

# **SUJEITO/A NECESSITADO/A SUJEITO/ A-DE-DIREITOS ESTUDO EM PERSPECTIVA DE LIBERTAÇÃO**

## ***NEEDY SUBJECT SUBJECT-OF-RIGHTS STUDY IN LIBERATION PERSPECTIVE***

### **Paulo César Carbonari**

Doutor em filosofia (Unisinos), pesquisador voluntário no NEP/CEA/UnB, foi professor do Instituto Berthier (IFIBE, até 2019), associados da Associação Filosofia y Liberación (AFyL Brasil), membro da coordenação nacional do Movimento Nacional de Direitos Humanos (MNDH Brasil).  
Contato: carbonari.paulo@gmail.com

*Dias sim, dias não,  
eu vou sobrevivendo sem um arranhão,  
da caridade de quem me detesta.  
Cazuza. O tempo não pára (1988)*

**RESUMO:**

O artigo apresenta a proposta de sujeito necessitado desenvolvida pelo pensamento de Franz Hinkelammert e seus colaboradores. A proposta busca reconstruir uma concepção de necessidades humanas próprias do sujeito necessitado, mas que do sujeito de necessidades. Esta construção pretende lançar bases para a reconstrução da ideia de sujeito-de-direitos que possa ser desenvolvida como parte de uma concepção crítica, libertadora e popular de direitos humanos. Por isso o artigo também estabelece relações entre necessidades e direitos, sobretudo aquelas necessidades entendidas como “necessidades antropológicas”.

**PALAVRAS-CHAVE:**

Sujeito necessitado. Sujeito-de-direitos. Direitos Humanos. Filosofia da Libertação.

**ABSTRACT:**

The article presents the needy subject proposal developed by the thought of Franz Hinkelammert and his collaborators. The proposal seeks to reconstruct a conception of human needs specific to the needy subject, rather than to the subject of needs. This construction intends to lay the foundations for the reconstruction of the subject-of-rights idea that can be developed as part of a critical, libertarian and popular conception of human rights. Therefore, the article also establishes relationships between needs and rights, especially those needs understood as “anthropological needs”.

**KEYWORDS:**

Need subject. Subject-of-rights. Human Rights. Liberation philosophy.

Um dos temas mais difíceis de serem estabelecidos é o que trata do significado de necessidades humanas. Entre outras questões está implicado fazer uma distinção a respeito da natureza destas necessidades. Em outras palavras, trata-se de dizer se humanos/as “têm” necessidades ou se humanos/as “são” necessitados/as. Tomar a sério esta questão é buscar bases para o sujeito/a-de-direitos e para enfrentar aquelas posições que insistem na redução dos sujeitos a figuras como “indivíduo”, “consumidor”, “empreendedor”, nas mais diversas versões do *homo oeconomicus*. Refletir sobre as complexidades implicadas nas necessidades é o escopo deste ensaio que se faz inspirado pelo pensamento de libertação, particularmente próximo ao que desenvolvido por Franz Hinkelammert e seus colaboradores.

\* \* \*

No artigo *Por una economía orientada hacia la reproducción de la vida* (2009), Franz Hinkelammert e Henry Mora Jiménez afirmam que “o ser humano, enquanto sujeito corporal, natural, vivente, está, num primeiro sentido, no âmbito das necessidades” (2009, p. 40, tradução nossa). Estas necessidades são determinadas pelas “leis naturais” e estão muito além das “simples preferências” (gostos) da teoria econômica neoclássica”. São “necessidades antropológicas materiais, afetivas e espirituais)” que tornam possível a vida humana. Reduzir as necessidades a “preferências” implica supor a possibilidade de uma escolha racional que as fundamente. Mas, a necessidade não

está entre escolhas possíveis sem que isso venha a prejudicar a vida humana. Para eles, há um reconhecimento anterior a ser considerado: “o mútuo reconhecimento dos seres humanos como seres naturais e necessitados, já que cada ser humano depende do outro, sustenta o outro, participa no desenvolvimento do outro, comungando de uma mesma origem, de uma mesma aventura e de um mesmo destino comum (2009, p. 41, tradução nossa). Este reconhecimento é a base para os direitos e para que não haja redução a um objeto de simples opções. As necessidades escapam a qualquer cálculo de escolha; são condição de toda escolha. Até porque, a liberdade está condicionada a estar vivo, `de modo que a vida humana precisa estar possibilitada, por meio das condições materiais que viabilizem a sobrevivência e o desenvolvimento da vida por meio da adequada satisfação das necessidades humanas.

Na obra *Hacia una economía para la vida*, de 2013 (edição de 2016), os mesmos autores desenvolvem estas ideias. À pergunta pelo sentido da vida respondem que: “o sentido da vida é vivê-la”. Retomam que toda a liberdade pressupõe a “possibilidade da vida, da vida material, concreta, corpórea. E esta possibilidade da vida pressupõe o acesso aos meios para poder viver” (2016, p. 15, tradução nossa). Junto com a crítica ao fetichismo marxiano, mostram que, no capitalismo, a relação entre seres humanos é reduzida a relações entre coisas e a relação material entre coisas é vivida como relação entre sujeitos vivos – pessoas viram coisas e coisas viram seres animados. No dizer de Hinkelammert e Jiménez, “o ser humano já não decide sua

atuação como sujeito autônomo, senão que são as mercadorias, o dinheiro, o capital, transformados em sujeitos sociais, que orientam e decidem sobre a vida e a morte de todos os seres humanos” (2016, p. 15, tradução nossa). Ela pode ser orientada por uma “determinada espiritualidade institucionalizada”. A vida está hoje ameaçada por situações como a desigualdade e a exclusão social, a crise ecológica e a crise das relações humanas. Esse contexto coloca uma questão ética nos seguintes termos: “como temos que nos comportar nas nossas relações humanas e com o meio ambiente para que a vida humana seja possível, independentemente do que pensamos que deva ser a vida boa ou correta?” (2016, p. 17, tradução nossa). Mais do que saber se boa ou correta, a ética precisa se ocupar da possibilidade da vida, já que a própria vida é que está em risco. Ela haveria de inaugurar uma nova ética, necessária para que “possamos viver”, uma “ética da responsabilidade pelo bem comum, enquanto condição de possibilidade da vida humana. É também a afirmação da esperança humana em todas as suas formas, da utopia como um além dos limites da factibilidade humana” (2016, p. 17, tradução nossa).

A afirmação da vida tem uma dupla conotação, segundo os autores: “o dever viver de cada um e o correspondente direito de viver de todos e cada um” (2016, p. 17, tradução nossa). Este “dever/direito de viver deriva-se todos os valores vigentes, valores que façam possível o dever e o direito de viver; porém, também os sistemas de propriedade, as estruturas sociais e as

formas de cálculo econômico, as normas de distribuição do produto, os padrões de consumo, a utilização do excedente econômico, ou seja, as instituições da economia” (2016, p. 17, tradução nossa). A afirmação da vida cobra a “produção e reprodução das condições materiais (biofísicas e socioinstitucionais; econômicas, ecológicas, culturais) que tornam possível e sustentável a vida a partir da satisfação das necessidades e do gozo de todos e, portanto, do acesso aos valores de uso que possibilitem esta satisfação e este gozo; que possibilitem uma vida plena para todos e todas” (2016, p. 17-18, tradução nossa). E não é falar de corporalidade do indivíduo, mas da “corporalidade do sujeito em comunidade” – distinguindo expressamente sujeito como comunidade de indivíduo (separado totalmente da comunidade na compreensão liberal e neoliberal) – já que é nela que se dão as condições de existência da vida humana, numa rede de relações sociais. O falar de “vida real” é falar da “vida material”, na qual está incluído o “intercâmbio de matérias e energias do ser humano com a natureza e com os outros seres humanos”. Isso porque, a origem do próprio ser humano se explica por uma tripla relação: “a) a relação com os outros seres humanos e seu mútuo condicionamento; b) a relação com a natureza externa e a respectiva humanização ou desumanização da natureza; c) a relação consigo mesmo e com suas formas divinizadas” (2016, p. 19, tradução nossa).

Esta compreensão se opõe frontalmente à necessidade do “cálculo de vidas”<sup>1</sup>,

---

<sup>1</sup> Uma sociedade livre requer certas regras morais que em última instância se reduzem à manutenção de vidas: não à manutenção de todas as vidas porque poderia ser necessário sacrificar vidas individuais para preservar um número maior de outras vidas. Portanto, as únicas regras morais são aquelas que levam ao “cálculo de vidas”: a propriedade e o contrato (Entrevista a El Mercurio, Santiago de Chile, 12.04.1981) (apud HINKELAMMERT; JIMÉNEZ, 2016, p. 20, tradução nossa).

do “sacrifício de vidas para assegurar um suposto maior número de vidas num amanhã vindouro (sempre indefinido)” (2016, p. 20, tradução nossa). A dinâmica do cálculo está orientada por uma “lógica instrumental, abstrata, sacrificial, que deixa fora da análise as condiciones reais da reprodução da vida real e os efeitos indiretos da ação humana orientada pelo cálculo de utilidade (sobre o ser humano e sobre o meio ambiente)” (2016, p. 20, tradução nossa). É uma postura que trabalha com a decisão a respeito de quem pode viver e quem não pode. Mas, “toda ação racional demarcada pelo cálculo meio-fim tem esta abstração/inversão como sua base” (2016, p. 21, tradução nossa). Ela consiste em que a realidade é substituída por e submetida a uma “empíria idealizada e ideologizada que se deduz de determinados valores e princípios de atuação (a eficiência formal a luta competitiva, o *homo oeconomicus*), valores arbitrariamente estabelecidos” (2016, p. 21, tradução nossa).

O fundamental é que, para Hinkelammert e Jiménez, “o ser humano não tem ‘necessidades’ (específicas), dadas de uma vez e para sempre. [...] enquanto ser natural (parte da Natureza), corporal, vivente, não é um sujeito com necessidades (específicas), mas um sujeito necessitado” (2016, p. 24, tradução nossa). As necessidades resultam da própria história humana, pois são “historicamente especificadas, socialmente condicionadas”. O ser humano, como necessitado, “tem, antes de todo, que se integrar num circuito natural da vida e deve fazê-lo a partir de sua própria vida humana”. Em consequência, “o ser humano não trabalha ou produz (metabolismo socio-natural) para satisfazer

suas necessidades, mas, a partir de um processo histórico, vai se especificando em necessidades específicas a necessidade fundamental: sua integração no circuito natural da vida” (2016, p. 24, tradução nossa). No processo de especificação de necessidades, vai ajustando e desenvolvendo o processo de produção, visto que este se orienta pelas possibilidades de produzir (estágio e desenvolvimento das forças produtivas) para atender às necessidades.

Segundo enunciam os autores, é no capítulo 2 da obra, intitulado “El ser humano como sujeto necesitado y como sujeto produtor (sujeto creador)” que estabelecem as bases conceituais do que chamam de uma “economia para a vida”. Reconstruiremos com cuidado a argumentação dos autores. O título da primeira parte do capítulo já é enfático pois faz a explicitação do que chamam de o “circuito natural da vida como ponto de partida e necessidade fundamental”. Retomam a ideia de que as necessidades naturais dos/as humanos/os não são preferências. Elas são parte da Natureza, colocando o humano dentro dela. As necessidades são diferentes, assim como o que as satisfaz: “pão e livro satisfazem necessidades diferentes” (2016, p. 26, tradução nossa), ainda que, em termos abstratos, ambos satisfaçam necessidades. A questão se coloca de modo diverso daquele da economia neoclássica (neoliberalismo), que parte da “escassez” (meios limitados para dar conta de desejos ilimitados) e desconsidera os “efeitos indiretos (intencionais ou não)” da ação sobre a vida humana e sobre a natureza. O fato é que eles são chave para entender a

realidade do mundo, quando não invertida ou distorcida, já que não são “simples efeitos externos sobre terceiros”.

As necessidades formam uma complexidade, que inclui, mas vai além das necessidades fisiológicas (a subsistência física, biológica da espécie), conformando o que chamam de “necessidades antropológicas (materiais, culturais e espirituais), sem cuja satisfação a vida humana simplesmente não seria possível”. Trata-se de “necessidades corporais”, entendendo a corporalidade como o “corpo físico”, mas também o “corpo social, cultural e espiritual”. Eles recorrem a Manfred Max-Neef, Antonio Elizalde e Martin Hopenhayn que propuseram uma classificação das necessidades de um ponto de vista axiológico. Por isso falam de necessidade de:

a) *subsistência* (saúde física e mental, alimentação, trabalho, procriação), b) *proteção* (cuidado, seguridade social, família), c) *afeto* (autoestima, amizade, companheiro/a, acariciar, casa), d) *entendimento* (consciência crítica, educadores/as, estudar, escolas), e) *participação* (adaptabilidade, direitos, responsabilidades, cooperar), f) *ócio* (despreocupação, jogos, divertir-se, tempo livre), g) *criação* (paixão, invenção, habilidades, construir, idear), h) *identidade* (pertencimento, hábitos, comprometer-se, atualizar-se), i) *liberdade* (autonomia, determinação, rebeldia, igualdade de direitos). Os mesmos autores apontam para quatro categorias do ponto de vista existencial, a necessidade de: a) *ser* (atributos pessoais ou coletivos), b) *ter* (instituições, normas, mecanismos, ferramentas), c) *fazer* (ações pessoais ou coletivas), e d) *estar* (espaços e ambientes) (2016, p. 27, tradução nossa).

Alertam que os mesmos autores falam de diversos satisfatores, distinguindo cinco tipos: “a) violadores ou destrutores, b) pseudo-satisfatores, c) satisfatores inibidores, d) satisfatores singulares e e) satisfatores sinérgicos” (2016, p. 27, nota 14, tradução nossa). Para Hinkelammert e Jiménez, às necessidades se podem acrescentar preferências e paixões; se pode ter a algumas dessas necessidades como básicas e a outras como compartilhadas com outros/as, mas todas elas tratam não de um/a sujeito/a com necessidades, mas de um/a sujeito/a necessitado/a. As listas não são fechadas, muito pelo contrário, são construção contextualizada e histórica.

Os autores fazem uma distinção precisa entre preferências e necessidades. Para eles, o “ser humano (enquanto sujeito corporal) não é livre para escolher (preferências), mas livre para satisfazer suas necessidades” (2016, p. 28, tradução nossa). A liberdade das preferências é parcial, derivada e subordinada, razão pela qual “as preferências ou os gostos não podem ser o critério em última instância de orientação aos fins. O critério básico deve ser, precisamente, o das necessidades. As preferências são maneiras alternativas de satisfazer necessidades” (2016, p. 28, tradução nossa). Enfaticamente, “quando estas necessidades são substituídas por simples ‘preferências’, o problema da reprodução da vida é deslocado, inclusive é eliminado, da reflexão econômica” (2016, p. 28, tradução nossa). A questão é que, independentemente dos gostos de uma pessoa ou de uma coletividade “sua factibilidade se baseia no respeito ao marco da satisfação das necessidades. A

satisfação das necessidades torna possível a vida, a satisfação das preferências pode torná-la mais ou menos agradável. Porém, para poder ser agradável, a vida, ‘antes’, precisa ser possível” (2016, p. 28, tradução nossa).

Eles entendem que lidar com necessidades é colocar em jogo uma decisão sobre vida ou morte. O lugar de decisão se dá em cada um dos seguintes três âmbitos: “a) o sistema de divisão social do trabalho (incluído-excluído); b) a distribuição da riqueza e das rendas (pobre-rico); c) a possibilidade de satisfazer, realizar ou potenciar tais necessidades (má ou boa ‘qualidade de vida’, mau viver-bem viver)” (2016, p. 29, tradução nossa). A questão não é de determinar uma lista de necessidades que o “indivíduo de preferências” pode satisfazer no mercado que o *homo oeconomicus* pode viabilizar: trata-se de necessidades de um/a sujeito/a necessitado/a.

Para não cair no reducionismo da racionalidade instrumental na qual opera o indivíduo, Hinkelammert e Jiménez propõem uma “racionalidade reprodutiva”. Esta racionalidade teria que ser capaz de “analisar e desenvolver não somente esta ação racional meio-fim, mas também a possibilidade/necessidade de que a própria práxis humana possa subordinar a lógica da racionalidade meio-fim à racionalidade do circuito natural da vida humana enquanto racionalidade da vida e de suas condições de existência” (2016, p. 30, tradução nossa). A racionalidade reprodutiva pressupõe o reconhecimento de que sua relação com a racionalidade instrumental é “conflitiva” e que não basta “alargar” a razão instrumental para garantir a reprodução da

vida. Esta conflitividade exige uma “mediação entre elas por meio da qual se reconheça a racionalidade do circuito natural da vida como última instância de toda racionalidade” (2016, p. 30, tradução nossa). Mais uma vez, este pressuposto está baseado noutro, o do “mútuo reconhecimento entre os seres humanos como seres naturais e necessitados, pois cada ser humano depende do outro, sustenta ao outro, participa no desenvolvimento do outro, comungando de uma mesma origem de uma mesma aventura e de um mesmo destino comum” (2016, p. 30, tradução nossa). É *ubuntu!* É afirmação sobre a realidade empírica dos seres humanos, não a expressão de um desejo ou de um valor é um “postulado da razão prática”. O ser humano em comunidade, sujeito vivente, corporalidade do sujeito, suas necessidades e direitos, é a realidade que constitui o “ponto básico de referência, fundamental, para a avaliação de qualquer racionalidade econômica e de toda organização econômica institucionalizada” (2016, p. 30, tradução nossa).

O sujeito vivo é um sujeito da práxis que constrói e reconstrói institucionalidades para a satisfação das necessidades humanas, sendo que o objetivo da práxis é “assegurar a vida pela orientação de todo o sistema institucional em função da possibilidade de viver de todos e de cada um. Isso significa assegurar ao sujeito humano uma institucionalidade que lhe garanta a possibilidade de desenvolvimento e, por conseguinte, para realizar efetivamente um projeto de vida n marco das condições materiais garantidas por esse desenvolvimento” (2016, p. 44,

tradução nossa). Este/a sujeito/a “transcende a todas as suas objetivações, ainda que não possa viver sem elas”, particularmente aquelas que o tratam como objeto (2016, p. 44, tradução nossa). Os autores afirmam que

se alguém diz: ‘resisto a ser tratado como um simples objeto’, se rebela, fala e atua como sujeito. E se diz: ‘contra a minha vontade desgraçadamente tenho que aceitar ser tratado simplesmente como um objeto’, fala a partir do sujeito vivente, ainda que neste contexto, como sujeito reprimido, esmagado. Porém, quando diz: ‘somos livres se todos nos tratamos mutuamente e por igual como objeto’, então renunciou a ser sujeito. O homem da liberdade renunciou à liberdade! A sociedade de mercado promove tipicamente esta posição. Transformar tudo em objeto, inclusive a si mesmo, agora se apresenta como liberdade e salvação (2016, p. 266, tradução nossa).

Sobre este ponto enfatizam que

a opção pela vida humana ameaçada demanda uma nova solidariedade, aquela que reconhece que a opção pela vida do outro é a opção pela vida de si mesmo. O outro está em mim e eu estou no outro. É o chamado do sujeito, o grito do sujeito. Em nome deste sujeito, toda a lei absoluta e, em especial a lei do mercado, deve ser relativizada diante da possibilidade de viver. Esta lei somente pode ser válida na medida em que respeitar a vida; não é legítima se exige ou conduz à morte, ao sacrifício de vidas, ao cálculo de vidas (2016, p. 266, tradução nossa).

Para os autores, o “bem comum interpela o cálculo do interesse próprio, vai além dele e o limita. O cálculo a longo prazo desemboca, necessariamente no cálculo do

limite do suportável” (2016, p. 277, tradução nossa), relativizando totalmente a vida que fica comparável preferências passíveis de comparecer a cálculo, destruindo a vida.

A afirmação do sujeito implica a garantia dos direitos humanos. Segundo os autores, são pelo menos quatro “direitos essenciais”: o primeiro diz que, “1) frente à exclusão e precarização do trabalho resultante da atual estratégia do capital (a globalização do neoliberalismo), a base de todos os direitos concretos à vida é o direito a um trabalho digno e seguro, a partir do que derivam os direitos concretos à vida”. O segundo afirma que, “2) a satisfação das *necessidades humanas básicas*, além do direito ao trabalho, trata-se da saúde, da educação, da segurança cidadã e da moradia dentro das possibilidades do produto social. Isto se refere aos elementos materiais necessários à satisfação das necessidades humanas corporais básicas em toda a sua amplitude, incluindo as necessidades culturais e espirituais”. O terceiro diz que, “3) a *participação democrática* das cidadãs e dos cidadãos na vida social e política, assim como sua realização pessoal e social dentro de um sistema de propriedade que assegure o emprego, a distribuição adequada da renda e o cumprimento das aspirações sociais legítimas”. O quarto afirma que “4) uma determinada ordem da vida econômica e social na qual seja possível conservar e sustentar o meio ambiente como base natural de toda a vida humana” (2016, p. 349-350, tradução nossa). A estes, direitos econômicos e sociais, direitos concretos à vida, agrega mais três direitos políticos, necessários à democracia na América Latina. Fala do “1) direito político à

intervenção nos mercados e nas burocracias privadas transnacionais. Não se trata de reviver o planejamento totalmente centralizado, mas sim um planejamento global e um direcionamento da economia em seu conjunto”. Do direito à “2) recuperação da liberdade de opinião (hoje sufocada em nome da liberdade de imprensa). E do direito à “3) liberdade para eleger (hoje sequestrada pelas burocracias privadas que tem convertido os candidatos em financistas)” (2016, p. 350, tradução nossa).

Os autores trabalham na perspectiva de estabelecer uma “teoria do valor-vida-humana”. Alertam que, para isso está posta uma discussão das necessidades, da determinação do/a sujeito/a das necessidades e de seus esforços para satisfazê-las por meio do trabalho (intercâmbio com a natureza) enquanto “atividade racional voltada para a produção de valores de uso (“valor” da vida humana” (2016, p. 367, tradução nossa). Afirmam que é “a partir da relação necessidade-trabalho (necessidade/atividade de intercâmbio com a natureza) que derivam os valores-vida-humana dos meios de produção e dos produtos finais. A racionalidade econômica não pode jamais excluir aos sujeitos produtores, nem a satisfação das necessidades nem do trabalho enquanto base do sustento dos produtores” (2016, p. 367, tradução nossa). Esclarecem que, se julgados/as desde o valor-mercadoria, típico das relações capitalistas, “o processo não está voltado para a satisfação de necessidades”. Ou seja, a “relação mercantil pode eliminar do processo os sujeitos sem demanda efetiva suficiente e cuja força de trabalho não é

utilizada”. Por isso que, “partir das necessidades significa que a própria razão econômica inclua a sobrevivência e o trabalho de todos; partir, por outro lado, da demanda significa necessitar razões extraeconômicas para fundamentar uma política da sobrevivência e do trabalho de todos” (2016, p. 367-368, tradução nossa). A contradição entre demanda e necessidade, sujeito/a econômico/a e sujeito/a humano/a, revela também o conflito entre racionalidades, a instrumental e a reconstrutiva: “Sujeitos humanos são aqueles que resistem, interpelam e atuam contra um sistema que tende à eliminação de quem não chega a se transformar em sujeitos mercantis. É a reivindicação da subjetividade de todos, pelo simples fato de serem seres humanos” (2016, p. 368, tradução nossa).

Os autores defendem que uma teoria do “valor-vida-humana” deve partir do/a sujeito/a de necessidades, do/a sujeito/a necessitado/a. O fator do qual se derivam os valores de todos os outros fatores (objetos e meios de produção) é o “valor-vida-humana” (que inclui a natureza). O confronto entre o “valor-vida-humana” e os valores que surgirem no sistema mercantil gera a alienação econômica dos sujeitos humanos em suas mais diversas formas (exploração e superexploração do assalariado, escravização, desemprego, alienação, desenvolvimento desigual, entre outros) (2016, p. 368). Enfaticamente, o ponto de partida não pode ser “o valor” e nem o “valor trabalho”, mas a possibilidade de reprodução da vida humana *qua* “valor-vida-humana” (incluída a natureza).

\* \* \*

Sujeitos/as são corporalidade<sup>2</sup>. Não há como sequer pensá-los/as sem sua efetiva concretude e materialidade. Ela é mais que corporeidade (simples corpo animal) visto que sua constituição é um modo de ser próprio dos/as humanos/as que ser faz subjetividade – pretende-se afastar, desta forma, um dualismo tão pernicioso à vida ética e política, aquele que cinde nos/as humanos/as a animalidade da racionalidade. Assim que um/a sujeito/a não existe de antemão, nem à corporalidade, nem às suas “vivências” no mundo, nem às “sensações” que o afetam e que ele afeta, nem mesmo à consciência. O seu estar-em-um-lugar-num-momento não lhe é por si suficiente garantia, visto que este estar pode ser produzido, ajustado, transformado pela subjetividade no processo do fazer-se sujeito/a.

E se há um processo de fazer-se sujeito/a, este processo também pode ser de negar-se sujeito/a. Ao primeiro processo se poderia chamar de subjetivação e ao segundo se dessubjetivação. O primeiro, lida com os acontecimentos (que estão no mundo, apesar dos/as sujeitos/as ou por sua causa) de modo a que lhes constrói sentido. O segundo, subjuga pelos demais outros e inclusive pelos acontecimentos, que não lhe são fonte de sentido, mas de sua destruição.

O/a sujeito/a é percepção, pulsão e afeto, antes que qualquer cognição e ação; é abertura responsiva à alteridade, antes que juízo moral sobre si e os/as outros/as; é comunidade, antes de ser identidade (até porque somente faz sentido se diferenciar,

constituir identidade, se for para não ser indiferente aos/às outros/as) – a consciência não nasce do eu; pelo contrário é o eu que emerge do outro, mas ainda não como consciência e sim como simples encontro que pulsa e afeta, impulsiona e efetiva relações. Rigorosamente, o “nós” vem sempre antes do “eu”. Mas este “nós” não se antepõe como uma versão coletiva do “eu” que se faz contra os terceiros (“eles”).

Ele é originariamente um sentir-se com, afetar-se de – ainda quando estes possam se lhe apresentar como dor, ameaça, risco. Não há como se refugiar destas, visto figurarem entre as possibilidades de acontecimentos. Humanos/as nascem, se fazem, se realizam numa determinada comunidade, que constitui um modo próprio de fazer sujeitos/as (ou de destruí-los/as). Assim que, não existe uma subjetividade para a intersubjetividade e sim simplesmente existe intersubjetividade, visto que nenhuma subjetividade pode ser senão com as outras subjetividades e ela não está num ou noutro dos eventuais polos de subjetividade e sim na interação entre sujeitos/as, por isso sempre “inter”-subjetivamente.

Sujeitos/as nascem necessitados e esta condição os coloca imediatamente na presença dos/as outros/as, que podem lhe servir na gratuidade do dom, esperando reciprocidade) ou ser-lhe razão de dor e sofrimento. De qualquer modo, antes de decidir de que modo se pretende comer, tem-se fome e esta precisa dos/as outros/as para encontrar satisfação. Ao satisfazer as necessidades, faz-se relação e se produz a subjetividade visto que é pela interação com

---

<sup>2</sup> Enrique Dussel distingue entre corporeidade e corporalidade: “o ser humano é um ser corporal vivo; ou seja, a vida humana, com sua lógica própria, é o modo de sua realidade. A corporalidade humana indica um momento do ser vivente que distinguiremos da mera ‘corporeidade’ animal. Toda corporalidade humana, até a sua última célula ou pulsão, é essencial e diferenciadamente humana” (DUSSEL, 1999, p. 2, tradução nossa).

o mundo e com os outros que se encontra (ou não) os satisfatores, os recursos concretos para satisfazer as necessidades (a comida, a diversão e a arte): matar a fome não é somente um ato que se realiza pela ingestão da comida, há um modo de comer, uma economia, uma política, uma ética, uma estética do comer.

O conagraçamento da partilha do pão em comunidade é a expressão sublime do ser-com, do comer-com. Sujeitos reais se realizam em relações, comunidades, instituições, que materializam de um ou de outro modo a intersubjetividade. Humanos/as produzem, reproduzem e desenvolvem a vida humana e contribuem ou atrapalham a produção, reprodução e desenvolvimento de todas as formas de vida sempre sendo parte de um modo-de-vida, de uma forma-de-vida. E o fantástico é que o fazem sem conseguir separar a matéria da forma, exatamente porque se o fizessem não promoveriam a si mesmos e sim um outro de si mesmos, alienação.

O sujeito-indivíduo, encerrado no seu egoísmo minimalista, autoproclamado todo-poderoso por ser uma empresa de si mesmo, proprietário por excelência, consumidor voraz “empanturrado” de supérfluos, embotado por necessidades desnecessárias, massificado pela cultura “enlatada”, tão proclamado como o modelo pelos liberalismos de turno, na verdade é uma minoria, considerando-se o conjunto da humanidade – as maiorias crescentes são sujeitos/as necessitados/as cujas necessidades, as mais elementarmente básicas, ainda não estão satisfeitas: lhes falta comida.

O sujeito-indivíduo esconde o

sujeito-necessitado e ou o quer “incluir” como consumidor no sistema de mercadorias fetichizado ou o mantém “excluído” total ou parcialmente, mas sempre sem a possibilidade de satisfazer suas necessidades e, em consequência, sob grave risco e ameaça de morrer por não poder reproduzir e desenvolver sua vida – torando-se “vitima” – sujeitos/as sofrendores/as da injustiça e da morte, um dos “fatos massivos” do nosso tempo, como diz Dussel (2000, p. 11). Esperar por um sujeito-indivíduo equivale a buscar uma quimera. Nem um fantasma ele pode ser, simplesmente porque sua existência equivaleria a possibilidades inauditas e inextrincáveis. Ele se presta a perspectivas proprietárias e contratuais que logo se veem inorgânicas, fazendo ter que se interpor a força para sustentar tais perspectivas.

O que aparentemente se constitui por consentimento livre, o “contrato”, na verdade só pode ser mantido por constrangimento engajado. Nesta perspectiva, tudo é contratável e contratável, inclusive os afetos e a vida. Aliás, teria servido de razão para reduzir o risco para esta última que um contrato originário tivesse sido realizado, seja ele para conter a maldade, seja ele para inaugurá-la.

\* \* \*

Definitivamente, não há um conceito limpo e puro de sujeito/a, assim como não existe tal sujeito/a. A concepção de sujeito/a é parte de uma trama conceitual complexa e cuja urdidura remete a diversas interações, nem sempre capturáveis sob os auspícios de um conceito que, aliás, é sempre muito

menor que qualquer realidade que possa vir a pretender representar. A própria realidade é, ela mesma, uma trama de diversas possibilidades.

Necessidades são bem mais que vontades, interesses, preferências. São também causas, lutas, demandas, reivindicações, requerimentos. São também bens e direitos. Longe de confundi-las com carências ou com vulnerabilidades. Diferente destas, que são constitutivas, as necessidades estão no âmbito da possibilidade de serem satisfeitas, ainda que sua satisfação não seja absoluta e nem de uma vez para sempre.

O conceito de “necessidades antropológicas” é uma alternativa para construir uma reflexão consistente a respeito. Elas certamente tratam daquelas condições que se vai vivendo e que fazem viver, que se vivenciam, que se pode experimentar, não são algo que se tem, que se porta ou que se padece, mas o que pode viabilizar a produção, reprodução e desenvolvimento da vida (humana e de todas as formas de vida), em sentido amplo e complexo, o que inclui, mas vai muito além dos aspectos biológicos, considerado os aspectos sociais, ambientais, culturais.... Entendidas assim, constituem-se em “motor”, potencialidade, abertura em engate para a atuação, não meta a ser atingida, pura resolução calculada.

Aliás, satisfazer necessidades implica definir em que tipo de contexto se está lidando, o da escassez ou o da abundância. A perspectiva da escassez (concentração para poucos) sempre vai defender que não há satisfatores suficientes para todas as necessidades e nem para todos/as os/as

sujeitos/as necessitados/as, de modo que será necessário escolher quais necessidades serão satisfeitas, em que grau e aquelas de quem. Numa perspectiva da abundância (distribuição para todos/as) se aborda a possibilidade de justiça na distribuição das oportunidades e dos recursos necessários a satisfazer as necessidades, de modo que todos/as participem dos processos de sua satisfação, ainda que sempre em processo e progressividade que não admite, de forma alguma nem o retrocesso e nem a postergação. Mas falar em abundância não é equivalente a admitir que os recursos para a satisfação sejam infinitos. Pelo contrário, significa, sabendo que são finitos, que seu uso seja direito de e para todos/as e não que isso se converta em razão de privilégio. A criatividade é motora para encontrar alternativas sempre novas e que possam fazer frente às necessidades de modos novos. Como diz Arancibia,

as necessidades não cessam nunca a serem satisfeitas, se é que a satisfação implica alcançar, liberar-se, da carência inicial. Entender que as necessidades são vivenciadas implica supor que o caminho até sua satisfação traça uma trajetória de satisfação como um processo complexo que não culmina na ausência dessa necessidade, senão que motiva o desenvolvimento de novas ações como busca de potencialidades (2020, p. 110, tradução nossa).

Necessidades são satisfeitas para seguirem necessidades, num círculo virtuoso de produção, reprodução e desenvolvimento da vida, de modo que sua satisfação é também sua qualificação e seu desenvolvimento. São sempre material-

dade, pois constituem bens que se materializam na vida, ainda aquelas que podem ser tidas por espirituais ou simbólicas. A vida é materialidade (na corporeidade, na corporalidade e na intangibilidade), mesmo que não se resume à “matéria” em sentido estrito.

Ele é originariamente um sentir-se com, afetar-se de – ainda quando estes possam se lhe apresentar como dor, ameaça, risco. Não há como se refugiar destas, visto figurarem entre as possibilidades de acontecimentos. Humanos/as nascem, se fazem, se realizam numa determinada comunidade, que constitui um modo próprio de fazer sujeitos/as (ou de destruí-los/as). Assim que, não existe uma subjetividade para a intersubjetividade e sim simplesmente existe intersubjetividade, visto que nenhuma subjetividade pode ser senão com as outras subjetividades e ela não está num ou noutro dos eventuais polos de subjetividade e sim na interação entre sujeitos/as, por isso sempre “inter”-subjetivamente.

Sujeitos/as nascem necessitados e esta condição os coloca imediatamente na presença dos/as outros/as, que podem lhe servir na gratuidade do dom, esperando reciprocidade) ou ser-lhe razão de dor e sofrimento. De qualquer modo, antes de decidir de que modo se pretende comer, tem-se fome e esta precisa dos/as outros/as para encontrar satisfação. Ao satisfazer as necessidades, faz-se relação e se produz a subjetividade visto que é pela interação com o mundo e com os outros que se encontra (ou não) os satisfatores, os recursos concretos para satisfazer as necessidades (a comida, a diversão e a arte): matar a fome não é somente um ato que se realiza

pela ingestão da comida, há um modo de comer, uma economia, uma política, uma ética, uma estética do comer.

O conagraçamento da partilha do pão em comunidade é a expressão sublime do ser-com, do comer-com. Sujeitos reais se realizam em relações, comunidades, instituições, que materializam de um ou de outro modo a intersubjetividade. Humanos/as produzem, reproduzem e desenvolvem a vida humana e contribuem ou atrapalham a produção, reprodução e desenvolvimento de todas as formas de vida sempre sendo parte de um modo-de-vida, de uma forma-de-vida. E o fantástico é que o fazem sem conseguir separar a matéria da forma, exatamente porque se o fizessem não promoveriam a si mesmos e sim um outro de si mesmos, alienação.

O sujeito-indivíduo, encerrado no seu egoísmo minimalista, autoproclamado todo-poderoso por ser uma empresa de si mesmo, proprietário por excelência, consumidor voraz “empanturrado” de supérfluos, embotado por necessidades desnecessárias, massificado pela cultura “enlatada”, tão proclamado como o modelo pelos liberalismos de turno, na verdade é uma minoria, considerando-se o conjunto da humanidade – as maiorias crescentes são sujeitos/as necessitados/as cujas necessidades, as mais elementarmente básicas, ainda não estão satisfeitas: lhes falta comida.

O sujeito-indivíduo esconde o sujeito-necessitado e ou o quer “incluir” como

são aquelas condições de possibilidade de nossa vida humana que nos definem como sujeitos para nossa existência,

reprodução e potencialidade. Essas condições são de base material e corporal e se vivenciam no âmbito da reprodução cotidiana pela realização das diversas formas de trabalho, cujo exercício pode ativar (ou não) a potencialidade transformadora do ser humano” (2020, p. 101, tradução nossa).

\* \* \*

O trabalho humano<sup>3</sup> tem aqui uma centralidade fundamental, não aquele capturado na função emprego/desemprego na dinâmica do sistema de produção. Trata-se do trabalho como ação humana que transforma a realidade em vista de dar cota das necessidades. O trabalho não pode ser resumido a um único modelo legítimo que é o modelo de mercado. Há modos alternativos de trabalho como direito, como potencialidade do ser humano em conexão com a natureza em colaboração, em cooperação para produzir sinergias em vista de conservar a natureza e gerar práticas de bem viver.

Os autores entendem, tomando por base o pensamento marxiano, que “um valor de uso é um produto material apto para satisfazer necessidades humanas, de qualquer tipo que estas sejam e cujo acesso ou carência decide sobre a vida (ao ser disponibilizado) ou a morte (ao não ser disponibilizado)” (2016, p. 33, tradução nossa). O trabalho humano é criador quando “propriamente humano” porque cumpre o critério de “produzir meios para a vida e não os meios para a morte. E não somente para a vida, mas para a vida em comum: minha vida é a vida do outro. Ao contrário, se asseguro a minha vida

violando ou destruindo a vida do outro [...] então o meio de vida é transformado num meio para a morte” (2016, p. 34, tradução nossa). É muito mais do que simples “trabalho produtivo” assim como é elaborado pela economia política neoclássica. O valor de uso está na base do processo humano e, para o ser humano, “não existem necessidades ‘não materiais’ (não corporais), já que todas as necessidades antropológicas (inclusive as chamadas necessidades espirituais) [...] têm ingredientes materiais que são condição de possibilidade dos projetos humanos” (2016, p. 34, tradução nossa). A vida humana é o “projeto fundamental” que dá base para todos os projetos específicos e “todos os projetos humanos específicos têm nos valores de uso sua condição material de possibilidade”. E mais, “o sujeito para o qual o acesso aos valores de uso é questão de vida ou morte é o produtor destes valores de uso e, portanto, é ele próprio condição de possibilidade desta produção”. Este circuito tem um componente fundamental que é a natureza (o ambiente ecológico), visto que a produção de valor de uso consiste no processo de transformação da natureza pelo trabalho humano – sem natureza não há vida. Em suma, toda a vida humana se desenvolve no interior de três circuitos: “a) ser humano/natureza, b) projeto de vida do sujeito produtor/produção de valores de uso, c) reprodução do sujeito produtor/reprodução da natureza” (2016, p. 36, tradução nossa). A questão se coloca muito além da mera dinâmica de produção de valor, ocupando-se da “organização da sociedade sobre a base de um esforço em comum e do desenvolvimento da

---

<sup>3</sup>“El trabajo [...] como actividad [...] como fuente viva del valor [...]. Una objetividad no separada de su persona, solamente una objetividad que coincide con su inmediata corporalidad [...], el trabajo como subjetividad [...]. Por cuanto debe existir como algo temporal, como algo vivo, solo puede existir como sujeto vivo” (MARX, 1981, p. 245).

personalidade e da subjetividade (ou 'sujeiticidade', ou seja, a qualidade de ser sujeito) que sustente o gozo de todos, ao qual corresponde uma determinada consciência social e uma ética da responsabilidade pelo Bem Comum” (2016, p. 37, tradução nossa).

Hinkelammert e Jiménez entendem que o ser humano especifica historicamente suas necessidades, sendo o trabalho humano a capacidade geral de trabalho: “ao ser humano como ser necessitado lhe corresponde o trabalho humano como capacidade geral, trabalho em geral” [Marx fala de trabalho como tal (*Arbeit überhaupt*)], que é transformado em trabalho abstrato nas relações capitalistas. O trabalho em geral não está dirigido à satisfação das necessidades concretas, nem o trabalho e nem as necessidades gerais podem desembocar numa atividade específica, um trabalho determinado e um valor de uso específico: “ainda que os fins estejam subordinados ao âmbito da necessidade e que sua validade consiste em poder satisfazer necessidades, tais fins devem ser determinados de maneira específica” (2016, p. 38, tradução nossa). A subordinação dos fins às necessidades pela “especificação da necessidade” exige a condição de que “enquanto é sujeito humano (por isso, pensante), o produtor ou trabalhador projeta antecipadamente o fim e

esta atividade de projeção permite a transformação da necessidade num fim específico” (2016, p. 38, tradução nossa). No processo de especificação influenciam “elementos subjetivos como o caráter da pessoa, seus interesses pessoais, seus gostos e preferências e, em geral, elementos de tipo psicológico”. Porém, que estes não podem “substituir a necessidade como raiz da escolha da ‘cesta de consumo””. A suposta “liberdade do consumidor”, invocada pela tradição neoclássica, reduz a especificação à definição da “cesta de consumo”, como se as necessidades a ela se reduzissem. Ao fazer isso reduz necessidades a “inclinações ou propensões” a satisfazer dentro de um “mapa de preferências”. As necessidades, de outro modo, são tratadas como “juízos de valor”. A rigor, as necessidades mantêm a questão num nível não reduutivo.

Karl Marx, em “*O Capital*”, diz que, “como criador de valores de uso, como trabalho útil<sup>4</sup>, o trabalho é, assim, uma condição de existência do homem, independente de todas as formas sociais, eterna necessidade natural de mediação do metabolismo entre homem e natureza e, portanto, da vida humana” (2013, p. 102). E mais “[...] este último [o vendedor da força de trabalho] se torna *actu* [em ato] aquilo que antes ele era apenas *potentia* [em potência], a saber,

---

<sup>4</sup> Alguns recortes: “A mercadoria é, antes de tudo, um objeto externo, uma coisa que, por meio de suas propriedades, satisfaz necessidades humanas de um tipo qualquer. A natureza dessas necessidades – se, por exemplo, elas provêm do estômago ou da imaginação – não altera em nada a questão. Tampouco se trata aqui de como a coisa satisfaz a necessidade humana, se diretamente, como meio de subsistência [*Lebensmittel*], isto é, como objeto de fruição, ou indiretamente, como meio de produção) (MARX, 2013, p. 97). Mais. “[...] um valor de uso ou bem só possui valor porque nele está objetivado ou materializado trabalho humano abstrato” (2013, p. 99). E mais: “O casaco é um valor de uso que satisfaz uma necessidade específica. Para produzi-lo, é necessário um tipo determinado de atividade produtiva, a qual é determinada por seu escopo, modo de operar, objeto, meios e resultado. O trabalho, cuja utilidade se representa, assim, no valor de uso de seu produto, ou no fato de que seu produto é um valor de uso, chamaremos aqui, resumidamente, de trabalho útil” (2013, p. 101).

força de trabalho em ação, trabalhador. Para incorporar seu trabalho em mercadorias, ele tem de incorporá-lo, antes de mais nada, em valores de uso, isto é, em coisas que sirvam à satisfação de necessidades de algum tipo” (2013, p. 188). Diz que “Seu produto [do trabalho] é um valor de uso, um material natural adaptado às necessidades humanas por meio da modificação de sua forma. O trabalho se incorporou a seu objeto. Ele está objetivado, e o objeto está trabalhado” (2013, p. 190)<sup>5</sup>.

Marx descreve o processo das necessidades e como a dinâmica de trabalho e de produção de valor interfere nele. A divisão do trabalho é, segundo ele, um “organismo natural-espontâneo da produção”. Ele o compara a um tecido “cujos fios foram e continuam a ser tecidos pelas costas dos produtores de mercadorias” (2013, p. 143), ou seja, a dinâmica capitalista captura as subjetividades envolvidas na produção e faz com que este processo seja automatizado e que o que num momento tinha como um determinado produto para satisfazer uma necessidade social, noutro momento este mesmo seja deslocado. Isto é o que chama de “primeira metamorfose (M-D)”, na qual “a divisão social do trabalho torna seu trabalho tão unilateral quanto multilaterais suas necessidades” (2013, p. 143).

Ora, se poderia dizer que todos os processos econômicos e a organização social e política deveriam estar voltados para atender às necessidades de todas e

todos em relações justas, democráticas e sustentáveis. Como definia Polanyi, para quem a economia era entendida como “processo institucionalizado de interação entre o homem e seu entorno que se traduz na provisão contínua dos meios materiais que permitem a satisfação das necessidades” (POLANYI, 1957, tradução nossa).

\* \* \*

Um pequeno excursus sobre “estado de necessidades ininterruptas”, inaugurado pela proposta de tempo 24/7, conforme “24/7 – *Capitalismo tardio e os fins do sono*” (2014), de Jonathan Crary. As necessidades são “sempre encorajadas e nunca aplacadas” (2014, p. 19). Esta perspectiva mostra que não há restrições temporais para o consumo, inclusive porque a acumulação já não se restringe às coisas: “agora nossos corpos e identidades assimilam uma superabundância de serviços, imagens, procedimentos e produtos químicos em nível tóxico e muitas vezes fatal (2014, p. 19). Não há motivo para invocar o direito ao sono – o céu noturno como bem comum que dá base ao direito de “desfrutar a escuridão da noite e observar as estrelas” como “direito humano básico que nenhuma empresa pode eliminar” (2014, p. 14) –, até porque o tempo 24/7 é “um tempo de indiferença, ao qual a fragilidade da vida humana é cada vez mais inadequada, e onde o sono não é necessário nem inevitável” (2014, p. 19). ]

---

<sup>5</sup> Marx alerta que “O capital desenvolveu-se, ademais, numa relação coercitiva, que obriga a classe trabalhadora a executar mais trabalho do que o exigido pelo círculo estreito de suas próprias necessidades vitais. E como produtor da laboriosidade alheia, extrator de mais-trabalho e explorador de força de trabalho, o capital excede em energia, desmedida e eficiência todos os sistemas de produção anteriores baseados no trabalho direto compulsório” (2013, p. 263).

Há séculos já se aplica a privação do sono como prática de tortura inclusive porque a falta de sono leva a extremo desamparo e submissão, visto que “a negação do sono é uma desapropriação violenta do eu por forças externas, é o aniquilamento calculado de um indivíduo” (2014, p. 16). A modernidade desvincula o sono da necessidade e do natural, passando a ser uma “função variável, mas controlada, que só pode ser definida em termos instrumentais e fisiológicos” (2014, p. 22). É como se as pessoas, imitando as máquinas, entrassem em “*sleep mode*”, um modo reduzido de consumo, mas em prontidão – sono não equivale mais a “desligar” e repousar. Afinal, dormir é “para os fracos”, os que não querem “aproveitar ao máximo”. O repouso/descanso, a recuperação, como recurso para a produtividade é abandonado, já que “é caro demais, não é estruturalmente possível no capitalismo contemporâneo” (2014, p. 24). O que se instala é a “conexão permanente”, isto é o que tem prestígio, o contrário equivale à inação. Dormir é uma forma de inação, de inoperosidade.

É utilitarismo ao extremo, um novo modo de Panóptico, todo iluminação. Com muita luz, já não haveria noite e os gatos já não seriam todos de uma mesma cor e nem se precisaria sair carregando um deles para se proteger, como faziam os egípcios. O regime de tempo 24/7, que acaba com a noite, gera uma “zona de insensibilidade, de amnésia, de tudo que impede a possibilidade de experiência” (2014, p. 26). Se teria que viver como se o tempo todo em situação de emergência.

O planeta seria transformado em um “local de trabalho ininterrupto” ou num

*shopping center* infinito, aberto o tempo todo: “a insônia é o estado no qual produção, consumo e descarte ocorrem sem pausa, apressando a exaustão da vida e o esgotamento dos recursos” (2014, p. 27). A insônia corresponde à necessidade de vigília, mas não esta vigília esgotante que é no fundo vigiância. Sem sombras e sem obscuridades, não há mais mistério, desconhecido, e nem mesmo necessidade de imaginação, menos ainda de temporalidades outras que aquelas do *cronos* cruel. É o império do “tempo vazio”, do progresso avassalador, da homogeneidade – no fundo é a coroação do “desencantamento”, tudo está disponível, acessível e utilizável (2014, p. 29).

Rompem-se os limites e as resistências que dariam base para alteridades. Tudo está à mão, ao uso, ainda que não possa significar fruição, pois não haveria mais carência e a necessidade teria desaparecido pela sua completa satisfação pelo consumo permanente no qual tudo é devorado por glutões empanturrados, ainda que fundamentalmente famélicos. Não haveria mais resguardo e a vida seria permanentemente exposta, sem tons de cinza. A meia-luz ou mesmo a sombra do que quer que seja desaparecem. Tudo fica tão transparente que sequer pode ser percebido. Vestir as armaduras da luz pode ser um escandaloso acordar para um nunca mais dormir; talvez um dormir acordado numa nova forma de alienação consciente (perdão pelo oxímoro). Os apelos políticos pelo “despertar”, o “acordar”, podem se tornar funcionais a um ritmo que já não desejará dormir.

Mas, dormir é uma forma de escapar dos impactos da vigiância que leva à

disponibilidade total ao consumo, formando um “hiato incontornável”. O fato de dormir é “uma das grandes afrontas humanas à voracidade do capitalismo contemporâneo” (2014, p. 20). Enquanto boa parte das necessidades humanas foram capturadas pelo capitalismo, para transformá-las em mercadorias para consumo, o sono parece resistir: “o sono afirma a ideia de uma necessidade humana e de um intervalo de tempo que não pode ser colonizado nem submetido a um mecanismo monolítico de lucratividade, e desse modo permanece uma anomalia incongruente e um foco de crise no presente global” (2014, p. 20).

O sono não está livre dos ataques do capital. Para este, dormir ainda é uma forma de não ganhar dinheiro, de “desperdício” de um terço da vida, coloca a humanidade fora do consumo massivo, ainda que avancem as mercadorias e os medicamentos a ele associados, seja para realizá-lo, seja para evitá-lo. Ironicamente o sono sempre foi um problema para filósofos, especialmente aqueles que chamavam de dogmático, ainda que alguns, como Schopenhauer, acreditassem que nele se poderia encontrar o verdadeiro cerne da existência humana. Se como “última barreira natural” não pode ser eliminado completamente, “pode ser destruído e espoliado”.

Dormir não somente faz bem à saúde. É a garantia de que as subjetividades, as alteridades, seguirão com a possibilidade de “despertar”, já que este somente se realiza se o sono não for permanente e nem sua anulação for total. Há uma epifania no despertar, mas que só se faz na alteridade, como abertura total ao impossível como possibilidade transformadora. Ela será regeneradora se capaz de lidar com as

condições para que assim seja. É a possibilidade do crepúsculo e da aurora que animam a acreditar que a vida não se tornou simples presente, ainda que seja desejável que seja sempre presença. A luz da razão não equivale ao fim total do sono, exceto se orientada pela crença de um absoluto totalmente luz.

Felizmente a subjetividade não é somente luz e nem mesmo a razão. Há muitas frestas pelas quais se pode ver a luz, mas ela não toma conta de tudo. Frustra-se quem acredita que tudo haverá de ser totalmente iluminado para sempre. E por assim ser, fica uma margem de evasão para escapar das garras do totalitarismo iluminado do capitalismo que já não permite o sono. Que bom que ele segue presente, assim fica possível a permeabilidade e a proximidade como experiência humana. Dormir acordado e acordar de um bom sono, dormir o sono dos justos, é ainda necessidade que não se deixa capturar pela lógica 24/7.

A vulnerabilidade, vivida no mais profundo abandono durante o sono, precisa de proteção para que não seja precarizada ainda mais. Há uma política do sono a ser construída com base no direito ao sono, que implica na criação das condições para que o sono seja preservado e protegido, não como nostalgia, mas como experiência singular e coletiva, até porque “diversos pressupostos fundamentais a respeito da coesão das relações sociais acompanham a questão do sono – na reciprocidade entre vulnerabilidade e confiança, entre exposição e proteção” (2014, p. 38). Sem ele não haverá subjetividades e nem intersubjetividades: “a guarda de outros é crucial para a despreocupação revigorante

do sono, para um intervalo de tempo no qual se está livre de temores, e para um temporário ‘esquecimento do mal’” (2014, p. 38).

\* \* \*

O conjunto de questões que aqui estão refletidas são subsídios para a formulação de um modo outro de compreender o/a sujeito/a. Se oferece como elemento para a formulação de uma concepção de sujeito/a-de-direitos em novas bases e que orienta para novas perspectivas. Tomar o/a sujeito/a-de-direitos como sujeito/a necessitado/a e reconfigurar a dinâmica humana e recolocar os direitos humanos novamente como materialidade que alimenta a vida.

Mas é também angariar subsídios para fazer a crítica às versões e visões abstratas e genéricas de sujeito/a. A concretude das necessidades exige vincular a humanidade à realidade singular que faz ser a vida e na qual se faz a vida. Nada é mais concreto do que a vida e nada pode ser mais concreto senão o que se colocar para satisfazer as necessidades para a produção, reprodução e desenvolvimento da vida em abundância.

Aspectos diversos ficam em aberto e sua presença permanece como desejo de aprofundamento futuro. Sujeitos/as necessitados/as são sujeitos/as-de-direitos. E não há como conceber sujeitos/as-de-direitos humanos desde as raízes libertadoras da latino-américa senão que como sujeitos/as necessitados/as.

## REFERÊNCIAS

ARANCIBIA, Inés. **El sujeto necesitado:** una crítica sustantiva al sentido y alcance del concepto económico de necesidad. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento, 2020.

CRARY, Jonathan. **24/7 – Capitalismo tardío e os fins do sono.** São Paulo: Cosac Naify, 2014.

DUSSEL, Enrique. Sobre el sujeto y la intersubjetividad: el agente histórico como actor en los movimientos sociales, **Revista Pasos**, n. 84, 1999.

DUSSEL, Enrique D. *Ética da Libertação na Idade da Globalização e da Exclusão.* Trad. Jaime A. Clasen *et al.* Petrópolis: Vozes, 2000.

HINKELAMMERT, Franz J.; JIMÉNEZ, Henry Mora. **Hacia una economía para la vida.** Preludio a una segunda crítica de la economía política. La Paz, Bolívia: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2016.

HINKELAMMERT, Franz J.; JIMÉNEZ, Henry Mora. Por una economía orientada hacia la reproducción de la vida. **Revista Iconos**, Flacso Ecuador, n. 33, p. 39-49, Ene. 2009.

HINKELAMMERT, Franz. **El mapa del emperador.** San José, Costa Rica: DEI, 2001.

HINKELAMMERT, Franz. **El sujeto y la ley.** Heredia, Costa Rica: EUNA, 2003.

HINKELAMMERT, Franz. **Las armas ideológicas de la muerte.** 2. ed. San José, Costa Rica: DEI, 1981.

HINKELAMMERT, Franz; DUCHROW, Ulrich. **La vida o el capital.** San José, Costa Rica: DEI, 2003a.

MARX, Karl. **Elementos fundamentales para la crítica de la economía política**

**(Grundrisse) 1857-1858.** México: Siglo XXI, 1981. 3 Tomos.

MARX, Karl. **O Capital.** Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013. Livro I.

MAX-NEEF, Manfred et al. **Desarrollo a escala humana.** Conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones. Barcelona: Editorial Nordan-Comunidad, 1998.

POLANYI, Karl. The Economy as Instituted Process. In: **Trade and Market in the Early Empires.** Economies in History Theory. New York: The Free Press, 1957.