposta na potência de experimentação de uma experiência de desassujeitamento coletiva e criadora. Porém, como vimos também, a qualidade dessa experiência que emerge no trabalho não se encontra garantida, estando presente no trabalho contemporâneo forte disputa pela captura da própria subjetividade, de modo a reproduzir os interesses capitalistas e diminuir o poder de agir dos trabalhadores, apontando, assim, para a predominante produção de uma experiência individualizada empobrecedora. Dessa forma, devemos estar cientes dos desafios que enfrentamos:

se o interesse pela forma de contar própria da informação, na qual a dimensão da experiência encontra-se completamente empobrecida, já se faz predominante há tempos, como nos aponta Benjamin (1987), sabemos que produzir algo que escape dessa lógica pode não ser uma tarefa simples. Demonstra-se, então, a importância do investimento no desenvolvimento de perspectivas clínicas do trabalho que valorizem e se apoiem na potência do trabalho enquanto experiência ética-estética-política, bem como de clínicas que se valham das potências reconhecidas na produção de narrativas.

Nesse sentido, encontramos no Brasil trabalhos já produzidos na direção de desenvolver uma clínica da experiência do trabalho, inclusive operando com narrativas enquanto dispositivo clínico. Referimos, nesse caminho, a tese de Miguel Maia (2015), na qual o autor afirma, a partir de diálogos entre autores da Clínica da Atividade, da Ergologia, da filosofia da diferença e, ainda, com Maurice Blanchot, a perspectiva do que chama de uma Clínica da Experiência do Labor, apostando em uma visão do trabalho como obra aberta e processual, na qual o poder de agir é ampliado. Referimos, ainda, as produções de Elizabeth Barros, a qual se dedica ao estudo da Clínica da Atividade e da Ergologia e têm desenvolvido pesquisas no sentido do desenvolvimento de uma Clínica da Experiência do Labor (Barros & Barros, 2013; Barros, Passos & Eirado, 2014; Rosemberg, Barros & Petinelli-Souza, 2010); e as produções de Janaina Brito, nas quais se encontra a perspectiva da produção de narrativas em pesquisas no campo das clínicas do trabalho (Brito & Barros, 2014; Stange & Aragão, 2009a, 2009b). Nesses trabalhos, demonstra-se a potência da operação com narrativas no âmbito de uma clínica do trabalho tomado como experiência. Essas perspectivas, então, nos animam no sentido de afirmar, com Barros et al. (2014) e Maia (2015), uma clínica da experiência do trabalho, a qual se valha da produção de narrativas como dispositivo para ativar o plano coletivo de criações e de desassujeitamento pelos meandros dos modos de viver e trabalhar.

Afirmamos, então, a aposta na produção de narrativas como meio para a vivência e transmissão do trabalho enquanto experiência coletiva, crítica, criadora e desassujeitadora, a qual ousamos identificar como uma experiência ética-política-estética, construída aqui na interlocução entre as ideias de Michel Foucault, Walter Benjamin, Yves Clot e Yves Schwartz. Experiência ética por colocar-se na dimensão crítica de resistência às forças de dominação já constituídas que diminuem o poder

de agir dos sujeitos; política, por dizer respeito ao que é do coletivo e não das individualidades; e estética, uma vez que é sempre ligada a atos singulares de criação, de abertura de novas possibilidades e não reprodução do mesmo, afirmando potências no lugar de verdades.

## **ABERTURAS PARA PROSSEGUIR NARRANDO E CONTRIBUINDO PARA A HISTÓRIA DE UM OFÍCIO**

Finalizamos esta dissertação reconhecendo, contudo, que, como geralmente ocorre nos percursos de mestrado acadêmico, conseguimos trilhar apenas uma pequena parte do universo de possibilidades que os temas investigados nos indicavam. No desenvolvimento desta pesquisa, ficamos certos de que há, ainda, muitos diálogos possíveis a serem travados na ampliação das discussões situadas em torno das duas questões-chave que guiaram nossos estudos: a exploração dos limiares entre os conceitos de atividade e experiência; e, por entre esses limiares, o investimento na produção de modulações em clínicas do trabalho na direção de uma clínica da experiência do labor, que, nesse caso, se afirma como uma experiência crítico-clínica.

Dos diálogos entre as formulações da Clínica da Atividade e da Ergologia com o pensamento de Walter Benjamin, destacamos a potência de se explorar o conceito de história do filósofo alemão, na direção de se pensar o desenvolvimento da história do ofício profissional. Além disso, uma direção que foi apenas tangenciada neste estudo, mas que já se apresentou como um caminho frutífero a ser futuramente explorado, trata-se do diálogo com os autores da filosofia da diferença, os quais podem nos ajudar a desenvolver a ideia do trabalho como experiência na perspectiva de leituras a respeito de planos de forças, sobre as quais apenas deixamos algumas indicações aqui. Reconhecemos, ainda, o campo de estudos sobre a linguagem como muito fecundo para traçar diálogos com os temas que investigamos aqui, principalmente no que concerne a pensar o dispositivo da narrativa nas clínicas do trabalho.

Por fim, entendemos que um próximo passo a ser dado, de maneira a seguirmos desenvolvendo os estudos que aqui iniciamos, é experimentar, no plano da pesquisa empírica, a produção de narrativas junto aos trabalhadores, enquanto dispositivo crítico-clínico. Desejamos com isso, especialmente junto aos demais autores brasileiros que já vêm trilhando caminhos na direção de uma Clínica da Experiência do Trabalho, do Trabalho como Experiência, ou ainda, da Experiência

do Labor, prosseguir desenvolvendo a história de um ofício: aquele do fazer clínico do trabalho.

REFERÊNCIAS<sup>18</sup>

- Alliez, E., & Feher, M. (1988). *Contratempo: ensaios sobre algumas metamorfoses do Capital*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária.
- Alves, G. (1996). A crise do capital e as transformações do mundo do trabalho. *Novos Rumos*, 11(25), 24-32.
- Alves, G. (2011). *Trabalho e subjetividade: o espírito do toyotismo na era do capitalismo manipulatório*. São Paulo: Editora Boitempo.
- Amador, F. S. (2009). *Entre Prisões da Imagem, Imagens da Prisão: um dispositivo tecno-poético para uma clínica do trabalho*. Tese de doutorado em Informática na Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul: Porto Alegre, RS, Brasil.
- Amador, F. S., & Fonseca, T. M. G. (2014). Atividade: O trabalho sob o signo do inacabamento. In D. S. Rosemberg, J. Ronchi Filho, & M. E. B. Barros (Orgs.), *Trabalho docente e poder de agir: clínica da atividade, devires e análises* (pp. 19-49). Vitória: EDUFES.
- Antunes, R. (1995). *Adeus ao trabalho? Ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho*. Campinas: Editora UNICAMP.
- Antunes, R. (2009). *Os sentidos do trabalho: ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho*. São Paulo: Boitempo.
- Antunes, R., & Alves, G. (2004). As mutações no mundo do trabalho na era da mundialização do capital. *Educação e Sociedade*, 25(87), 335-351.
- Athayde, M. & Brito, J. (2011). Ergologia e clínica do trabalho. In P. Bendassolli, & L. A. P. Soboll (Orgs.), *Clínicas do Trabalho – novas perspectivas para compreensão do trabalho na atualidade* (pp. 258-281). São Paulo: Atlas.
- Bendassolli, P., & Soboll, L. A. P. (Orgs.). (2011). *Clínicas do Trabalho – novas perspectivas para compreensão do trabalho na atualidade*. São Paulo: Atlas.
- Benjamin, W. (1987). *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense.
- Blanchot, M. (2010). A voz narrativa. In M. Blanchot, *A conversa infinita. A ausência do livro* (pp. 141-152). São Paulo: Escuta.

---

<sup>18</sup> De acordo com o estilo APA – American Psychological Association.

- Barros, L. M. R. & Barros, M. E. B. (2013). O problema da análise em pesquisa cartográfica. *Fractal, Rev. Psicol.*, 25 (2), 373-390.
- Barros, M. E. B., Passos, E., & Eirado, A. (2014). Psicologia e trabalho docente: intercessões com a clínica da atividade. *Psicologia & Sociedade*, 26 (n. spe.), 150-160.
- Brito, J. M. & Barros, M. E. B. (2014). Prática de pesquisa e saúde docente: a narratividade como estratégia metodológica. *Revista Psicologia e Saúde*, 6, 38-46.
- Bondía, J. L. (2002). Notas sobre a experiência e o saber de experiência. *Revista Brasileira da Educação*, 19, 20-28.
- Canguilhem, G. (2002). *O normal e o patológico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Canguilhem, G. (2012). *O conhecimento da vida*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Castel, R. (2009). *As metamorfoses da questão social: uma crônica do salário*. Petrópolis: Vozes.
- Castro, E. (2009). *Vocabulário de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Clot, Y. (2001). Editorial. *Éducation permanent: clinique de l'activité et pouvoir d'agir*, 146, 7-16.
- Clot, Y. (2006). *A função psicológica do trabalho*. Petrópolis: Vozes.
- Clot, Y. (2010). *Trabalho e poder de agir*. Belo Horizonte: Fabrefactum.
- Clot, Y. (2011). Clínica do trabalho e clínica da atividade. In P. Bendassolli, & L. A. P. Soboll (Orgs.), *Clínicas do Trabalho – novas perspectivas para compreensão do trabalho na atualidade* (pp. 71-83). São Paulo: Atlas.
- Dejours, C. (1995). *Le facteur humain*. Paris: PUF.
- Delari, A., Jr., & Passos, I. V. B. (2009). *Alguns sentidos da palavra perejivanie em L. S. Vigotski: notas para estudo futuro junto à psicologia russa*. Recuperado em 11 de agosto de 2015, de <http://www.vigotski.net/perejivanie.pdf>.
- Deleuze, G. (2006). *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal.
- Deleuze, G. (2011). *Crítica e Clínica*. São Paulo: Editora 34.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1992). *O que é filosofia?* Rio de Janeiro: Editora 34.

- Dreyfus, H., & Rabinow, P. (1995). *Michel Foucault, uma trajetória filosófica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Durrive, L., & Schwartz, Y. (2008). Glossário da Ergologia. *Laboreal*, 4(1), 23-28.
- Escóssia, L., & Kastrup, V. (2005). Conceito de coletivo como superação da dicotomia indivíduo-sociedade. *Psicologia em Estudo*, 10(2), 295-304.
- Foucault, M. (1984). *História da Sexualidade. O uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- Foucault, M. (1992). O que é a crítica? (Crítica e Aufklärung). *Cadernos da FFC*, 9(1), 169-189.
- Foucault, M. (1995). *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal.
- Foucault, M. (1999). *Ditos e Escritos I: problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Foucault, M. (2003). *Ditos e Escritos IV: estratégia poder-saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Foucault, M. (2004). *Ditos e Escritos V: ética, sexualidade e política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Freitas, S. R. (2008). *Teletrabalho na administração pública federal uma análise do potencial de implantação na diretoria de marcas do INPI*. Dissertação de mestrado, Fundação Getúlio Vargas, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.
- Grisci, C. L. I. (2011). Trabalho imaterial. In A. D. Cattani, & L. Holzmann (Orgs.), *Dicionário de trabalho e tecnologia* (pp. 456-458). Porto Alegre: Zouk.
- Harvey, D. (1992). *Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. São Paulo: Edições Loyola.
- Holzmann, L. (2011). Toyotismo. In A. D. Cattani, & L. Holzmann (Orgs.), *Dicionário de trabalho e tecnologia* (pp. 426-432). Porto Alegre: Zouk.
- Kant, I. (1783). *Resposta à pergunta: o que é o esclarecimento?* (L. P. Rouanet, trad.) Recuperado em 03 de outubro de 2015, de [http://ensinarfilosofia.com.br/\\_\\_pdfs/e\\_livors/47.pdf](http://ensinarfilosofia.com.br/__pdfs/e_livors/47.pdf)
- Lazzarato, M., & Negri, A. (2001). *Trabalho imaterial: formas de vida e produção de subjetividade*. Rio de Janeiro: DP&A.
- Lima, J. G., & Baptista, L. A. (2013). Itinerário do conceito de experiência na obra de Walter Benjamin. *Revista Princípios*, 20(33), 449-484.

- Lhuillier, D. (2006). *Cliniques du travail*. Érés: Paris.
- Lhuillier, D. (2013). Trabalho (F. S. Amador, Trad.). *Psicologia & Sociedade*, 25(3), 483-492.
- López, M. V. (2011). O conceito de experiência em Michel Foucault. *Revista Reflexão e Ação*, 19(2), 42-55.
- Maia, M. A. B. (2015). *Usar de si, sair de si, estranha experiência: um trabalho...* Tese de doutorado, Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, Brasil.
- Marx, K. (1971). *O Capital*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Nardi, H. (2006). *Trabalho, subjetividade e ética: os processos de subjetivação de duas gerações de trabalhadores metalúrgicos e do setor informal (1970-1999)*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.
- Oliveira, P. A. B. (2011). Trabalho prescrito e trabalho real. In A. D. Cattani, & L. Holzmann (Orgs.), *Dicionário de trabalho e tecnologia* (pp. 461-464). Porto Alegre: Zouk.
- Oddone, I., Re, A., & Briante, G. (1981). *Redécouvrir l'expérience ouvrière: vers une autre psychologie du travail?* Paris: Éditions Sociales.
- Passos, E., & Barros, R. B. (2001). Clínica e biopolítica na experiência do contemporâneo. *Psicologia Clínica Pós-Graduação e Pesquisa*, 13(1), 89-99.
- Pereira, M. A. (2006). Saber do tempo: tradição, experiência e narração em Walter Benjamin. *Revista Educação & Realidade*, 31(2), 61-78.
- Pereira, R. R. (2008). O conatus de spinoza: auto-conservação ou liberdade? *Cadernos Espinosanos*, XIX, 73-90.
- Pimentel, J. E., Filho. (2012). Kant e Foucault, da aufklärung à ontologia crítica. *Griot – Revista de Filosofia*, 5(1), 21-35.
- Prestes, Z. R. (2010). *Quando não é quase a mesma coisa: traduções de Lev Semionovitch Vigotski no Brasil*. Tese de doutorado, Universidade de Brasília, Brasília, DF, Brasil.
- Prestes, Z. R., & Tunes, E. (2012). A trajetória de obras de L.S.Vigotski: um longo percurso até os originais. *Estudos de Psicologia PUCCAMP*, 29, 327-340.
- Revel, J. (2011). *Dicionário Foucault*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

- Rosemberg, D. S., Barros, M. E. B. & Petinelli-Souza, S. (2010). A utilização do vídeo como dispositivo metodológico na clínica da atividade docente. *Informática na Educação: teoria & prática*, 13(1), 31-40.
- Schwartz, Y. (1988). *Expérience et connaissance du travail*. Paris : Les Éditions Sociales.
- Schwartz, Y. (1989). L'énigme du changement: de l'expérience au concept, qu'est-ce qui change au plan du travail de la/sa gestion? *Performances*, 43.
- Schwartz, Y. (2000). *Le paradigme ergologique ou un métier de philosophe*. Toulouse: Octarès.
- Schwartz, Y. (2002a). Disciplina Epistêmica, Disciplina Ergológica - Paideia e Politeia. *Pro-posições*, 13(1), 126-149.
- Schwartz, Y. (2002b). *La double anticipation: la culture technique entre savoirs et expérience*. Séminaire DRAC Île-de-France, Paris, 26 mars 2002.
- Schwartz, Y. (2005). Actividade. *Laboreal*, 1(1), 63-64.
- Schwartz, Y., & Durrive, L. (2007). *Trabalho e Ergologia: conversas sobre a atividade humana*. Niterói: EdUFF.
- Schwartz, Y. (2009). Conceito, experiência, trabalho e linguagem. *Trabalho & Educação*, 18(3), 101-107.
- Schwartz, Y. (2010). A experiência é formadora? *Educação e Realidade*, 35(1), 35-48.
- Schwartz, Y. (2011a). Intervenção, experiência e produção de saberes. *Revista Serviço Social e Saúde*, 10(12), 19-42.
- Schwartz, Y. (2011b). Manifesto por um ergoengajamento. In P. Bendassolli, & L. A. P. Soboll (Orgs.), *Clínicas do Trabalho – novas perspectivas para compreensão do trabalho na atualidade* (pp. 132-166). São Paulo: Atlas.
- Schwartz, Y. (2011c). Qual sujeito para qual experiência? *Revista Tempos - Actas de Saúde Coletiva*, 5(1), 55-67.
- Schwartz, Y. (2014). Motivações do conceito de corpo-si: corpo-si, atividade, experiência. *Letras de Hoje*, 49(3), 259-274.
- Silva, C. O., Barros, M. E. B., & Louzada, A. P. F. (2011). Clínica da atividade: dos conceitos às apropriações no Brasil. In P. Bendassolli, & L. A. P. Soboll (Orgs.), *Clínicas do Trabalho – novas perspectivas para compreensão do trabalho na atualidade* (pp. 188-207). São Paulo: Atlas.

- Spinoza, B. (2013). *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Stange, J. M. B.; Aragão, E. M. A. (2009a). Construindo Histórias e tecendo a vida com experiências sociais de um bairro. In: ANAIS do XV Encontro Nacional da ABRAPSO. Maceió: ABRAPSO.
- Stange, J. M. B.; Aragão, E. M. A. (2009b). Fomentando o cotidiano no bairro de peixes frescos. In: *II Congresso Internacional UFES/ Université de Paris-Est*. Anais do evento. Vitória: PPGHIS-UFES.
- Temple, G. C. (2009). Aufklärung e a crítica kantiana no pensamento de Foucault. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, 14(1), 225-246.
- Toassa, G. (2009). *Emoções e vivências em Vigotski: investigação para uma perspectiva histórico-cultural*. Tese de doutorado, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.
- Toassa, G., & Souza, M. P. R. (2010). As vivências: questões de tradução, sentidos e fontes epistemológicas no legado de Vigotski. *Revista Psicologia USP*, 21(4), 757-779.
- Toni, M. (2011). Fim do trabalho versus centralidade do trabalho. In A. D. Cattani & L. Holzmann (Orgs.), *Dicionário de trabalho e tecnologia* (pp. 191-195). Porto Alegre: Zouk.
- Vasconcelos, R., & Lacomblez, M. (2005). Redescubramo-nos na sua experiência: O desafio que nos lança Ivar Oddone. *Laboreal*, 1(1), 38-51.
- Vigotski, L. S. (1999). *Psicologia da arte*. São Paulo: Martins Fontes.