



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
Instituto de Economia

CONTRIBUIÇÃO À CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA DO NÃO-TRABALHO

Gláucia Angélica Campregher

Tese de Doutorado apresentada ao Instituto de Economia da UNICAMP para obtenção do título de Doutor em Ciências Econômicas – área de concentração: Teoria Econômica, sob a orientação do Prof. Dr. Marcio Pochmann.

Este exemplar corresponde ao original da tese defendida por Gláucia Angélica Campregher em 11/12/2001 e orientada pelo Prof. Dr. Marcio Pochmann.

CPG, 11/12/2001

Campinas, 2001

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

UNIDADE Be
Nº CHAMADA T/UNICAMP
C158c
V _____ EX _____
TOMBO BCI 50420
PROC 16-837102
C# _____ DX _____
PREÇO R\$ 11,00
DATA 20/08/02
Nº CPD _____

ii

CM00172178-B

BIB ID 252308

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO
CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO DO INSTITUTO DE ECONOMIA**

C158c Campregher, Gláucia Angélica.
Contribuição à crítica da economia política do não-trabalho /
Gláucia Angélica Campregher. - Campinas, SP : [s.n.], 2001.

Orientador: Marcio Pochmann.
Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas.
Instituto de Economia.

1. Trabalho. 2. Economia do trabalho. 3. Economia política.
4. Relações trabalhistas. I. Pochmann, Marcio. II. Universidade
Estadual de Campinas. Instituto de Economia. III. Título.

*A todos aqueles que comungam comigo da
utopia do trabalho não compulsivo e do
prazer do trabalho não culposos.*

57782800

“À criança que regressa das férias, o lar parece novo, fresco, em festa. Mas aí nada mudou desde que ela o deixou. O simples esquecimento do dever, ao qual exorta cada móvel, cada janela, cada lâmpada, restaura a paz sabática, e, por alguns minutos, na tabuada das salas, quartos e corredor, a gente está em casa de um modo tal que, a vida inteira, só o afirma a mentira. Não é de outro modo que, um dia, o mundo há de aparecer, sem mudanças quase, sob a luz incessante de seu dia feriado, quando não estiver mais sob a lei do trabalho e quando a quem toma à casa o dever for tão leve quanto o foi o jogo nas férias.”

Theodor Adorno

CONTRIBUIÇÃO À CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA DO NÃO TRABALHO

Resumo:

Nosso objetivo nesta tese foi procurar a negatividade e a positividade dos novos lances de negação do trabalho sob o capitalismo. De modo resumido, não vemos apenas negatividade na crescente redundância do trabalho vivo fabril para a valorização produtiva, nem na generalização dos procedimentos científicos (integralmente voltados à busca dessa mesma valorização, seja via inovações tecnológicas, seja via inovações organizacionais), nem na crise social e de representação que atinge a classe trabalhadora. Ainda assim, estamos longe de antever nesses movimentos o pós-capitalismo, o fim das classes sociais, o tempo livre tomando o lugar do tempo de trabalho, e outras quimeras mais. O que vemos de mais produtivo, teórica e politicamente, é a emergência de um conjunto de evidências de que *o processo de abstração do trabalho continua fazendo seu trabalho*. Fazemos da indissociabilidade entre alienação e coisificação, desalienação e apropriação, racionalidade instrumental e substantiva, indivíduo e sociedade, trabalho e interação, a base para fundarmos um ideal de emancipação humana que não seja “ideal” (no sentido inclusive de impossível), nem meramente pragmático. Recusamos o primeiro na forma de nossa oposição à utopia habermasiana de convivência, mais pacífica ou mais conflituosa, entre os sub-sistemas do dinheiro e do poder e o mundo da vida. O que não significa que partilhemos do pessimismo daqueles (que vão de intelectuais frankfurtianos a militantes sindicais) que acreditam que a manipulação ideológica e tecnológica - via negação do trabalho e dos valores ligados ao mesmo - torna insuficiente a resistência passiva, e impossível a crítica ativa do capital. Por último se o possível, para nós, não é a defesa do “mundo da vida” habermasiano, muito menos seria a defesa do “mundo do trabalho” (e do assalariamento, do mercado e do Estado, por exemplo...) que tivemos até aqui. Novas formas de organização do trabalho estão surgindo e o seu significado não está dado diante mão. Para que o possamos disputar, contudo, precisamos transcender os termos mesmos desse debate.

Índice

<u>Introdução</u>	1
--------------------------------	---

Parte I – Da totalidade fundada no trabalho

Capítulo 1 – Totalidade baseada no trabalho X divisão das esferas	17
Capítulo 2 – Ontologia do trabalho X ontologia da linguagem	39
Capítulo 3 – A totalidade objetiva é igual a história das formas de solidariedade	53

Parte II – Da indissociabilidade entre trabalho, ação e razão.

Capítulo 1 – Da redução da ação e da interação ao trabalho	65
Capítulo 2 – Do “desencantamento” da razão e do trabalho de descentração	81
Capítulo 3 – Do conhecimento do trabalho ao trabalho do conhecimento	109
Capítulo 4 – Do trabalho da emancipação social	127

Parte III – Dos elementos necessários a uma recomposição do paradigma do trabalho

Capítulo 1 – Das novas possibilidades do trabalho coletivo	157
Capítulo 2 – Da “economia popular e solidária” – do que é e do que pode ser. ...	203

<u>Conclusão – Da defesa de uma re-conciliação dialética entre trabalho e propriedade</u>	219
--	-----

<u>Bibliografia</u>	233
----------------------------------	-----

INTRODUÇÃO

“De nada serve partir das coisas boas de sempre, mas sim das coisas novas e ruins”

Bertolt Brecht

Desde que iniciamos nossos estudos de economia política e, mais particularmente, de Marx, nunca deixamos de nos surpreender com o fato de que o estudo d'*O Capital* não estimulasse uma significativa parcela dos economistas para o estudo de seu outro lado: o Trabalho (assim, com maiúscula). Se a sociologia do trabalho, a história dos trabalhadores, a ciência política da luta de classes, entre outros esforços do mundo acadêmico, procuram descolar o trabalho do seu agente aglutinador - o capital - (o que é igualmente ruim), na economia acontece o contrário. Trata-se do mercado de trabalho, do emprego e do desemprego, dos efeitos das transformações tecnológicas, etc., sempre tendo em vista seus rebatimentos para a dinâmica da acumulação (no aspecto mais macro) e da estrutura de custos e produtividade empresarial (no campo mais micro). Em suma, dada a máxima subordinação do trabalho ao capital, as perguntas em torno de como esse ou aquele movimento da dinâmica capitalista afeta o trabalho de todos nós exclui a outra pergunta, acerca de como as formas presentes de subordinação e resistência do trabalho afetam a própria dominação capitalista.

Felizmente, no momento em que paira a ameaça lida por muitos como “do fim do trabalho” a situação parece se reverter. Cada vez mais se torna claro que não existe uma máxima subordinação do trabalho, capaz de encerrar, de uma vez por todas, a contradição que move a história¹. Uma clareza que vem sendo

¹ Uma projeção de encerramento da História que, diga-se de passagem, aproxima críticos e

conquistada e construída por movimentos teóricos que – contraditoriamente - não se prendem ao pólo do trabalho, mas que (pelo menos) se voltam à identificação de contradições sistêmicas que sobreviveriam ao (ou, pelo menos, ao lado do) próprio trabalho, e que só poderiam ser teorizadas a partir do resgate e articulação de um outro conceito-síntese de nossa realidade². Chamamos de “novidades” a estes movimentos teóricos, que pretendem extrair derivações teóricas e políticas disruptivas da pretensa realização da “profecia” marxiana da negação do trabalho vivo no interior do processo produtivo pelo desenvolvimento da técnica e da ciência.

A primeira dessas novidades está baseada na constatação (do nosso ponto de vista equivocada) de que o trabalho não é mais uma categoria relevante, ou “chave”, para a compreensão dos processos econômicos e sociais. Os desdobramentos que surgem dessa leitura são os mais diversos, indo da expectativa de uma crise fatal da acumulação capitalista - dada a negação do elemento gerador da valorização; à expectativa contrária, de que a valorização capitalista em nada será afetada e o capital andarà sim, bem, sem o trabalho. Em ambas as vertentes formalmente antagônicas a teorização sobre o trabalho parece não ter futuro, pois não o tem o próprio trabalho. Assim, sem futuro a vislumbrar, a primeira se entrega a descrição catastrofista do presente e a segunda se limita a reivindicar saudosistamente o passado (onde o trabalho teria gozado do máximo que o capital pôde permitir - emprego, salário, organização sindical, solidariedade operária, assistência social, respeito político, etc.).

A segunda novidade emerge da mesma reflexão anterior, mas tem raízes filosóficas mais profundas e se desdobra na denúncia do esgotamento da ontologia do trabalho. Em geral, tais construções teóricas vão buscar uma

apologetas da modernidade burguesa.

² Diga-se logo, a despeito de nosso respeito e nosso real interesse nesses estudos, nosso objetivo nesta tese será o de insistir no conceito de Trabalho como mais produtivo teórica e politicamente, se s trata de dar continuidade à crítica da economia política, que é a tarefa por excelência do materialismo histórico. Como procuraremos demonstrar, contudo, as limitações inerentes a estas alternativas modernas ao “fim da História” acabam por nos comprometer com o resgate da

alternativa não para o capital ou o capitalismo, mas para a racionalidade restrita que esse nos imporia (a nós e ao nosso “mundo da vida” que, afinal, a despeito da dominação política e econômica, nos permitiria uma racionalização superior). Não havendo aqui a compreensão de que *uma determinada forma de alienação do trabalho é que produziu o capital* - e não o oposto! -, impõe-se a pretensão de que *uma determinada forma de racionalização produziu o capital* (que, desde então, busca reduzir toda a racionalização possível àquela que lhe é pertinente). Essa teorização, que colide frontalmente com o materialismo histórico, apresenta-se, contudo, desde Habermas, como uma proposta de reconstrução do mesmo. Esse já seria motivo suficiente para nos posicionarmos frente a ela. Mas não é o único: será fundamental para esse tipo de análise uma aproximação do fazer científico com a razão crítica ou emancipatória. Ou seja, trata-se de aproximar o fazer científico da interação (no linguajar habermasiano) e distanciá-lo do trabalho. E isto justo numa época em que a necessidade de transformação do fazer científico em trabalho apropriável e explorável pelo capital se dá ao limite - o que ao invés de nos permitir explorar as contradições daí advindas, nos impinge a conciliação burguesa entre socialização do trabalho e apropriação privada, viabilizada pela imposição de uma *aura* a determinada forma de trabalho entre outras.

À diferença das outras duas, a terceira novidade não se origina na (auto) crítica do marxismo, mas de uma certa autocrítica da economia e da sociologia burguesas. Entretanto, esta vertente acaba por convergir para a teorização acerca da racionalidade que se desdobra de Marx. E – contraditoriamente - a base desta convergência encontra-se no resgate (diga-se de passagem, tardio entre os economistas) do compromisso positivista com o empirismo e com o desenvolvimento de pesquisas empíricas voltadas à identificação dos procedimentos objetivos de processamento de informações e tomada de decisões. Uma pesquisa que – na tradição aberta por Herbert Simon – acabou se desdobrando em toda uma reflexão em torno dos procedimentos mais amplos

subjacentes ao desenvolvimento do conhecimento e da racionalidade instrumental. E o resultado destes esforços não se reduz à demonstração de que o “homem econômico racional” é uma construção mais metafísica que empírica. Para nossos propósitos, ainda mais importante do que isto é o fato de que estes esforços teóricos geram resultados distintos – e, no limite, antagônicos – aos resultados de Habermas. Enquanto este busca uma concepção mais ampla e “substantiva” da racionalidade, aqui a amplitude da compreensão cresce quando não se teme (mas até se objetiva) a “racionalidade restrita”.

Da perspectiva que nos move, os riscos de idealismo nos primeiros dois casos e de pragmatismo no último, são evitados por uma integração dialética de tais esforços de expansão e redução³ conceitual, uma vez que falamos de um conceito em particular - cuja expansão e redução correspondem à história concreta do processo de abstração - do trabalho. E é por isto mesmo que chamamos de “novidades” a estes três desdobramentos teóricos da (mais aparente do que real, mas nem por isso falsa) negação do trabalho. Se estes três desdobramentos apontam para o esgotamento do trabalho como conceito teórico-sociológico chave (que, via de regra, é substituído pelo conceito de razão e/ou por seu correlato, a “comunicação”), são eles mesmos que permitem que se recoloque uma pergunta crucial: o que é - efetivamente e para além do que o capital fez dele - o trabalho? Vale dizer: agora que os críticos se preocupam com “o fim do mundo do trabalho”, é que podemos esperar um aprofundamento de suas armas críticas. Afinal, quem disse que o mundo até aqui era do trabalho?

Isso explica porque não vemos apenas negatividade nas teorizações apontadas anteriormente. Como também não vemos apenas negatividade na crescente redundância do trabalho vivo fabril para a valorização produtiva, nem na generalização dos procedimentos científicos (integralmente voltados à busca dessa mesma valorização, seja via inovações tecnológicas, seja via inovações

³ Há expansão do conceito quando ele abarca novas (e concretas) determinações, mas essa nova situação só é evidenciada quando os demais conceitos concorrentes para a descrição dos processos em questão podem ser reduzidos àquele outro mais explicativo.

organizacionais), nem na crise social e de representação que atinge a classe trabalhadora. Mas estamos também longe de antever nesses movimentos o pós-capitalismo, o fim das classes sociais, o tempo livre tomando o lugar do tempo de trabalho, e outras quimeras mais. O que vemos de mais produtivo, teórica e politicamente, é a emergência de um conjunto de evidências de que *o processo de abstração do trabalho continua fazendo seu trabalho*⁴.

Do mesmo modo, não estamos de acordo com aquela parte do pensamento crítico que idealiza o *fazer* científico emancipatório e a ação política autônoma, como *não tendo a ver com o trabalho* (sua lógica e sua racionalidade). Nós pensamos o contrário, e por isso vemos positividade também quando o “trabalho do conhecimento” de hoje *não ganha, mas perde*, sua aura (que faria dele uma “atividade”⁵ radicalmente distinta do trabalho). Como veremos, essa perda pode significar tanto a possibilidade de uma identificação com os demais trabalhadores quanto à possibilidade de uma maior associação com a propriedade.

Mas, acima de tudo, nossa crítica àqueles teóricos que recusam o trabalho como “categoria sociológica chave”⁶ para o entendimento das transformações sócio-econômicas em vigor encontra-se no fato de que tais autores incorrem vulgarmente em dois equívocos contrário-idênticos: ou hiperhistoricizam o trabalho (a ponto de identificar o seu conceito mais amplo à categoria do trabalho assalariado capitalista), ou deshistoricizam-no completamente (tomando-o como

⁴ O processo de abstração do trabalho não pode ser confundido com os processos de simplificação e universalização de certos procedimentos. Como bem o sabiam Hegel e Marx, ele vai muito além destes dois movimentos, encontrando-se no cerne mesmo do processo de objetivação do sujeito pela subjetivação do objeto e pela *internalização do tempo*, bastante explorados em nossa dissertação de mestrado. (CAMPREHER, G. “Desdobramentos lógico-históricos da Ontologia do Trabalho em Marx”, mimeo, Unicamp, 1993). O objetivo desta tese é demonstrar (na contramão dos que defendam a inoperância do conceito-realidade de trabalho) que hoje, mais do que nunca, tais processos aparecem em toda sua complexidade e relevância.

⁵ Segundo Fernando Haddad: “...na super-indústria, o trabalho portador de conhecimento científico não é sequer trabalho. É, preferencialmente, *atividade*.” HADDAD, F. “De Marx a Habermas: o materialismo histórico e seu paradigma adequado”, mimeo, USP, 1996, p. 32 (destaques do autor).

⁶ Para usar um termo de Claus Offe em texto já tornado referência sobre a questão. OFFE, C. “O trabalho: categoria fundamental da sociologia?”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Anpocs,

uma condição natural, eterna e virtualmente imutável da “condição humana”). Nossa reflexão caminha em sentido contrário. Pois o trabalho que, para nós, é a “categoria chave” não haveria de ser, sem dúvida, o trabalho alienado e agora, em grande medida, negado pelo capital. O trabalho que é central é aquele constantemente redefinido pelo social. Ou, como diz Giannotti (insistindo no aspecto reflexionante do trabalho), o trabalho não pode ter uma

“definição meramente formal - atividade orientada, mobilizando um instrumento para moldar um objeto - [que] deixa escapar o fato de que a reiteração do processo de trabalho implica a necessidade do objeto trabalhado retornar ao processo como instrumento ou alimento do trabalhador. O agente há, pois, de *seguir uma norma coletiva* sobre a distribuição do produto. (...) Daí “trabalho” não ter sentido efetivo se não for pensado no contexto da divisão do trabalho, vale dizer, da distribuição e da troca como um *esquema* operatório do qual ele é elemento. Consistindo num sistema de regras e de atividades a ele vinculadas, pode-se dizer que o trabalho é um jogo de linguagem não verbal, conforme essa noção de Wittgenstein.”⁷

Se compartilhamos da ênfase de Giannotti na mudança de significados do conceito de trabalho, veremos que, *ao contrário deste autor, que pensa o trabalho como “jogo de linguagem não verbal”, pensamos a construção do “sistema de regras e atividades” como sendo também fruto de um trabalho, e, por conseguinte, pensamos o jogo de linguagem como um “trabalho verbal”*. E é essa radicalização da questão que nos afasta não apenas do projeto habermasiano, mas também de Giannotti, apenas é que o problema com Giannotti vem de antes da “novidade” posta com a negação do trabalho na atualidade⁸.

Tal queda na “novidade” não é, contudo, de se estranhar. O segredo da mesma encontra-se na complexidade-plasticidade do trabalho. Uma complexidade-plasticidade que já fez Conceição Tavares afirmar certa vez que “é muito fácil teorizar sobre o capital, todos teorizaram muito bem, ..., teorizar sobre

n.12, 1989.

⁷ GIANNOTTI, J. A. “A sociabilidade travada” in *Novos Estudos - Cebrap*, n.28, outubro de 1990, p.54.

⁸ Como vimos exaustivamente em nosso trabalho de mestrado.

o trabalho e a sociedade é que é complicado”⁹.

No conjunto, a **primeira parte** dessa tese, pretende estar respondendo a essa questão. Do debate de onde a citação acima foi retirada, Conceição Tavares reitera que “é preciso pensar seriamente o processo de trabalho e da socialização. Como é que se valoriza o trabalho humano? Como coordená-lo, deixando lugar à criatividade? [e ainda] Qual a limitação da propriedade?”¹⁰ Mas o primeiro desdobramento de nossa defesa de uma ontologia do trabalho é dizer que não dá para pensá-lo (e à sociedade) separadamente do capital, e da economia. Assumir essa cisão é a característica primeira do idealismo weberiano, ao qual nos recusamos¹¹. Uma cisão na qual não deixa de incorrer Conceição Tavares ao separar o trabalho e o capital, acreditando mesmo que seria possível teorizar-se bem sobre o segundo sem o primeiro¹².

Longe de acreditarmos que “está tudo lá”, em Marx, o que dizemos é que a “questão da organização social para o trabalho, para a sociabilidade e [até] para a intimidade” que Conceição diz “ser decisiva”¹³, já está lá. E é a questão da indissociabilidade entre alienação e coisificação, desalienação e apropriação, racionalidade instrumental e substantiva, indivíduo e sociedade, trabalho e interação.

⁹ TAVARES, M. C. “Adeus ao socialismo?” in *Novos Estudos - Cebrap*, n.30, julho de 1991.

¹⁰ Idem, p. 40.

¹¹ Para mostrarmos como essa metodologia parece dominante entre os pensadores críticos da atualidade, tomemos um exemplo recente de um teórico de competência incontestada: Manuel Castells. Na sua obra recém publicada entre nós - *Sociedade em rede* -, encontramos, por trás da postulação de que “as sociedades são organizadas em processos estruturados por relações historicamente determinadas de produção, experiência e poder” (CASTELLS, M. *Sociedade em rede*. São Paulo: Paz e Terra, 1999, p.33), a mesma cisão weberiana entre a “economia” (produção) e a “sociedade” (experiência e poder).

¹² Segue a citação integral de Conceição: “Qualquer pessoa de esquerda pode continuar sendo marxista - eu me reinvidico em termos de método de análise, pois eu acho fundamental o que ele disse, eu sou economista. E vou abrir mão? Não tem nenhuma outra disponível! Tem algumas contribuições do Shumpeter, o Marx da direita, que esqueceu do trabalho naturalmente, e do Keynes que também esqueceu do trabalho. É muito fácil teorizar sobre o capital, todos teorizaram muito bem, os três grandes, teorizar sobre o trabalho e a sociedade é que é complicado”. Idem, *ibidem*. Sobre alguns dos problemas que surgem quando a teorização do capital se dá sem a teorização do trabalho, vide PAIVA, C.A.N. *Valor, preços e distribuição - de Ricardo a Marx, de Marx a nós*, tese de doutorado, mimeo, Unicamp, 1998.

¹³ TAVARES, M. C. Op. cit. p.41.

Por tudo isso é que o trabalho é, para nós, o conceito chave para fundar um ideal de emancipação humana que não seja “ideal” (no sentido inclusive de impossível), nem meramente pragmático. Recusamos o primeiro na forma de nossa oposição à utopia habermasiana de convivência, mais pacífica ou mais conflituosa, entre os sub-sistemas do dinheiro e do poder e o mundo da vida, como se só houvesse trabalho nos primeiros e interação comunicativa no último. O que não significa que partilhemos do pessimismo daqueles (que vão de intelectuais frankfurtianos a militantes sindicais) que acreditam que a manipulação ideológica e tecnológica - via negação do trabalho e dos valores ligados ao mesmo - torna insuficiente a resistência passiva, e impossível a crítica ativa do capital. Por último se o possível, para nós, não é a defesa do “mundo da vida” habermasiano, muito menos seria a defesa do mundo do trabalho (ou do emprego, da racionalidade instrumental, do mercado, do Estado) que tivemos até aqui. Transcender esses termos do debate é a nossa ambição.

Para tanto, pretendemos defender, na **segunda parte** da tese, uma redução ao trabalho do conjunto das atividades humanas, em sentido exatamente contrário à ideologia dominante - que tenta, desde sempre, passar a idéia de que os que mandam ou são diferentes (superiores) ou fazem alguma coisa diferente (superior) que os que *devem* obedecer -, e contrário também às teorizações críticas de Habermas e Arendt, que acabam por compartilhar do padrão dominante de diferenciação das ações humanas. Nos apoiamos, para tanto, no movimento concreto do capital que para diferenciar os distintos “trabalhos”, deve transformar primeiro toda atividade em trabalho. É justamente essa contradição que está por trás da idéia defendida por Marx, de que o trabalho é ao mesmo tempo veículo de alienação e emancipação (através de seus conteúdos produtivo e formativo).

Derivam da contradição apontada acima, toda uma série de questões que irão, do início do século para cá, dificultar os passos teóricos e práticos da crítica

marxista. De fato, o movimento, intentado por Marx, de integração dos conteúdos de alienação e emancipação vinculados ao trabalho, teve, desde os anos 20, um tratamento ao mesmo tempo sofisticado e problemático. A escola de Frankfurt recuperando o significado formativo do trabalho em Hegel, amplia seu conteúdo até alcançar a “*práxis*”. Já começa aí, contudo, a restrição problemática do “trabalho produtivo” à esfera instrumental. De acordo com Maar,

“O processo formativo do sujeito não seria mais relacionado às formas empíricas do trabalho, mas projetado como processo reflexivo supraindividual vinculado à relação de trabalho como aprendizado coletivo de uma “classe”(...) A luta de classes passaria a ser entendida como luta contra as reificações - inclusive organizacionais - da sociedade das mercadorias”.¹⁴

A despeito das boas intenções - e a propósito de uma reflexão sobre a racionalidade que ao se querer mais ampla e mais crítica viu-se mais ideal e menos materialista e histórica - essa transição do trabalho formador à *práxis* deu-se sem a adequada apreensão seja do trabalho, seja da própria *práxis*. De tal modo que:

“A este conceito enfático de “*práxis*” permaneceriam contrapostas as formas mais ou menos degradadas das atividades preponderantes que o processo de industrialização produz sob o signo da produção de mercadorias. A própria racionalidade da formação social, devidamente autonomizada por este processo de globalização, resultaria numa espécie de moralização desta contraposição entre “*práxis* emancipatória” e “trabalho degradante”, terminando numa ruptura entre “interação social” e “trabalho” (mera “troca”) como forma extrema, fetiche atual da reprodução ampliada do capital. A filosofia da “*práxis*” terminaria por servir ao capital, ao consolidar a concepção de trabalho que este procura impor com exclusividade”.¹⁵

O movimento desta nossa segunda parte será menos o de reproduzir

¹⁴ MAAR, W.L. “Fim da sociedade do trabalho ou emancipação crítica do trabalho social?”. In *Liberalismo e socialismo: velhos e novos paradigmas*. Vários autores. São Paulo: Editora da Unesp, 1995, p. 97.

¹⁵ Idem, *ibidem*.

passagens de Marx para tentar desfazer essa compreensão limitada¹⁶ do trabalho, do que o de buscar uma extensão do conceito de trabalho a partir de uma crítica, em grande medida interna, àquelas teorizações que o limitaram. Esse exercício crítico é possível porque as referências teóricas nos quais se baseiam Arendt e Habermas não autorizam apenas aquelas leituras que estes fizeram - é o caso de Aristóteles para Arendt e Piaget para Habermas.

E o resultado desse nosso esforço crítico será determinar a resposta afirmativa que damos à pergunta, recentemente formulada por Fernando Haddad, acerca da atualidade do “paradigma da produção”¹⁷; vale dizer, acerca de sua capacidade para fazer frente à “ética do discurso” que teima em lhe tomar o lugar, central, na explicação da dinâmica social. Nessa segunda parte, pretendemos estar mostrando o alcance da noção de *produção* (a fabricação de Hanna Arendt) quando da extensão do conceito de trabalho, ou da redução a este dos conceitos arendtianos de ação e labor, e do conceito habermasiano de interação.

Com isto não pretendemos fazer qualquer “apologética produtivista desinteressada da crítica do fetichismo”¹⁸. Não se trata disso; não no nosso caso. Não estamos “comprando o pacote” do consumo desalienante. Concordamos, em absoluto, que um certo “progressivismo marxista [é] inocentemente cego para o lado degradante da mercantilização e industrialização da cultura comandada por aquela lógica do culturalismo de consumo total”¹⁹. Apenas acreditamos que muitos dos que estão atentos para essa dimensão, estão com a visão iluminada de tal modo a preferirem a palavra de ordem adorniana do *nichtmitmachen* (não participar) que se arrisquem no “beco sem saída nacional”. É assim que vêem as coisas aqueles que aceitam

¹⁶ Pois concordamos com Leo Maar quando aponta que “para a ‘teoria crítica’ clássica de Adorno, por exemplo, o trabalho seria só um processo em que o sujeito, para manipular processos naturais, aprenderia a manipular sua própria natureza interna, com o que a produção se des-historiciza inteiramente”. Idem, p. 98.

¹⁷ HADDAD, op. cit.

¹⁸ Vide ARANTES, P.E. *O fio da meada*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996, p. 184 e seguintes.

“...a partilha feita por Kurz no interior do marxismo, um lado morto, o marxismo do movimento operário e sua ontologia positiva do trabalho, e o outro lado, este sim, muito vivo e letal, o momento negativo da crítica do fetichismo da mercadoria, nele incluída a regressão social e cultural desentranhada metodicamente pelos frankfurtianos”. ... [Essa advertência] “deveria em princípio alcançar os dissidentes do atual consenso estabilizador liberal-produtivista, que ao se deixarem por sua vez arrastar com idêntica inocência positiva e consumidora pela mesmíssima lógica cultural, cedo ou tarde desembocarão no mesmo beco sem saída nacional e portanto na armadilha ideológica do confronto de modelos, estratégias, etc.”²⁰

Ora, nos encaminhamos aqui na direção contrária apontada por Robert Kurz, uma vez que defenderemos que a leitura que alimenta o seu prenúncio de um colapso para o capitalismo torna-se um tanto mecanicista e abstrata a medida em que ele joga por terra, de um lado, as experiências outras de organização dos trabalhadores e dos movimentos sociais em geral junto com o movimento operário mais atrelado à ideologia socialista soviética, e, de outro, a ontologia (*negativa*) do trabalho junto com a apologia (ou ontologia positiva) deste.²¹

De outro lado, se há equívoco na leitura de Kurz de um colapso iminente da modernidade capitalista, há igualmente equívoco naquelas leituras que sugerem que estejamos vivendo já num pós-capitalismo. Frequentemente os afixos (os “pós”, “neo”, e “ismos”) ao diminuírem nossa ansiedade de tornar o novo conhecido (nomeado, seria melhor dizer), nos poupam o trabalho mais importante de procurar re-conhecer o novo, não de modo a identificá-lo ao velho, mas de modo a poder descobrir nas formas conhecidas um registro no qual caibam as novas formas do novo. Assim, as novas formas de trabalho, de racionalidade técnica (do trabalho do conhecimento e do trabalho de organização social), de Estado e de Mercado (e portanto do trabalho da gestão política e da organização competitiva), suas possibilidades internas de transformação e a direção para a qual essas apontam, deveriam ser bastante elucidadas antes de as batizarmos

¹⁹ Idem, *ibidem*.

²⁰ Idem, p. 185.

²¹ O argumento da crítica que fazemos a Kurz está no trabalho apresentado no III Encontro Nacional de Economia Política, Niterói, EdUFF, 1998, vol. I, p.41/47 com o título “Para a crítica da negatividade do trabalho de Kurz”.

simplesmente como “pós-isso” ou “neo-aquilo”. Contribuir para esta elucidação é a tarefa do conjunto dos capítulos da terceira parte.

É, enfim, nessa **terceira parte** do trabalho que pretendemos articular à construção mais propriamente conceitual alguns elementos que colhemos junto às análises mais empíricas, e que confirmam, ao nosso ver, a atualidade e a produtividade teórica e política do conceito de trabalho. Só este é capaz de nos fazer ver que, a despeito da lógica do capital e da dominação burguesa se manterem vigorosos na medida em que não disputam com nenhuma alternativa a apropriação dos resultados da combinação dos esforços individuais (ou da superprodutividade do trabalho coletivo e mesmo globalizado), todo um conjunto de contradições continua a trabalhar por dentro do modo de *produção*. Contradições tais como estas: o modo de apropriação da riqueza é ele mesmo, cada vez mais, objeto de uma produção, ou seja, as transações antes vistas como exteriores à produção são cada vez mais um produto, e um produto do trabalho, a despeito de toda “ginástica ideológica” que tenta transformar a “administração das coisas” (como dizia Marx) em um fazer distinto do vulgar trabalho, ao qual poucos seriam aptos, apenas aqueles que possuíssem o dom ou o talento para a ação e o poder; os processos de reestruturação produtiva em todo o mundo, e não apenas no centro mais dinâmico, têm evidenciado estratégias competitivas sedimentadas na qualificação dos recursos humanos (os que ficam, é claro), como ativo valioso e estratégico das empresas; os que não cabem nas estruturas enxutas das empresas, os chamados excluídos, não têm por alternativa exclusiva o sentimento de perda de dignidade quando da perda do emprego formal; a capacidade de demandar condições dignas de vida não reconhece mais a exclusividade da condição de “trabalhador”, o que não significa uma desidentificação com o trabalho, e sim com a condição de “empregado”²²; os processos de cooperação têm no território uma alternativa à fábrica como *locus* de organização das capacidades produtivas; e, finalmente, um elemento que muitos podem considerar simplório mas que está relacionado às melhores intenções daqueles que acreditam numa substituição da ontologia do trabalho por

²² Ao contrário pode significar uma identificação entre o trabalho de todos os tempos e a riqueza disponível e, desde logo, uma contestação da concentração da riqueza (ainda que não “ainda” da propriedade), como veremos na parte final da tese.

uma ontologia da linguagem - o fato de que no jargão do senso comum o trabalho tenha por significado, para além daquele relacionado ao labor (pena e fadiga) e à fabricação (de coisas e obras, mas num sentido restrito), o de *ação, criação e transformação*²³.

Um resumo bastante acertado dessas contradições, é aquele produzido por Leo Maar ao afirmar que:

“ ... há uma crescente exigência de maior qualificação, que não é oferecida apenas em correspondência estrita das necessidades do processo valorativo, que considera a ‘sobrequalificação’ para o trabalho. Há mais informação, mais conhecimento técnico e científico no plano social amplo, mais potencial crítico e conscientizador. Como o trabalho exige mais qualificação – desdobramento de competências cognitivas e sociais -, também fora do ‘trabalho’ estes trabalhadores dispõem de mais possibilidades de se tornarem sujeitos. Só que, conforme consideramos aqui, *isto também é trabalho*, ou seja, realiza-se no âmbito do ‘trabalhador coletivo’, tal como postulado com base em uma racionalidade social alternativa”.²⁴

Donde o autor deriva, aquilo mesmo que almejamos dar alguma contribuição, e com o que fechamos essa introdução.

“As condições do ‘novo trabalho’ estão ligadas à prática social envolvida no processo de trabalho concreto: as associações dos produtores e a possibilidade atual do controle da regulação do trabalho econômico. Mas dependem do nexo dessa prática com a compreensão adequada dela mesma. Isto é: dependem da capacidade de vincular o processo produtivo estrito ao trabalho ‘ampliado’, às relações sociais reificadas em sentido amplo, ao que se convencionou chamar os ‘novos movimentos sociais’. Estaria em causa uma função ‘ofensiva’: a capacidade de conferir um *mandato político amplo à representação na esfera produtiva*, capacitando-a a ser agente de intercomunicação desses movimentos.”²⁵

²³ Como nota uma publicação dirigida ao público mais amplo, o trabalho teria como significado “o de esforço aplicado à produção de obras de arte, mesmo dissertação ou discurso. (...) o conjunto de deliberações de uma sociedade ou assembléia convocada para tratar de interesse público, coletivo ou particular. (...)o serviço de uma repartição burocrática, e ainda os deveres escolares dos alunos a serem verificados pelos professores. Como pode indicar o processo do nascimento da criança: “a mulher entrou em trabalho de parto””. ALBORNOZ, S. *O que é o trabalho*, São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

²⁴ MAAR, op. cit. p. 100.

²⁵ Idem, *ibidem*.

PARTE I

DA TOTALIDADE FUNDADA NO TRABALHO

Capítulo I

Totalidade fundada no trabalho X divisão das esferas

Desde o início dos processos de abstração real²⁶ e universalização do trabalho levados a cabo pelo capital, seus desdobramentos em todas as esferas da vida (que inclui a própria percepção da vida como *dividida em esferas*), se fizeram notar das mais diferenciadas formas. Se de um lado a separação ou a autonomização da religião, da política, do direito, das ciências, das artes, etc., é uma realidade visível nas sociedades burguesas, de outro lado a história dessa divisão ainda é imersa em terreno bastante pantanoso. De fato, a qualidade de aparência dessa realidade não esgota sua dimensão essencial - aquela que nos conta o seu vir a ser -, mas a pesquisa em torno desse vir a ser ainda é pouco compreensiva da interação de seus aspectos materiais (ou objetivos) e seus aspectos epistemológicos (ou subjetivos).

Ao nosso ver, o que impede uma compreensão materialista da história da divisão das esferas é a fetichização da “totalidade” que a teria precedido. Uma fetichização que a postula ou em termos reais - o que leva a uma certa idealização das sociedades primitivas -, ou em termos racionais - o que leva a uma idealização do próprio conhecimento.

Uma compreensão materialista do vir a ser da autonomia das esferas - da economia, da política, da religião, do direito, etc. - significa, ao nosso ver, uma compreensão da forma de estruturação do modo de produção que não seja um mero pressuposto científico (*a lá* estruturalismo e suas leis sistêmicas²⁷), mas que diga respeito, isso sim, a uma idéia de totalidade real.

²⁶ Vide FAUSTO, R. *Marx, lógica e política*. São Paulo: Brasiliense, 1987, (vol. I).

²⁷ Veremos um pouco mais sobre as diferenças entre a totalidade estruturalista (em particular) e a

Assim, toda a discussão que fazemos aqui sobre a totalidade é de nosso interesse por possibilitar identificar, na estrutura da mesma, o trabalho como fator estruturante. Por sua vez, a identificação do trabalho como “o ponto de partida” visa à compreensão, tanto do que há de racional na lógica do capital, como do que há de encantamento (de fetichização) na mesma. Precisamos salientar que qualquer análise do que acontece com o capitalismo a partir da crescente negação do trabalho, se for feita tendo por “trabalho” um seu conceito reduzido, tende a nos deixar à mercê da leitura que o próprio capital faz do referido processo. Mas só podemos fazer uma expansão do conceito de trabalho se a esta corresponder uma *redução* que não seja meramente analítica, ou seja, se esta redução for *objetiva*, se for *compatível com a redução que funda a estrutura real da sociedade*. O trabalho abstrato mercantilizado pelo capital já mostrou, ao tempo de Marx, ser esse conceito. Mas e hoje? Essa abstração evanesceu-se?

Sendo a resposta à pergunta esboçada acima a tarefa dessa tese como um todo, havemos de tratar aqui do primeiro aspecto que nos cabe enfrentar sobre a questão da totalidade e que se resume, de fato, na questão de *qual* totalidade se trata.

Em primeiro lugar, é importante que coloquemos, desde já, nossa posição no que vem sendo chamada de uma “science war”, deflagrada pelas críticas dos “pós-modernos” àqueles que sustentariam, a despeito do fragmentarismo do mundo real, uma razão universal, uma verdade absoluta, uma totalidade de sentidos, um discurso que, em suma, seria fundado em “metanarrativas legitimadoras”²⁸. Nossa posição parte da consideração de que a filiação iluminista

totalidade baseada numa ontologia do trabalho no próximo capítulo.

²⁸ Não consideramos oportuno qualquer aprofundamento aqui no conteúdo dessa guerra científica, e na diferenciação daqueles que se encontram “amontoados” de ambos os lados. A despeito de tratar-se de uma questão séria, diríamos que seus contornos mais gerais já são objeto mesmo dos cadernos culturais dos jornais (por exemplo artigo do caderno “Mais” da *Folha de São Paulo* de 15 de novembro de 1998, assinada pelo sociólogo Bruno Latour, intitulado “Guerra das ciências”). No que diz respeito à nossa própria problemática, quando nos referimos aos pós-modernos, estamos falando daqueles herdeiros de Michael Foucault que procuram ver como essencialmente positiva a descrença dos homens de hoje nos grandes projetos nascidos no passado moderno e iluminista. Um tratamento interessante da questão é dado por HARVEY, D. *A condição pós-moderna*. São

de Karl Marx, transcendeu em muito à sua própria época, até porque ele não considerava aquele momento específico como o ápice de um processo histórico linear, traduzível em leis. A dialética que comporta o materialismo de Marx é aquela que reconhecendo que criamos a medida de nossos valores (com base no modo que criamos todas as coisas), reconhece também que *acreditar* neles, ao mesmo tempo em que possa parecer o mais *natural* a fazer, é também uma questão de disputa, de luta de classes. A razão de a classe dominada desconfiar da verdade da ideologia dominante é, para, Marx, menos uma questão de que existe uma medida absoluta para que possamos denunciar essa (in)verdade, do que das *faltas* dessa verdade que simplesmente não nos comporta a todos. Daí a fala ideológica não ser nunca de *todo falsa* mas ser sempre *parcial, na medida em que se diz toda*. Razão pela qual Marx não poderia concordar com Habermas na assertiva de que

“el problema que plantea la ‘incredulidad respecto a las metanarrativas’ es que el desenmascaramiento tiene sólo sentido sí conservamos al menos un estándar para explicar la corrupción de todos los estándares razonables”²⁹.

Se esse *stándar* for uma construção lógica tão somente, (e, do nosso ponto de vista, em Habermas, ele o é) valeria a crítica de um Lyotard, de que se trata de uma teoria a mais, dizendo-se mais verdadeira ao autolegitimar-se. Mas se o padrão fosse uma construção lógico-histórica, a crítica de Lyotard torna-se insubsistente. De fato, Marx não nos deixou uma “ciência da lógica”, uma “filosofia da história”, até porque achava que, por mais longe que tivéssemos chegado com esse caminho (e por mais ricas que fossem suas curvas), seu destino parecia ser sempre o mesmo - o início, o eterno, o absoluto. O caminho de transformar o mundo, que pareceu a muitos como absurdamente pretensioso, o é muito menos que o de interpretá-lo.

Paulo: Loyola, 1992.

²⁹ HABERMAS, J. “The entwinement of mith and enlightenment: re-reding dialectic of enlightttenment”. *New German Critique*, 26(1982), p.28. Apud RORTY, R. “Habermas y Lyotard sobre la posmodernidad”. In: GIDENS, A. et all. *Habermas y la modernidad*, Cátedra, 19 ??? (col Teorema), p.254,(o destaque é do autor).

Em resumo, a tese que defendemos afirma que se Marx não tem *um* “padrão para denunciar todos os outros”, tão pouco acredita que tais padrões sejam desnecessários³⁰. O que significa que, de fato, ele opera sua crítica a partir de um padrão - qual seja o do fetichismo instalado pela mercadoria e pelo capital que (como quer Habermas) coloca uma diferenciação entre o que é verdade e o que é ideologia. Só que essa diferenciação não é da natureza de uma divisão de terrenos³¹. A totalidade nasce dessa imbricação que tem origem no próprio fato de que uma verdade há que se impor, uma ideologia há de ser dominante, mas, para isso, deverá conter, de algum modo, sua própria crítica.

O desconhecimento dessa unidade dialética fica patente quando, mesmo na “pós-modernidade”, muitos se chocam ao se darem “cuenta de [qui] la jerga que nosotros los intelectuales desarrollamos ha caído en manos de los burócratas”³².

O problema apontado acima remete ao tema que trabalhamos em nossa dissertação de mestrado, referido ao afastamento da alienação de seu conteúdo primeiro - de exteriorização, e portanto, de coisificação³³. Lá vimos que a

³⁰ Como pretendem, de forma algo “adolescente”, os pós-modernos, cujo relativismo ocupa o lugar do padrão, do absoluto; pois, ao não descobrirem legitimidade em discurso algum e ao identificarem todo consenso ao poder (e/ou a operatividade do sistema) só alcançam perceber validade teórica e prática no dissenso em si e por si.

³¹ Nem entre o racional e o irracional. Ou não há racionalidade na lógica de apropriação do capital? Ela só é irracional quando pretende abarcar a todos, quando diz que só a norma da equivalência regula as trocas, por exemplo.

³² RORTY, R. “Habermas y Lyotard sobre la posmodernidad”, in GIDENS, et all. Op. cit., p.273 Na sequência, Rorty propõe uma leitura particular de Michael Foucault, afirmando que: “las detalladas narrativas históricas del tipo que Foucault nos ofrece tomarían el lugar de las metanarrativas filosóficas. Tales narrativas no desenmascarían algo que ha sido creado por el poder denominado “ideología” en nombre de algo que no ha sido creado por el poder denominado como “validez” o como “emancipación”. Explicarían únicamente quién estaba actualmente obteniendo y utilizando el poder y con qué propósitos, y sugerir después (a diferencia de Foucault) cómo podría obtenerlo otra gente y utilizarlo con otros propósitos. La actitud resultante no sería ni la realización incrédula y aterradora de que la verdad y el poder son inseparables ni la *Shadentrende* nietzscheana, sino más bien reconocer que se trataba sólo de la falsa dirección que nos ofreció Descartes (...) y que nos hizo pensar que la verdad y el poder *podían* separarse”. (Idem, ibidem. Grifos do autor).

³³ Também aqui tomamos o caminho oposto ao de Habermas, pois se, para este, a coisificação é o mesmo que reificação, sendo o resultado da usurpação, na consciência, da racionalidade prático-moral do mundo da vida pela racionalidade instrumental-sistêmica; para nós a coisificação é inclusive necessária à apropriação do mundo pela consciência, ou pela racionalidade comunicativa.

desalienação não é puro descobrimento da verdade, nem a coisificação é puro afastamento dela. A apropriação das coisas pelo trabalho é que é desalienante em Marx. Sem essa dimensão (literal) das coisas, tem lugar o “choque” daqueles que, concebendo idealmente o poder e a verdade separados, os vêem juntos no real. Sem essa dimensão tem lugar também a idealização de uma unidade onde se soma as várias dimensões da razão (a cognitiva, a expressiva e a normativa, a la Weber e Habermas) sem que haja domínio da dimensão instrumental-cognitiva desta.

Quer nos parecer que o que faz, dos relatos históricos, metanarrativas carentes de validação, é esta pretensão de que tanto a divisão como a unificação da razão fossem movimentos estritamente ideais e “racionais”. Sem a reconciliação dos homens com as coisas (que o trabalho realiza), a reconciliação entre aparência e essência é, de fato, uma batalha do pensamento. E uma batalha que só pode levar, ou à resignação (como em Weber, que descrê da possibilidade de vitória³⁴); ou à crítica desesperançada (como em Adorno e Horkheimer, que acreditam que o capital e a indústria cultural já realizaram a reconciliação a seu modo³⁵); ou à defesa de seu definitivo deslocamento para fora do mundo da produção, em direção aos planos prático-moral e estético-expressivo, ainda não contaminados pela razão instrumental (como em

³⁴ Em Weber, há pouca ou nenhuma esperança quanto à reunificação das esferas de vida e das formas da razão. Por trás dessa conformação ressentida com a dominação da razão instrumental há, como dissemos, uma idealização da totalidade da razão. Isso porque, do nosso ponto de vista, a teoria weberiana do processo de racionalização (desencantamento) do mundo, como de “perda de sentido” e de “perda de liberdade”, se dá num contexto de idealização do sentido e da liberdade. No caso do primeiro porque com o rompimento da unidade que havia em torno do conhecimento tipicamente religioso ou metafísico, tem-se a impossibilidade da percepção do mundo como tendo um sentido. No caso da segunda porque, novamente o rompimento da razão originária, daria margem ao desenvolvimento desproporcional da razão instrumental, que levaria a uma crescente autonomização da esfera econômica e do poder, que nos tornaria prisioneiros dos “especialistas sem espírito” e dos “hedonistas sem coração”. WEBER, M. *The sociology of religion*. London: Lowe&Brydone, 1965. Vide ainda a esse respeito COHN, G, *Crítica e resignação*. São Paulo: T.A. Queiróz, 1979.

³⁵ Como bem nos lembra Haddad, “Adorno e Horkheimer radicalizam as perdas de sentido e liberdade weberianas não pela impossibilidade de reunificação das esferas, mas justamente o contrário, dado presenciarem um mundo administrado unificadamente dado o processo de fusão do aparato estatal com a grande empresa capitalista”. Tem lugar, então, que “o caos cultural que se poderia esperar da perda de unidade da razão é suplantado por um movimento de forças que dá a tudo, não um novo sentido, mas um ar de semelhança.” HADDAD, F. “Habermas: herdeiro de

Habermas, para quem ainda resta uma esperança).

O que há de comum com todos esses autores é que a totalidade é visada idealmente. E isto na medida em que se pensa a história mais como um processo de racionalização do mundo do que de produção e objetivação do social e do cultural. É aqui onde Marx se diferencia de todos os idealismos. Inclusive daquele que lhe é mais caro: o idealismo dialético (e, por isto mesmo, já negativo e auto-crítico) de Hegel. Afinal, mesmo neste último autor fica patente (como nos lembra Habermas) que

“...os momentos nos quais a razão se dissocia só voltam a ficar unificados na teoria, mantendo-se a filosofia como o lugar em que se cumpre e consoma a reconciliação dessa totalidade que se tornou abstrata”³⁶

O problema com Habermas é que, na esteira deste idealismo, vai resgatar apenas um primeiro Lukács, para desenvolver o seu projeto de “complementação” das racionalidades³⁷. E aqui não importa se a confiança nas possibilidades de se levar a bom termo este projeto é maior ou menor. O que necessitamos precisar é que, tanto o ceticismo resignado de Weber, quanto o niilismo de Adorno e Horkheimer³⁸, quanto o otimismo de Habermas comungam da mesma origem: uma sobrevalorização do trabalho da razão *vis-à-vis* todas as

Frankfurt?” In *Novos estudos*. N. 48, julho de 1997, p.73.

³⁶ HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa*. Buenos Aires: Taurus, 1989 (vol.I), p.462.

³⁷ Tal projeto se baseia em que “o complexo de racionalidade cognitivo-instrumental se impõe à custa da racionalidade prática, coisificando os âmbitos comunicativos da vida. Por conseguinte, tem sentido perguntar-se se a crítica ao caráter incompleto dessa racionalização que se apresenta, com efeito, como coisificação não nos põe ante a consciência a possibilidade de uma relação de complementação entre a racionalidade cognitiva-instrumental, de um lado, e a racionalidade prático-moral e estético-expressiva, de outro”. Idem, p.463. Apenas uma ressalva: o Lukács tardio, da *Ontologia do ser social* (por oposição ao primeiro, de *História e consciência de classe*), não é resgatado por Habermas, pois que suas reflexões ali levavam menos a uma complementação de racionalidades, como quer a ontologia da linguagem e mais a uma expansão do conceito de trabalho, como quer a nossa ontologia do trabalho. A este respeito, vide CAMPREGHER, G. Op. cit., capítulo segundo.

³⁸ Que acrescentam que a manipulação das consciências pela indústria cultural não deixa mais espaço para a consciência de classe, como queria Lukács, e torna o pessimismo mais próximo do real, mesmo invertendo a sua concepção de autonomização das esferas; pois que é a integração do econômico com o político e o cultural, que dá ao mundo o sentido - do capital - pelo menos na forma de “um ar de semelhança”. Vide ADORNO, T. e HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

demais formas de trabalho. Assim, para além da inflexão otimista (que já é ela mesma um resultado), o único que diferencia Habermas dos demais é que – em sua versão madura – este autor vai fundar sua crítica ao materialismo histórico numa ontologia alternativa; numa ontologia centrada no trabalho do pensamento e no de sua exteriorização/comunicação; trabalhos estes que são pensados como distintos e estranhos – no limite, antagônicos - às formas triviais e instrumentais do trabalho.

E o mais interessante é que é justamente a dimensão analítica desse trabalho do pensamento que impõe a magnificação (e o fetiche) da questão da divisão das esferas. Vale dizer: a cisão que os teóricos do trabalho do pensamento querem superar é indissociável de um recurso analítico equívoco que é particularmente caro a estes mesmos teóricos. É Rorty quem nos lembra que o equívoco primeiro encontra-se no recurso à divisão (depois à soma, e de novo à divisão, e à redução), como um procedimento analítico que nos acompanha desde Descartes (passando por Kant e Weber) até Habermas. Segundo o autor, entre os efeitos deletérios destes movimentos encontra-se a recorrente oposição entre reducionistas e anti-reducionistas. Mais exatamente,

“... el camino equivocado se tomó cuando la división realizada por Kant entre ciência, moral y arte fue aceptada como algo *donne* (...) Una vez que esa división si tomó en serio, entonces el *Selbstvergewisserung der Moderne*, que tento Hegel como Habermas aceptan como “el problema filosófico fundamental” parecerá efectivamente que es urgente. Porque una vez que los filósofos se tragan la “obstinada diferenciación” de Kant, entonces están condenados a una interminable serie de movimientos reduccionistas y antirreduccionistas. Los reduccionistas intentarán hacer todo científico, o político (Lenin), o estético (Baudalaire, Nietzsche). Los antireduccionistas mostrarán lo que esos intentos no indicam. Ser un filósofo de tipo “moderno” significa precisamente no estar dispuesto a permitir que estas esferas coexistan simplemente de una manera no competitiva, o a reducir las otras dos a la que queda. La filosofía moderna ha consistido en volver a alienarlas siempre, a reunir las agrupándolas y a obligarlas a separarse de nuevo”³⁹.

³⁹ RORTY. Op. cit., p.265.

Concordamos integralmente com esta crítica de Rorty à filosofia moderna. O que, necessariamente, nos coloca uma nova questão: não seria a ontologia marxiana do trabalho (que se assenta sobre a redução de toda e qualquer atividade a trabalho) também ela um “reducionismo”? E mais: não seria a totalidade marxista obtida da redução de uma esfera à outra ou (como a “totalidade” de Habermas) da soma de todas as esferas? Ou, por fim: não existiria também em Marx uma idealização da totalidade assentada “numa visão holística da sociedade”⁴⁰? Do nosso ponto de vista, a resposta a cada uma destas questões é negativa. Vejamos porque.

Como se sabe, Marx não dissociava a questão das condições necessárias e suficientes à transformação dos produtos do trabalho humano em mercadorias das condições em que o conjunto das atividades humanas é reduzido a uma mera abstração - o trabalho. Pensamos (em consonância com Marx e Weber) que o momento desta redução universal da atividade ao trabalho é o mesmo momento em que o exercício da dominação torna-se, também ele, um trabalho. Uma concepção que – diga-se de passagem - é a matriz de todo o igualitarismo burguês. Afinal, se no pré-capitalismo a diferenciação (o aspecto qualitativo) era a base do poder, no capitalismo a igualação (a diferenciação devendo ser apenas derivada do aspecto quantitativo) é que é a sua condição. Desde então, o trabalho da organização dos mais diferentes trabalhos como se fossem um único tende a transformar em trabalho (e em mercadoria) toda e qualquer atividade que surja como mediadora entre a carência e a sua satisfação⁴¹, sejam estas (como diria Marx) do estômago ou da fantasia. Nesse sentido, por mais que haja uma “diferenciação sistêmica” provocada pela economia de mercado (como salienta Habermas), isso não significa que as várias formas de trabalho *não* possam conformar *sistemas de relações sociais complexos o suficiente para captarem a*

⁴⁰ Este é o ponto de vista defendido por Habermas, segundo o qual “a análise [de Marx e seguidores] estava (...) comprometida com uma compreensão holística da sociedade: uma totalidade ética em sua origem (sic) é mutilada e destruída pela separação das classes e, na modernidade, pela violência reificante do processo econômico capitalista”. HABERMAS, J. “O que significa socialismo hoje?” in *Novos Estudos - Cebrap*, n.30, julho de 1991, p.51. Voltaremos a essa citação mais à frente.

*totalidade da racionalização social.*⁴²

Todo o problema com a crítica habermasiana é que, se ela é pertinente a Weber e aos frankfurtianos, ela só é pertinente a um certo marxismo; não a Marx. Assim é que, segundo o autor, a racionalidade, tanto em Marx, quanto em Weber, Horkheimer e Adorno, ora se confunde com sua dimensão instrumental, ora transcende (em sentido negativo) às experiências das quais eles derivam tal concepção. E isto na medida em que não haveria nestes autores uma experiência (como a linguagem) portadora de uma raiz na aprendizagem coletiva que: 1) transcenda aos processos de aprendizagem associados às dimensões técnico-científicas (Marx); 2) se distinga da racionalização formal e burocrática (Weber); e 3) seja objeto de reconhecimento e incorporação social sem a mediação da indústria cultural (Adorno e Horkheimer). Sendo assim, “as forças produtivas” (Marx), “os subsistemas de ação racional visando fins” (Weber) e “os portadores autoritários da razão instrumental” (Horkheimer e Adorno) seriam sistemas de ações sociais *não complexos o suficiente* para captar a totalidade da racionalização social.

Sem dúvida! Mas isto só se reduzirmos o trabalho ao trabalho do operário assalariado e se reduzirmos as forças produtivas ao maquinário apropriado de forma privada e excludente. Se escapamos deste reducionismo e aumentamos “a complexidade dos sistemas de ação”, então a complexidade das relações assim estruturadas nos poderiam servir para a construção de uma compreensão totalizante não-ideal. Neste caso, a totalidade seria um ponto de chegada e não de partida.

Contudo, parece que o problema aqui é justamente a questão da totalidade. Habermas, não acredita que essa extensão do conceito de trabalho (abarcando inúmeros conteúdos) seja o mesmo que racionalizar as orientações

⁴¹ Essa definição do trabalho foi desenvolvida no capítulo terceiro de CAMPREGHER, G. Op. cit.

⁴² Vide o segundo capítulo da *Teoria da ação comunicativa* (sessão 1) in HABERMAS, J. Op. cit..

para a ação e/ou as estruturas do mundo da vida. E não é mesmo! Pelo menos não se se pensar essa racionalização como Habermas o faz: como uma costura “desde fora”. Afinal, Habermas pretende que o “aumento da complexidade dos sistemas de ação” não possa cancelar a “diferença entre determinações”, como, segundo ele, pretendem os defensores da filosofia da práxis. Por isso, ele recusa o que haveria de ideal na totalidade fundada no trabalho: para idealizar e hipostasiar uma *distância*. Há que se manter então a divisão para resguardar (para todo o sempre?) o trabalho da razão. Daí a racionalidade aparecer idealmente em Habermas como “sistematização de relações de sentido, elaboração intelectual e sublimação das metas de sentido por meio do saber”, ou ainda como “íntima compulsão do homem civilizado”⁴³. Ou, na sistematização deste autor,

“Com os conceitos que se completam reciprocamente do agir comunicativo e do mundo da vida é introduzida uma diferença entre determinações que - diferentemente da diferença entre trabalho e natureza - não reaparecem como momentos numa unidade superior. É certo que a reprodução do mundo da vida se nutre de contribuições do agir comunicativo, enquanto que este depende por sua vez dos recursos do mundo da vida. Este processo circular não deve ser representado segundo o modelo da autocriação como uma produção a partir dos seus próprios produtos, nem mesmo associado à auto-realização. Doutra forma hipostasiaríamos o processo de compreensão mútua - como acontece na filosofia da práxis com o processo de trabalho - como acontecer mediatizante e exacerbaríamos o mundo da vida - como a filosofia da reflexão faz com o espírito - numa totalidade de um sujeito de nível superior. A diferença entre mundo da vida e agir comunicativo não é recuperada numa unidade...”⁴⁴

Essa recusa da totalidade marxiana estaria correta se esta fosse uma produção meramente intelectual de filósofos pensando o trabalho. Não é esse o caso de uma ontologia materialista e histórica do trabalho. Ao contrário do que pretende Habermas - ao identificá-la a uma totalidade “ética” – a construção marxiana é rigorosamente materialista e lógico-empírica. Do nosso ponto de vista, ética e idealista é a formulação habermasiana! E que não se leia esta crítica como

⁴³ Idem, p.237.

⁴⁴ Idem, p.314.

meramente retórica: a proposta política habermasiana vai justamente no sentido da defesa de uma convivência ideal entre o sistema capitalista com o mundo da vida autonomizado. Julgando a proposta marxiana ingênua, por entendê-la tão somente como processo mental e não real (de desapropriação do poder material), Habermas não percebe a sua ingenuidade em acreditar numa convivência harmoniosa entre a interação social e a interação sistêmica. Vamos primeiro à crítica habermasiana de Marx e depois a uma crítica de Habermas por Fernando Haddad, que vai no mesmo sentido da nossa. A análise de Marx e dos primeiros marxistas, segundo Habermas,

“...estava comprometida com uma compreensão holística da sociedade: uma totalidade, ética em sua origem, é mutilada e destruída pela separação das classes e, na modernidade, pela violência reificante do processo econômico capitalista. Soleturada nos conceitos fundamentais de Hegel, a utopia da sociedade do trabalho inspira a compreensão que está por trás de uma crítica da economia política realizada com espírito científico. Por isso, é possível apresentar, no todo, o processo de auto-aproveitamento do capital como uma magia (*Zauber*) que, uma vez quebrada, pode ser reduzida a seu substrato objetivo, acessível ao controle racional. Dessa maneira, a teoria se torna cega para a obstinação do sistema de economia de mercado diferenciada, cujas funções diretoras não podem ser substituídas pelo planejamento administrativo sem pôr em jogo o nível de diferenciação alcançado pelas sociedades modernas.”⁴⁵

Não vemos nenhuma “mágica” na proposta marxiana de desapropriação do capital, nem estamos cegos para a complexidade da administração que o sistema de economia de mercado cria em seu redor. Pelo contrário! Mas não vemos o processo como de uma “obstinação” da razão e sim como a seqüência do processo de abstração crescente do trabalho, que transforma toda a complexa administração sistêmica em uma fábrica de organização social movida a trabalho. E acerca do “controle racional” do processo? Esse, nos parece que cresce a cada nova rodada em que as funções diretoras vão se transformando em trabalho, e a cada vez que os sistemas de máquinas incorporam como *informação* os resultados advindos dessa transformação. Mas, a necessidade da apropriação

⁴⁵ HABERMAS, *O que significa ...*, op. cit. p.51

privada por parte do capital além de limitar (a despeito de estimular) tais desenvolvimentos, tende a ocultar sua origem (o trabalho social) - o que é favorecido, desde o início pelo fetiche da mercadoria, e cada vez mais pela esclerose do trabalho como medida do valor, inclusive como essa é vista pelo homem comum, ou seja, como medida do *seu* valor⁴⁶. Quanto ao “planejamento administrativo”, não concorda o próprio Habermas que se este não houver é que a racionalidade irracional (pois limitada à lógica do lucro, ou à racionalidade instrumental) do sistema pode levá-lo à crise? De fato, a crítica habermasiana tem cabimento no que diz respeito ao planejamento soviético. Mas a sua insuficiência quanto à proposta marxiana está em que ela sobrepõe a esta tão somente a “saudável social democracia alemã”, pois que, como diz Haddad, há entre sistema e mundo da vida, “uma mera tensão que a ação comunicativa pode amainar”⁴⁷. Essa “mera tensão” deriva de que,

“por trás [da] idéia de que os subsistemas regidos por meios têm um valor intrínseco está a concepção de que a economia capitalista e a administração estatal são o resultado de um processo interativo de aprendizagem entre agentes capazes, cujos benefícios podem ser mensurados pela tarefa que cumprem de aliviar a prática comunicativa cotidiana de problemas aos quais pode ser dada uma solução através de meios deslinguicizados de controle. Nesse contexto, os subsistemas cumprem funções de dupla utilidade: por um lado, ao eximir a interação comunicativa de ordem material, os subsistemas desobstruem a reprodução simbólica do mundo da vida; por outro, a própria reprodução material ganha impulso ao se ver livre dos entraves que pode representar a utilização da linguagem como meio de interação na solução de problemas que exigem maior eficácia e rapidez. Sendo assim, tudo leva a crer que, para Habermas, a desvantagem dos subsistemas correspondente ao maior risco de efeitos colaterais coisificadores é mais que compensada pelos ganhos do ponto de vista da integração social e da integração sistêmica”⁴⁸.

Em suma: *se há algo exclusivo às relações humanas (a linguagem no caso) que atrapalha a lógica exclusiva das coisas, separemo-las de vez!*⁴⁹

⁴⁶ Esta e todas as argumentações apenas sugeridas nesse parágrafo serão objeto de discussão sistemática na terceira parte dessa tese.

⁴⁷ HADDAD, F. Op. cit. p.84

⁴⁸ Idem, p.83

⁴⁹ É tamanha a complacência de Habermas para com o sistema que o autor acaba por jogar,

Usando uma imagem já clássica (o canto das sereias da lenda de Ulisses, ao qual se referem Horkheimer e Adorno no “Conceito de Iluminismo”) podemos visualizar a diferença, aventada acima, entre os frankfurtianos de outrora e o seu herdeiro. Adorno e Horkheimer não chegam a achar *encanto* no *não trabalho* de Ulisses (mesmo que seja essa a condição para que ele possa ouvir o canto enquanto os marujos de ouvidos tapados remam). Já Habermas vê *encanto* na engenhosidade de Ulisses - que seria ainda maior caso pudessem todos entrar num acordo sobre o valor do trabalho de ambos (trabalhadores e dirigentes). Quem sabe o engenhoso Ulisses não conseguiria pensar numa forma de também os marinheiros poderem ouvir o canto das sereias?⁵⁰

De nossa parte, acreditamos, que o encanto está mesmo dentro do barco. E não só no engenho de Ulisses, mas, igualmente bem (ou até melhor) no trabalho dos remadores, quando esses não se encontram “atrelados” contra a própria vontade, proibidos de falar entre si, impossibilitados de determinar o próprio ritmo, “tal como o trabalhador moderno, na fábrica, no cinema e na sua comunidade de trabalho”⁵¹.

Mas, posta dessa maneira, a questão da possibilidade efetiva de “encantamento” do sistema pelo mundo da vida passa a ser a questão das condições de “atrelamento” dos trabalhadores ao trabalho nos dias que correm. E,

inadvertidamente, água no moinho do criticismo adorniano, assentado na pretensão de que a coisificação é “antes de tudo uma monstruosidade”. Há que se insistir, contudo – e malgrado os riscos de vermos nossa própria leitura indevidamente identificada à de Habermas -, que a coisificação não é uma monstruosidade se não estamos exilados das coisas, se estamos junto a elas, se as estamos subjetivando. A este respeito, vide a discussão que faz Haddad (na sequência da citação acima) da contraposição entre Habermas e Adorno neste particular. Haddad mostra como o primeiro “humaniza” a essência (a coisificação, no caso) enquanto o segundo ressalta seu aspecto monstruoso de “criar a sensação de estar a serviço das necessidades humanas quando não faz mais do que atender à sua própria necessidade de perpetuação”. Idem, p.84. Nossa discordância da leitura adorniana se inicia pela discordância com a pretensão de que, “quanto mais complicado e refinado o aparato social, econômico e científico, a serviço do qual o corpo fora destinado, desde muito, pelo sistema de produção, tanto mais pobres as vivências de que esse corpo é capaz”. ADORNO, T. e HORKHEIMER, M. Op. cit. p. 112.

⁵⁰ Uma proposta à qual, muito provavelmente responderiam Adorno e Horkheimer, já foi conseguido! Ou todos já não foram aos teatros, cinemas e outros circos da indústria cultural?!

em particular, dado que os operários fabris não somam hoje mais que um quinto dos assalariados do planeta, quais as condições de subordinação dos quatro quintos restantes?

Vamos nos voltar a esta discussão de forma sistemática nos capítulos finais da tese. Por ora cabe apenas antecipar que, do nosso ponto de vista, as condições de atrelamento e subordinação são, hoje, tão perversas quanto sempre o foram no interior do sistema mercantil-capitalista; a despeito do que uma parcela não desprezível de subordinados tenha conquistado em termos de apropriação de valores de uso (por oposição a *valor* propriamente dito) e padrão de consumo.

Antes de ingressarmos nesta discussão, contudo, temos que retomar a crítica à “idealização da totalidade” que se encontra por trás do raciocínio da divisão das esferas. Se a proposta habermasiana de um “casamento” entre os subsistemas do poder e do dinheiro e o mundo da vida inclui o reconhecimento de uma distância estrutural entre ambos (e, portanto, de uma essência peculiar a cada um), a superação daquela distância se dá, como vimos, pela extensão do conceito de razão. Uma vez tendo dividido a realidade em esferas, resta a Habermas juntá-las realisticamente ao final.

Também nós acreditamos que é importante o reconhecimento de uma distância e propomos a extensão de um conceito: o de trabalho. Mas não pensamos com isto estarmos preenchendo aquela distância através de uma filosofia da práxis (ou de uma utopia de socialismo simplista, como denuncia Habermas). Acreditamos que sabemos conviver com essa distância (ou esse “buraco”), ainda melhor que Habermas, justamente por não ousarmos preenchê-lo⁵². E também convivemos melhor com a divisão real - promovida pelo

⁵¹ Idem, *ibidem*.

⁵² Para nós, a totalidade é, essencialmente, o *em torno* desse buraco porque é aí que o homem cria e trabalha.. Como ensina a psicanálise, por maior que seja a dificuldade que temos em conviver com a falta - seja ela primordial, ou todas as outras que criamos - é justamente quando desistimos de preenchê-la que inventamos (muito mais que aceitamos) nossa condição humana. Assim é que, o fundamento de todo materialismo passa por reconhecer que não há unidade primitiva com Deus

capitalismo! - das esferas; o que significa não querer reduzi-las umas às outras. Isso porque se não nos interessa a totalidade como *a priori* da razão, nos interessa a totalidade que surge da compreensão do modo de estruturação das relações do modo de produção. Expliquemo-nos.

Como dissemos no início desse capítulo, a divisão das esferas no capitalismo é fato, e as análises de Weber e Habermas muito contribuem para o entendimento das mediações entre estas que são mais funcionais para a dinâmica da sociedade como um todo, e aquelas que são mais instabilizadoras dessa mesma dinâmica. Mas a margem de manobra dessas análises é restrita à compreensão do processo de divisão, pela aceitação de que a totalidade seria impossível ou até indesejável. Afinal, como diriam Adorno e Horkheimer, sintetizando o que seria a ilusão do iluminismo: "...o pensar se torna ilusório, toda vez que pretende negar a função separatória, o distanciamento e a objetualização"⁵³. E se Habermas pretende a retomada da tarefa iluminista, é até por ter aprendido de seus mestres que "o iluminismo é mais que o iluminismo", ou, ainda, que

"o conceito não se limita a distanciar, enquanto ciência, os homens da natureza, mas nos permite medir ainda a distância que eterniza a injustiça, justamente enquanto auto-reflexo do pensar que se mantém acorrentado, na forma da ciência, à cega tendência econômica"⁵⁴.

ou o que o valha; não há paraíso originário; não somos frutos de algo maior e melhor que nos antecede; não temos uma cara metade que era nossa no início de tudo, tal como conta a lenda grega...etc. etc. etc.. Como diria Lacan, antes de tudo só há um grande buraco. E, malgrado sua anterioridade, ele é desenhado por nós. No que diz respeito especificamente à economia, Marx irá mostrar que não existe, dentro da história, unidade entre "seres humanos vivos e ativos ... com a natureza ... nem isso é um resultado histórico [a ser explicado]. O que tem de ser explicado é a separação entre essas condições inorgânicas da existência humana e a existência ativa" (MARX, K. *Formações econômicas pré-capitalistas*. São Paulo: Paz e Terra, 1981, p.82) . A separação, a exteriorização é a condição de nossa existência histórica. A denúncia de um Popper, para quem o marxismo, como a psicanálise, teria uma palavra final para tudo, para tapar todos os buracos, não é de modo algum válida. Para Marx, a quem nos cabe defender, o apelo à verdade não está em chamar de falsa ou ideológica toda formulação que o contradiga, mas em dar-lhe um papel na estrutura do todo – que será deste modo, ainda, um todo cheio de buracos mas intelegível. Marx é compatível sim com uma sociedade aberta, só não o é com uma verdade relativista.

⁵³ADORNO, T. e HORKHEIMER, M. op. cit. p 114.

⁵⁴ Idem, p.114 e 115.

Do nosso lado, insistimos em que tanto as semelhanças quanto as diferenças entre esses pensadores dizem respeito ao fato dos mesmos idealizarem a totalidade, até o inalcançável negativo ou positivo. Por oposição a esta idealização, nos aproximamos da totalidade mais pragmática, gerada mais pela solidariedade entre todos que pela perseguição da objetividade por uns poucos. Só que entendemos essa solidariedade não como restrita à subjetividade dos indivíduos, mas como extensiva às relações que estes estabelecem através das coisas e das estruturas (instituições) que produzem.

Ora, uma provável objeção que se poderia fazer de tal caracterização da totalidade é que ela se produz também por uma “redução”. Afinal, e retomando a crítica de Rorty a Habermas, este último estaria reduzindo tudo à linguagem. Não estaríamos nós reduzindo tudo ao trabalho? Sim e não. De fato, há uma redução, até por que, só há totalidade estrutural se houver uma argamassa constitutiva da estrutura a qual possamos dominar teórica e praticamente, que seja ao mesmo tempo o barro cozido do tijolo e a página escrita do livro. Só que – e este é o ponto - ao trabalho não interessa garantir essa totalidade⁵⁵; e o que quer que apareça como a garantia desta (da magia à ideologia do capital) é um forte oponente seu, porque aparentemente mais explicativo. Nesse caso, o que há de ser reduzido ao trabalho é este termo, ou mais simplesmente essa “atividade” que teima em diferenciar-se daquele. Foi isso que fez Marx ao capital: reduziu-o a trabalho alienado passado sob permanente valorização via absorção de tempo de trabalho não pago no presente.

Hoje, quando o desenvolvimento científico e tecnológico aplicado às esferas produtiva e financeira, parece antecipar o tempo futuro e o conteúdo do trabalho parece ficar ao mesmo tempo além e aquém do conteúdo de valor das mercadorias, mais necessário ainda se torna o esforço de redução realizado por Marx⁵⁶.

⁵⁵ Como veremos no capítulo três dessa primeira parte.

⁵⁶ O que importa entender é que esta não é meramente uma querela científico-acadêmica: é, também, uma batalha política absolutamente central. Afinal, a re-afirmação do trabalho como fator

Por último, é importante esclarecermos que essa redução ao trabalho (*sans phrase*) de todo esforço e toda realização, não leva, como pensaram muitos, a um reducionismo de todas as esferas da vida à esfera econômica. Isso porque a definição dessas esferas é interior a cada modo de produção (como, de resto é a própria divisão do trabalho), não caracterizando nenhum estatuto teórico-analítico prévio. Marx mesmo esclareceu esse equívoco em uma nota de rodapé d'O *Capital*, onde respondendo a um de seus críticos, afirma:

“..minha idéia de ser cada determinado modo de produção e as correspondentes relações de produção, em suma ‘a estrutura econômica da sociedade a base real sobre que se ergue uma estrutura jurídica e política, e à qual correspondem determinadas formas de consciência social’; de ‘o modo de produção da vida material condicionar o processo da vida social, política e intelectual em geral’, - tudo isso seria verdadeiro [segundo o crítico] no mundo hodierno , onde dominam os interesses, mas não na Idade Média, sob o reinado do catolicismo, nem em Roma e Atenas, sob o reinado da política.(...) O que está claro é que nem a Idade Média podia viver do catolicismo, nem a o mundo antigo, da política. Ao contrário, é a maneira como ganhavam a vida que explica porque, numa época, *desempenhava o papel principal*, a política, e, na outra, o catolicismo.”⁵⁷

De acordo com Marx, a predominância da religião na idade média e da política no mundo antigo, remete sua explicação para a “maneira como lá se ganhava a vida”. Com isto, não visa a redução das esferas políticas e religiosas à esfera econômica, até porque a hierarquia está dada, e ambas, religião e política, aparecem como “desempenhando papel principal”. O que é fundamental na passagem - e que nucleia o conjunto da obra marxiana - é a clara percepção de que, ao mesmo tempo em que toda sociedade se estrutura sobre uma *base real*, suas relações sociais internas mantêm vínculos específicos com aquela. A explicação científica estaria então na *explicitação desses vínculos*. Recorrer à produção da vida material (ou à economia) não significa, assim, dar eterna

de estruturação do real, como totalidade de sentidos (porque sujeito de toda materialidade por ele tornada exterior e intercambiável), significa, na prática, instrumentalizar a classe trabalhadora em sua luta pelo poder.

⁵⁷ MARX, K. O Capital, op. cit., cap.I, nota 33, p.91.(grifos nossos)

prioridade a esta “esfera” sobre as demais; mas significa, isso sim, procurar nas formas mais variadas das ações individuais e dos comportamentos sociais, as relações que estes estabelecem com o produto (material ou imaterial – ideológico por exemplo) das demais “esferas”. Para nós, o que começa a ser sugerido aí é que: tanto a política como a religião não são esferas onde se realizam ‘atributos outros’ da humanidade do homem (a liberdade e a moralidade, por exemplo), mas são espaços de trabalho - ainda que de um trabalho altamente diferenciado dos demais (e cujo poder repousa em grande parte nessa diferenciação).

Para Marx, contudo, tanto quanto para Weber a autonomização das esferas é uma realidade, e ainda que ele não tenha teorizado propriamente sobre isso, podemos dizer que ele não a considera um mero produto da divisão do trabalho; afinal, também há em Marx a denúncia do tipo de racionalização (irracional se pensa nos ditames da acumulação) que estaria por trás daquela. Mas como dissemos, o fetichismo do capital consiste em quebrar a totalidade evidente de um mundo que é todo ele (desenvolvimento técnico, poder, propriedade) trabalho. Quando o trabalho aparece como ideologia (ascetismo) a justificar a acumulação desde fora⁵⁸, nada mais natural que essa justificativa seja um dia descartada como desnecessária. Pois se o capital almeja descartar o próprio trabalho?!

Como veremos no capítulo dois da segunda parte, a “racionalização do mundo” em Weber tem um significado bastante distinto daquele cuja matriz é Hegel e Marx (como veremos ser o caso de Piaget). Por ora, digamos apenas que a leitura do processo de racionalização, não inspirada na dialética, oscila entre

⁵⁸ A operação de determinar o sentido da ação desde fora do mundo material como um todo (e da ação do trabalho, em particular) é o que é a essência do pensamento de Weber. Se é verdade que este autor procurava relacionar valores, éticas, sentidos, que estivessem tanto no estímulo ao trabalho, quanto na matriz religiosa, política, etc. - referindo-os todos a uma racionalidade visando fins -, também é verdade que os costumava de “fora para dentro”, do “tipo ideal” (construído pelo cientista) para a realidade. É o próprio Weber quem o reconhece, ao admitir que a definição do que é (ou não) racional cabe ao cientista. Segundo o autor: “El método científico consistente en la construcción de *tipos* investiga e expone todas las conexiones de sentido irracionales, afectivamente condicionadas, del comportamiento que influyen en la acción, como ‘desviaciones’ de un desarrollo de la misma ‘construído’ como puramente racional con arreglo a fines”. WEBER, M. *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1964, p.7 (o negrito é meu).

“acreditar” na sua positividade idealizada e chorar os efeitos nefastos sobre a liberdade humana da sua negatividade intrínseca. Ou seja, a racionalização perde seus atributos materiais e contraditórios uma vez que resultados das lutas de interesses concretos e históricos e ganha uma aura sobrenatural, aparecendo como um “destino” a conduzir as forças materiais, que adquirem, desse modo, um comportamento indeterminado e “mecânico”. Assim, é Weber quem nos diz que

“o *destino* converteu esse leve manto [da preocupação com os bens exteriores] em invólucro férreo. O *ascetismo* se propôs a tarefa de atuar no mundo e transformá-lo; com isso, os bens exteriores desse mundo alcançaram um poder crescente e ao fim irresistível sobre os homens, um poder que não houve semelhante na história. Hoje seu espírito deslizou para fora desse invólucro, quem sabe se definitivamente. O capitalismo vitorioso, descansando como descansa em um *fundamento mecânico*, já não necessita, em todo o caso, de seu apoio”⁵⁹.

O que é central para nós nesta passagem é o fato de que Weber anuncia aqui sua leitura acerca das relações fetichistas entre as coisas (“bens exteriores”) e as ideologias (“invólucros”). Uma leitura que todo um conjunto de autores tentará integrar com a leitura marxiana. De Luckács a Habermas, passando pelos demais frankfurtianos, desenvolve-se todo um trabalho de construção dos elos entre aqueles dois gigantes do pensamento. Mas do reexame que fazemos de todas essas sínteses o que sobressai é que, em Marx, não existe uma “preocupação com os bens exteriores”, existe a carência de objetividade (pois a satisfação se encontra em objetos fora de nós), que é anterior a toda preocupação de ordem mental. A força desta carência jamais foi a de “um leve manto”; e, se hoje, com a maior independência da natureza nos livramos do “animismo que animou o real”, para cair no “industrialismo que nos reifica as almas”⁶⁰, a desreificação só virá da conscientização de que estamos por trás das coisas, o *nosso trabalho está*. De fato, em Marx o trabalho é mais que o que anima o espírito protestante. E o modo (contraditório) como ele anima o corpo físico do

⁵⁹ WEBER, M. *Ensayos sobre la sociología de la religión*, apud HABERMAS, J. Teoría de la acción comunicativa, Buenos Aires: Taurus, 1989 (vol.I), p. 322. (grifos nossos)

⁶⁰ ADORNO, T. E HORKHEIMER, M. “Conceito de iluminismo”. In: BENJAMIN, W. et al. *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores)

capital – os bens, as máquinas –, e a sua alma – o valor –, não permitem que este (o capital) apareça como um “fundamento mecânico” que se mova por si só.

Não deixa de ser curioso que essa nossa crítica do pessimismo weberiano vá no sentido do otimismo habermasiano; só que os fundamentos do nosso “otimismo” são distintos. Nós acreditamos que, na medida em que o “fundamento mecânico” aparente não mais precisar do nosso trabalho, o sistema sofrerá sérios problemas de legitimação e de motivação. Habermas também o percebe, uma vez que, (na interpretação arguta de Haddad) irá pretender que

“Com a reacoplagem, nas sociedades avançadas, do sistema econômico ao político, as relações de produção, antes mediatizadas pelas coisas, são politizadas - perdem sua aura natural -, criando, dessa maneira, uma crescente necessidade de legitimação. Com essa refeudalização das relações sociais, o sistema econômico perde seu caráter auto-regulativo e os conflitos distributivos podem ter agora uma solução administrativa, sendo a inflação e crise permanente nas contas públicas o preço pago pela sociedade contemporânea para garantir a lealdade das massas e manter o processo de acumulação”⁶¹.

Mas, diferentemente de Habermas, nós acreditamos que uma outra “reacoplagem do econômico e do político” possa ser possível; mas esta só poderá se concretizar na medida em que a ação política assumir definitivamente a sua dimensão de trabalho. Isso significaria que a “politização das relações sociais antes mediatizadas pelas coisas” não pode ser identificada a uma “refeudalização”, seja por que não se trata de dar um passo atrás, seja por que há de caber nela o que há de melhor no cálculo capitalista e na racionalidade com vista a fins, importando mesmo no seu avanço. Nesse caso, porém, já não estaremos falando de “reacoplagem”. O econômico e o político não estarão se somando ou sobrepondo, estarão se reestruturando a partir de uma outra forma de organização do trabalho social.

⁶¹ HADDAD, F. “De Marx a Habermas...” op. cit. p.75. É de se notar que a relação funcional apontada por Habermas entre solução administrativa dos conflitos distributivos e inflação tem como mediação a “crise permanente das contas públicas”. E o substrato evidente desta mediação é a crença conservadora de que o déficit público é um índice de desequilíbrio e o ajuste fiscal um

Por mais que veja em Weber a base para o "descentramento da compreensão do mundo", Habermas aponta neste autor a falta de uma demonstração do caráter "meramente parcial, incompleto, dessa forma histórica de racionalização ética"⁶². Ele próprio pretende, além de realizar tal demonstração, completar - via razão comunicativa - o quadro já então formado pelas racionalidades: instrumental, estratégica, normativa e/ou ética. *O problema é que este autor pretende cumprir uma tal tarefa a partir de um elo totalizador meramente intelectual (as estruturas lógicas da linguagem), esquecendo-se que as formas históricas da racionalização só podem ser reconhecidas enquanto tais através de um fio condutor material (como é o caso da alienação do trabalho e da propriedade privada em Marx).*

Vimos como muito do abstracionismo da metanarrativa habermasiana deriva de que ela é *um somatório de esferas*, bem ao modo do idealismo weberiano, onde a cisão da razão universal, junto às perdas de sentido e de liberdade, deu origem às esferas autônomas da racionalidade. O conjunto das respostas habermasianas às questões da racionalização do mundo colocadas por Weber acaba por confluir para uma "reconstrução do materialismo histórico", pouco materialista e que irá se opor (cada vez com mais clareza ao longo de sua obra) à ontologia marxiana do trabalho e à totalidade estrutural dela derivada.

Nesse sentido, diríamos que o paradigma da divisão das esferas assume para si tanto a problemática quanto a "solucionática" que o capitalismo oferece àquela dimensão. Assim é que a contraposição habermasiana entre trabalho e interação, razão instrumental e comunicativa, sistema e mundo da vida, segue confiando demasiadamente numa complementação racional entre ambos os lados; e, acaba, na prática, por acreditar que tais lados podem se mover por si sós⁶³. Diferentemente, entendemos que a totalização que a lógica do capital

índice de equilíbrio sistêmico (pois o mercado jamais se desequilibra).

⁶² Idem, p.237. Voltaremos a essa questão no cap. 2 da Parte II.

⁶³ Estamos novamente de acordo com Rorty, quando este diz que Habermas, como Kant, pensa

impede com a fetichização das relações sociais não é propriamente a universalidade da razão; é, antes, aquela totalidade mais corriqueira, que subjaz à unidade dos diferentes modos de trabalho e que põe em correspondência objetiva as diversas modalidades da razão.

A disjuntiva habermasiana entre trabalho e interação, a despeito de ter como tarefa conseguir superar as “ambigüidades” de Marx em torno da problemática relação entre expansão de um saber técnico e o desenvolvimento de um saber consciente, não distorcido pela ideologia, só faz colocar um abismo entre ambos. Um abismo que tem a sua expressão mais transparente no pensamento de Hanna Arendt, de quem Habermas se reconhece discípulo. Como procuraremos demonstrar no primeiro capítulo da segunda parte desta tese, a recusa radical de Arendt à redução marxiana da ação política ao trabalho inviabiliza o reconhecimento da linguagem (dos homens e das coisas) como um registro do social enquanto totalidade estruturada. Antes, porém, é preciso enfrentar teoricamente a relação entre trabalho e linguagem. Este o objeto dos dois próximos capítulos.

que “la ciencia moderna posee una ‘dinámica teórica’ que puede identificarse (al menos en parte) con ‘la naturaleza de la racionalidad’. Ambos piensan que aislando y mostrando esta dinámica, pero distinguiéndola de otras dinámicas (por ejemplo, ‘la razón práctica’ o ‘el interés emancipatorio’), pueden mantenerse los resultados de la ciencia sin desencantar por tanto el mundo”. RORTY, R. Op. cit. p. 265.

Capítulo 2

Ontologia do trabalho X ontologia da linguagem

A tese que vimos desenvolvendo até aqui afirma que o projeto habermasiano regride no que diz respeito ao materialismo histórico. Apesar das críticas de Habermas ao holismo das concepções marxianas, a totalidade é, em Marx, menos idealista e abstrata do que a totalidade habermasiana, que aparece como idealização de uma razão universal (a qual indica a necessidade da emergência de uma razão emancipatória ligada à ética da linguagem). A resolução proposta por Habermas da contradição weberiana (da racionalidade irracional do comportamento burguês em busca da máxima valorização do capital), via demonstração do “caráter meramente parcial, incompleto dessa forma histórica de racionalização ética”⁶⁴, acaba por retomar a dimensão subjetiva da racionalização. Não que Habermas desconsidere a dimensão objetiva do fetiche (do encantamento ou da naturalização das coisas, tão explorado por Marx e pelos frankfurtianos), mas o fato é que ele não consegue dar uma explicação causal para a emergência de uma ética do discurso.⁶⁵

⁶⁴ HABERMAS, J. *Teoria da ação comunicativa*, op.cit., p.249.

⁶⁵ Nos apoiamos aqui em Haddad que salienta que vale para Habermas a crítica que ele próprio faz à falta de “relações causais” em Weber. Diz Haddad: “Dentre as críticas que Habermas faz a Weber, uma delas (...) reza que os estudos de Weber sobre a ética protestante não tratam de relações causais, senão de uma ‘relação de afinidade’ entre a ética protestante e espírito do capitalismo, condensado na cultura profissional moderna” (Weber). Portanto, tão pouco satisfazem o próprio desiderato de Weber de uma análise ‘da forma em que a ascese protestante foi, por sua vez, influenciada no seu nascimento e configuração pela totalidade das condições socioculturais, em especial, pelas *econômicas* (...)’ (...) ora, pode-se dizer que essa crítica aplica-se, *ipsis litteris*, à abordagem de Habermas. Nem a diferenciação de esferas culturais de valor nem a institucionalização da ação racional regida por fins implicam ou exigem, *per se*, a emergência da ética do discurso: entre a diferenciação das esferas de valor e a ética do discurso há uma mera possibilidade lógica; e entre os subsistemas (Estado moderno e grande indústria capitalista) e a ética do discurso há um *non sequitur*. Falta à fundamentação da ética do discurso de Habermas a discussão dos seus “pressupostos” histórico-materiais”. HADDAD, “Habermas, leitor de Weber...”, op. cit. p.172 e p.173. Complementando, Haddad critica Habermas e opõe a este uma ética do discurso que não se funda numa “evolução conceitual”, mas numa “evolução histórico-prática” pois que “A ética do discurso, verdadeiramente, só se estabiliza no século XX, particularmente no pós-Guerra. Uma sociedade só pode abrir mão definitivamente de suas convenções, submetendo-as a um teste reflexivo, quando a maioria hegemônica dos indivíduos que a compõem esteja apta a reger suas ações por princípios. Essa evolução é tanto cultural quanto material. Tanto que, hoje,

Como salientamos atrás, ao contrário do que acaba por fazer Habermas, não se pode decompor o todo social para melhor analisá-lo⁶⁶, indo do mais simples ao mais complexo. E isto porque, no que diz respeito à natureza social dos processos humanos, não há “o mais simples”. Não, pelo menos, como etapa, como tecido anterior. Não há também como cindir horizontalmente indivíduo e sociedade. A alternativa hegel-marxiana consiste em encontrar determinações que funcionem como vetores que trespassem o real sem cindi-lo, mas captando um “fluxo de significações”⁶⁷ dos vários níveis de abstração que o pensamento produz ao visar o real.

Ruy Fausto desenvolverá bem esta alternativa ao questionar as possibilidades de pensarmos o social como análogo da linguagem (a partir de uma série de analogias do próprio Marx⁶⁸). Fausto enfrenta a teorização estruturalista de Lévi-Strauss que, se desenvolve essa proposição, só o faz sacrificando aquela abordagem metodológica do “fluxo de significações” que confere precisamente a compreensão do todo como tendo uma *dinâmica*. Enfrenta, além disso, a teorização weberiana sobre o social que se baseia na subjetividade da ação individual, não sendo assim capaz de trabalhar a relação social como uma relação de linguagem e vice-versa⁶⁹. Infelizmente, Fausto não

infelizmente, os pressupostos materiais da ética do discurso estão de tal modo ameaçados que é difícil dizer se a sociedade moderna continuará podendo garantir sua coesão a partir da mesma dinâmica dos anos dourados do capitalismo.” Idem, *ibidem*.

⁶⁶ A este respeito, vale a pena ler os instigantes comentários críticos de F. V. Reis ao posfácio de Habermas à edição francesa de 1973 de *Conhecimento e Interesse*, onde o último admite a necessidade de “analisar de maneira apropriada um complexo, isto é, a decompô-lo em seus elementos”. Apud REIS, F. V. *Política e racionalidade: problemas de teoria e método numa sociologia “crítica” da política*. Belo Horizonte: UFMG/PROED/RBEP, 1984, p.42.

⁶⁷ Termo utilizado por Ruy Fausto ao comparar o estruturalismo e a dialética marxiana no que diz respeito à comunicação entre essência e aparência. Em FAUSTO, R. *Dialética marxista e dialética hegeliana: a produção capitalista como circulação simples*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, São Paulo: Brasiliense, 1997.

⁶⁸ Como na famosa passagem do Livro I d’O *Capital* em que Marx afirma: “O valor não tem (...) escrito na frente o que ele é. O valor antes transforma cada produto do trabalho em *hieróglifo social*. Mais tarde, os homens tentam decifrar o *sentido dos hieróglifos*, penetrar no enigma do seu próprio produto social, pois a determinação dos *valores de uso como valores* é seu próprio produto social como (so gut wie, quase como) a linguagem”. Apud FAUSTO, R. Op. cit. p. 79.

⁶⁹ Segundo Fausto, em Weber “...as ações (...) remetem sempre ao singular, [e, a partir delas] pode-se e deve-se construir tipos ideais. Mas os tipos ideais não são estruturas objetivas, e isto porque nem são estruturas nem têm objetividade. Os tipos ideais não ‘desdobram’ a realidade como as regras de uma língua, à maneira do estruturalismo, ou como uma segunda linguagem, à

chega a tratar de Habermas; mas um comentário seu resume muito de nossas críticas a este último. Para Fausto,

“Seria possível pensar o social como linguagem a partir da idéia de ação, mas seria preciso que se privilegiasse não a relação meio/fim no interior da ação de cada agente, mas o sistema de ações pensados como cristalizações de atos de troca.”(p.153)

Ora, “pensar o social como linguagem a partir da idéia de ação” é justamente a proposta habermasiana. Só que, neste autor, há um claro privilégio da análise das formas de racionalidade “no interior da ação de cada agente” sobre a dimensão objetiva dos atos de troca. Além do que, mesmo que haja todo um complexo sistêmico construído a partir das “cristalizações de atos de troca”, não há efetivamente troca entre os subsistemas. Ou seja: há a troca mediada pelo dinheiro, há aquela mediada pelo poder, e há a troca social, mais rica, mediada pela palavra; mas não há mediação destas entre si. Assim, não há em Habermas aquele “desdobramento de linguagens” que Fausto identifica na dialética.

Seria diferente se Habermas não descartasse o trabalho como redutor de todas as formas de ação. Nesse caso, “os sistemas de ações seriam pensados como cristalizações de atos de troca” em decorrência de que só o trabalho oferece tanto o substrato material - o padrão de equivalência para as trocas (mesmo que um padrão negado) -, quanto a base para a validação das falas dos sujeitos. Também o que o trabalho deixa à vista, como o que ele esconde, explicaria a troca um tanto truncada (fetichizada) entre as dimensões da essência e da aparência. Pois então, com o trabalho (e não a linguagem) como ponto de partida *não* teríamos uma troca exclusiva entre coisas e outra entre homens, mas um desdobramento de uma na outra.

Se nos referimos à comunicação não apenas entre os sujeitos falantes, mas entre produtores das coisas em geral, esse *diálogo entre palavras e entre*

coisas pressupõe o contrário dos “tipos ideais” da sociologia weberiana. Na verdade, os tipos ideais weberianos são mônadas fechadas, cuja comunicação se dá desde fora, pelas determinações (em grande parte incognoscíveis) da liberdade dos homens criadores de valores. Diferentemente, o elo do trabalho possibilita uma comunicação entre comunidades através daquilo que constitui a base real do contato entre as mesmas: seus produtos, seus instrumentos de trabalho, seus conhecimentos técnicos objetivos, suas instituições sociais, suas regras lingüísticas. Se há comunicação entre as sociedades há o “fluxo das significações” de que falava Fausto, há *comensurabilidade* (como em Putnam) ou *capacidade de tecidura* (como em Rorty)⁷⁰ de nossos termos, expressões e conceitos, com os de outras culturas.

Não há também outro modo de percebermos o alcance das dificuldades dos homens quanto à compreensão do que eles de fato fazem sem essa compreensão dialética da duplicação das linguagens. Voltando à problematização de Fausto acerca do inconsciente (enquanto uma estrutura que não é evidente para o indivíduo) visado pelo estruturalismo, em contraposição àquele visado pela dialética, vemos que:

“(...)no interior do universo estruturalista a passagem da aparência à essência é análoga a um movimento que vai de uma linguagem ou da palavra oral a uma língua (e, portanto vai do mesmo ao outro, ou da parte ao todo), no universo dialético se trata de um movimento que vai de linguagem a linguagem e portanto de uma *redução* que vai do mesmo ao mesmo-outro, de oposto a oposto. Dessa diferença resulta o seguinte: se a essência, no universo estruturalista é um sistema de oposições que constitui uma lei, *a essência no universo dialético é ela mesma uma linguagem*”.⁷¹

⁷⁰ Como veremos no próximo capítulo, as críticas de Putnam ao (do nosso ponto de vista, mais pretendo do que efetivo) relativismo de Rorty não são de ordem a negar a unidade fundamental dos dois no que diz respeito à efetividade do “fluxo de significações” entre culturas e sociedades distintas.

⁷¹ Idem, p.145. O itálico acima é do autor e o negrito é nosso. Com este último buscamos ressaltar o significado diferente da nossa (e da de Fausto) *redução* daquela redução de uma esfera à outra, que fizemos menção no capítulo anterior. Esta última se encaixaria no “universo estruturalista” onde se teria uma relação entre todo (a linguagem) e partes (língua). Como explica Fausto,“(...) ao dizer que no universo da dialética a essência remete mais a uma linguagem do que a uma língua, não

Segundo Fausto, a essência no universo dialético (onde a totalidade aparece como um “fluxo de significações”) remete à noção de juízo. Melhor seria dizer que remete ao *trabalho de ajuizar*. Assim, para que haja “a duplicação de linguagens que a dialética encontra no social”, deve haver uma duplicação do trabalho (por sobre as coisas e as palavras). Ou, como diz Fausto:

“Que a essência seja ela mesma uma linguagem e um fluxo, significa que se supõe que *o social constitui uma espécie de mundo sobre-natural que “duplica” o mundo natural*. Essa duplicação é característica de uma época da história da humanidade, ou mais precisamente de um modo de produção.”⁷²

Só que isso só é possível na medida em que esse modo de produção reduz a ação política e a racionalização a trabalho, a abstrações reais passíveis de rotina, aprendizado e invenção. Mais especificamente, pretendemos que a *redução* ao trabalho de toda atividade faz a passagem da aparência à essência sem contrapor as esferas, as racionalidades ou os modos de produção⁷³. Ou seja, vai-se do trabalho ao trabalho como de uma linguagem à outra. O que só reafirma *que o trabalho não é um fundamento ontológico com ênfase no lógico!* Ou: a ontologia do trabalho é uma *ontologia negativa*, uma vez que a idéia de núcleo ou de essência não é compatível com a fixidez de um sistema lógico-sincrônico⁷⁴. Também vale para o trabalho que ele vá “do mesmo ao mesmo-outro”, porque os diferentes trabalhos são, uns em relação aos outros, sempre “o outro” e “o mesmo”. Por fim, não se pode vislumbrar aqui qualquer lei de tendência constituída a partir de um “sistema de oposições”. Não há forma de trabalho que subordine as demais, não há tendência à negação do trabalho que se imponha

visamos nem a linguagem como totalidade, de que a língua é parte, nem ao excedente da linguagem sobre a língua que é a palavra oral, concebida como conjunto de atos de linguagem. “Linguagem” visa aqui [na dialética] um *fluxo de significações* em oposição a um sistema de relações, o qual, bem entendido, não exclui toda dinâmica, mas exclui precisamente a idéia de fluxo.” Idem, ibidem, nota 13.

⁷² Idem, p. 146.

⁷³ É fato que muita teorização dentro do marxismo (Althusser e seus discípulos não incorreram isoladamente neste desvio formalista) foi feita tendo por base algo semelhante ao “sistema de oposições” das construções estruturalistas. O problema é que Habermas (o “herdeiro de Frankfurt”, cujo *elán* acadêmico-político encontra-se inclusive na tentativa de superar esse marxismo) acaba por contrapor novamente as racionalidades e, por tabela, as esferas e os modos de produção.

⁷⁴ Vide CAMPREGHER, G. Op. cit., capítulo primeiro, p. 17; onde defendemos ser a ontologia do trabalho, nesse sentido, negativa.

como uma disposição exclusivamente interna. Até porque, ou o “interno” é o todo nucleado pelo seu motor de transformação - o trabalho! -, ou o interno é uma mera construção lógica, conquistada pela exogeneização do “não-controlável”.

Vale dizer: só é possível resgatar objetivamente o “interno” se se resgata o trabalho, que é o elo extraviado no interior da reflexão estruturalista e que define a impossibilidade desta corrente teórica compreender a história como fluxo. Vejamos como se comporta em relação a esse mesmo universo a ontologia da linguagem de Habermas.

Do nosso ponto de vista, o “fluxo de significações” está prejudicado na teoria habermasiana pela distinção (e mesmo oposição) entre as formas de ação e as razões que lhe são correspondentes. O próprio Habermas confirma a dimensão mais próxima de um “sistema de relações” que de um “fluxo de significações” na interação de ações e razões, ao pretender que *a ação comunicativa obedece a uma lógica própria*. Esta lógica seria aquela subjacente ao aprendizado desfetichizante e/ou emancipatório, e que seria, por isso mesmo, responsável pela transição de um modo de produção a outro. Contrapondo-se à resposta materialista-histórica acerca dessa transição segundo a qual a mesma “se realiza através de conflitos sociais, através da luta, através de movimentos sociais e choques políticos”, Habermas afirma que

“só uma resposta *analítica* pode explicar por que uma sociedade dá o passo evolutivo (...) A resposta que gostaria de propor soa assim: o gênero aprende não só na dimensão (decisiva para o desenvolvimento das forças produtivas) do saber tecnicamente valorizável, mas também na dimensão (determinante para as estruturas de interação) da consciência prático-moral. *As regras do agir comunicativo desenvolvem-se, certamente, em reação a mudanças no âmbito do agir instrumental e estratégico; mas, ao fazê-lo, seguem uma lógica própria*”.⁷⁵

Assim sendo, não há, em Habermas o que Fausto chamou de “desdobramento de linguagens” na relação entre as várias formas de ação e razão. E isto porque *a ação comunicativa fecha-se em si mesma*, não havendo

⁷⁵ HABERMAS, J. Apud HADDAD, F. op. cit. p. 50 (os destaques são nossos).

relação com o outro *definitivamente exterior* das coisas e do aprendizado que transcende à estrutura lingüística. Ao contrário do alargamento do conceito de trabalho que propomos - que é concomitante à redução de todas as atividades ao trabalho -, o alargamento do conceito de razão para além da razão instrumental não permite a redução de todas as formas de razão à mesma. Por isso o que se sustenta, ao fim e ao cabo, é a oposição entre as razões comunicativa e instrumental e, por conseqüência, a oposição entre o mundo da vida e os sistemas que garantem a reprodução da vida material.

O resultado desse caráter fechado dos subsistemas do poder e do dinheiro de um lado, e da ação comunicativa de outro, é uma separação das dinâmicas de ambos⁷⁶. Tal separação fica evidente quando se define para a "situação ideal de linguagem" uma liberdade em relação a toda forma de constrangimento que abstrai das condições (e constrangimentos) materiais objetivas associadas à inserção dos sujeitos falantes no interior dos sistemas do poder e do dinheiro. É neste sentido que Thomas McCarthy dirá na edição americana de *A crise de legitimação* que cada participante do processo de comunicação pode ser considerado como sujeito na medida em que (ao contrário do "sujeito" submetido ao fetiche da mercadoria e do capital) "sabe o que faz e porque o faz"⁷⁷. Não que haja desconhecimento das barreiras ideológicas (bem como das neuróticas) à situação ideal de linguagem, mas porque exatamente a superação dessas barreiras é que é a realização do projeto "científico" da emancipação.

O problema é que, desta forma, as condições para a superação dos "constrangimentos acidentais ou sistemáticos" à situação ideal de linguagem ficam indeterminadas. Ou, como afirma McCarthy:

"a estrutura é isenta de constrangimentos quando existe, entre os participantes, uma distribuição simétrica de oportunidades para selecionar e empregar atos de discursos, quando existe efetiva igualdade de

⁷⁶ O que, mais uma vez impede a compreensão de uma dinâmica dos processos sociais em sua máxima riqueza, o que só seria possível com a compreensão das passagens de uma linguagem à outra, ou a dinâmica dos fluxos, como chamou Ruy Fausto.

⁷⁷ Apud REIS, F.W. *Política e racionalidade : problemas de teoria e método de uma sociologia "crítica" da política*. Belo Horizonte: UFMG/PROED/RBEP/ 1984, p. 34.

oportunidades de assumir papéis no diálogo. Em particular, todos os participantes devem ter igual oportunidade de iniciar e perpetuar o discurso, de manifestar-se, questionar e dar razões contra ou a favor de proposições, explicações, interpretações e justificações. Além disso, devem ter as mesmas oportunidades para expressar atitudes, sentimentos, intenções e assim por diante, bem como para ordenar, objetar, permitir, proibir, etc. Estas exigências se referem diretamente à organização da interação, uma vez que *libertar o discurso dos constrangimentos da ação só é possível no puro contexto da interação.*⁷⁸

Determinar (objetivando) esta situação ideal de linguagem envolve estender o conceito de trabalho à ação comunicativa à partir de um desdobramento dialético, que faz daquela extensão também uma redução. E isto na medida em que abarca novamente o registro sociológico (como veremos na parte II) e o registro econômico (como veremos na parte III). Já a extensão do conceito de razão não abarca, senão opõe e até exclui (do status de uma razão emancipatória, por exemplo) a razão instrumental, e, por extensão, o trabalho.

Mas se é assim, a teoria habermasiana empobrece a própria linguagem que ela quer colocar no centro da vida social. E não apenas porque se perde a dimensão de “fluxo das significações”, mas porque se perde também a possibilidade de se ir mais longe na teorização daquilo que Habermas pretende enquanto ideal político - a integração do mundo da vida com o sistema. Afinal, se (como diz Fausto) a dialética persegue a integração do indivíduo à análise social, ela o faz integrando as diferentes regiões do social⁷⁹; enquanto Habermas mantém a separação dessas regiões e, em decorrência, vê sua integração como ato da vontade pura, a despeito de sua intenção de casar conhecimento e

⁷⁸ Apud REIS, idem, p. 35 (os destaques são nossos).

⁷⁹ Fausto prefere partir, como nós mesmos, da idéia de Mauss que ele chama de “ato social total” (o que acreditamos ser o mesmo “fato social total” que aparece na edição brasileira). Diz ele: “Se a idéia de ato social total representa a exigência de integrar diferentes regiões do social, ele significa também e mais ainda a integração do indivíduo - e do vivido - à análise do social. Dizer que a dialética vai na mesma direção poderia parecer uma banalidade. Mas se analisarmos o primeiro livro d’O *Capital* da maneira mais precisa, veremos como não só há uma exigência geral de integração do vivido, mas que é do aprofundamento mesmo da análise “estrutural” (ou antes dialética) que nasce alguma coisa que de certo modo reproduz a experiência vivida”. Idem, p.171. Não nos cansamos de afirmar (desde a tese passada) que o trabalho é ele mesmo mais que “a alguma coisa que nasce”, é ele mesmo a ação de reprodução das coisas em conceitos e dos conceitos em coisas, das coisas em coisas e dos conceitos em conceitos, embora aqueles (maioria talvez) que não fizeram a tal leitura precisa de Marx, só vejam como trabalho a transformação de

interesse.

Destino diferente não era de se esperar para uma teorização que partiu da crítica do que seria em Marx uma “confusão” entre o plano da prática (onde se situam a comunicação e a interação) e o plano da técnica (onde se situa o trabalho). Para nós, sendo a *confusão* desses planos própria da realidade, boa é a teoria que a reproduz. Esta parece ser, também, a percepção de Haddad, para quem a teoria marxiana é boa mesmo quando metafísica, pois que a realidade se apresenta como tal. Contudo, Haddad não deixa de fazer a crítica da “metafísica marxiana do trabalho”⁸⁰ num sentido que o reaproxima de Habermas. Nas palavras do autor:

“Eu, que ao longo desse capítulo me afastei muito da abordagem de Habermas, tenho que concordar com ele num ponto muito importante: ‘a perspectiva da emancipação não resulta de modo nenhum do paradigma da produção, mas sim do paradigma do agir orientado no sentido do entendimento mútuo. É a forma dos processos de interação que tem que ser modificada, se se quiser descobrir no plano prático o que é que os membros de uma sociedade poderiam querer em uma determinada situação, bem como o que é que eles deveriam fazer em prol de seu interesse comum’ (Habermas). (...) Ora, minha concordância com a proposição habermasiana acima sugere que, pelo menos *no contexto do capitalismo superindustrial*, é a linguagem e não o trabalho que emancipa.⁸¹

É bem verdade que Haddad qualifica esta abordagem, afirmando que

“a relação entre trabalho e natureza não pode simplesmente ser substituída pela relação entre agir comunicativo e mundo da vida. Não me parece aceitável, igualmente, a idéia de um simples paralelismo entre elas. Na verdade, tais movimentos são complementares num sentido preciso: sem trabalho não vejo como pensar dinamicamente a relação entre agir comunicativo e mundo da vida - o trabalho alarga o universo discursivo; sem linguagem não vejo como pensar dinamicamente a relação entre

coisas em coisas.

⁸⁰ Que nós mesmos já também a fizemos, quando na tese passada nos opomos ao trabalho “como essência imutável do homem”. Lá desenvolvemos ainda que a ontologia do trabalho que pensamos é *negativa* no sentido de que esse conceito que lhe é fundador é ele mesmo móvel, histórico, e assim não transcendental. Desse modo, acreditamos não nos caber a crítica habermasiana de que caíamos em “desvios fundacionistas”. Vide CAMPREGHER, G. *Desdobramentos ...*, Op. cit. cap.2.

⁸¹ HADDAD, F. Op. cit. p.62 (destaques do autor).

trabalho e natureza - sem conceitos não se transforma a natureza.”⁸²

O grande diferencial da teorização de Haddad frente a Habermas diz respeito, então, ao fato de que, para Haddad, só na fase da “superindústria” é que o trabalho perderia centralidade e poder de emancipação frente à linguagem. Isso porque só nessa fase estaria consumada a dominação da natureza pelo trabalho. Antes disso, “as formas de interação comunicativa são ditadas pela existência de uma natureza inadequada que lhes constrange”; ou ainda “o trabalho, que tem como pressuposto a linguagem, é, no pré-capitalismo, anterior a ela *enquanto* determinante (e só enquanto determinante)”⁸³.

Para chegar a essa correção da rota habermasiana, Haddad realiza todo um esforço de delimitar quais as metafísicas filosóficas que acertam (porque captam a metafísica real do mundo fetichizado pelas relações mercantis) e quais as que transcendem o real. São analisadas especialmente as metafísicas de Nietzsche, de Heidegger e de Adorno⁸⁴. O resultado esperado pelo autor de todo esse esforço teórico seria desembaraçar o materialismo histórico do equívoco de Marx - a metafísica do trabalho⁸⁵ -, mas recuperando, contra Habermas, a metafísica do real e os pressupostos histórico-materiais que dariam ainda algum papel ao trabalho⁸⁶.

Não é nossa intenção aqui, analisar com mais profundidade os argumentos de Haddad, de natureza mais lógica ou filosófica, pró ontologia da linguagem e

⁸² Idem, p.225.

⁸³ Idem, p.155 (destaques do autor).

⁸⁴ Esclarece o autor que “mais importante do que tentar uma nova definição de metafísica será percorrer o caminho, no interior do materialismo histórico, que conduz de Marx a Habermas, passando por Adorno, verificando como Nietzsche e depois Heidegger provocam inflexões importantes nessa trajetória sem que se tenha chegado, ainda, a uma solução satisfatória.” Idem, p.93.

⁸⁵ Que teria tornado o materialismo histórico “formalista” e mesmo responsável pelo marxismo ter se transformado “uma espécie de ideologia da acumulação primitiva de capital” e “se fixar nas regiões mais atrasadas do planeta” Idem, p.92.

⁸⁶ Faltaria assim, em Habermas, o reconhecimento de uma metafísica do real, a medida que ele não “se dá conta - e aí reside o viés idealista da sua versão do materialismo histórico - de que o fenômeno da coisificação, sob o capitalismo, longe de ser um efeito colateral, é seu subproduto mais direto” (Idem, p. 148); e faltaria “à fundamentação da ética do discurso de Habermas, a discussão dos seus ‘pressupostos’ histórico-materiais que (...) só se deram com o advento da superindústria capitalista”. Idem, p.192. Diga-se de passagem, também esta é esse (a falta do

contra a ontologia do trabalho, nos nossos termos. De fato, na linha que vimos defendendo desde o início dessa tese, o mais importante é uma recuperação da totalidade em termos da sua materialidade histórica, que também aparece como o central na correção de Haddad do projeto habermasiano. Afinal, diz ele

“O fato de Marx ter negligenciado o papel da linguagem no processo de autoconstituição da espécie não o impediu de perceber o que Habermas, nos seus primeiros escritos apenas intuiu [e, acrescentaríamos nós, perdeu na maturidade]: que não se pode entender o processo social a partir de dualidades: interação social, de um lado, reprodução material, de outro; desenvolvimento moral, de um lado, desenvolvimento cognitivo, de outro; mundo da vida, de um lado, sistema, de outro; e, finalmente, ação orientada para o acordo, de um lado, ação orientada ao êxito, de outro.”⁸⁷

Recuperada a totalidade, a proposta de integração da linguagem e do trabalho teria tudo para levar a pesquisa ao caminho do entendimento do processo histórico como fluxo de significações, como defendemos atrás. O que poderia significar que os nossos próprios desenvolvimentos teóricos se assemelhassem aos de Haddad. Se isso não ocorre (como se verá na seqüência desse trabalho) é por duas ordens de objeções.

A primeira diz respeito ao fato de que continuamos acreditando que a solução do problema ontológico ou fundacionista é a recusa a toda e qualquer ontologia positiva. O que não implica abandonar o projeto de fundação, mas, isto sim, reconhecer que esta deve ser sempre uma refundação (como na dialética faustiana é o devir entre pressuposição e posição); do contrário nossa ontologia corre sempre o risco de ser mera metafísica. Assim, dizer que a linguagem é anterior ao trabalho porque este pressupõe aquela na necessidade de um projeto conceitual⁸⁸, não leva às últimas conseqüências a idéia de uma superação dialética do fundacionismo, o que chamamos anteriormente de uma ontologia negativa⁸⁹. Nesse sentido nosso trabalho não se encerra ao concluirmos que

reconhecimento do encantamento do capital) o argumento central da crítica de Fausto a Weber.

⁸⁷ Idem, p.241.

⁸⁸ Para Haddad, “sem linguagem, isto é, sem conceito, não há projeto, e sem projeto não há atividade transformadora consciente que se possa denominar de trabalho humano”. Idem, p.153.

⁸⁹ Como procuramos defender em nosso trabalho de Mestrado, nada vem primeiro, nada “estava lá antes”, nem ser, nem ente. Só a carência (que é um nada determinado, um buraco que tecemos

trabalho e linguagem estão juntos desde o início⁹⁰, porque é a maneira historicamente diferenciada como nos alienamos objetivamente (nas palavras e nas coisas) que nos interessa, na medida em que esta pode ser mais ou menos dominada por poucos, por muitos ou por todos. Como voltaremos a esse tema no próximo e último capítulo dessa primeira parte, passemos à nossa segunda objeção.

Ao dizer que a ética do discurso pode substituir o trabalho na compreensão crítica do mundo a partir da superindústria, Haddad incorre, ao nosso ver em dois equívocos, ambos resultantes de uma certa diminuição do alcance das contradições entre forças produtivas e relações sociais de produção. São eles: o de considerar o fazer científico como “não trabalho”, e o de considerar como “infinita” a capacidade de adaptação do capitalismo a níveis mais elevados de desenvolvimento das forças produtivas. Para nós, se o capitalismo goza ainda de bastante vitalidade é justamente por conseguir transformar toda a atividade que se cria à margem do processo de produção de valor, em trabalho produtor de mercadoria e de mais-valia. Nesse aspecto a nossa avaliação seria mais pessimista do que a de Haddad, uma vez que para nós há mais uma proletarianização do trabalho do conhecimento do que uma “revolução ético-científica e educacional” (termos de Haddad). De outro lado, somos mais otimistas ao recusarmos a conclusão de que

“o capitalismo, a História provou, é compatível com qualquer nível, desde que elevado de produção. Ele se alimenta da sua expansão e está sempre apto a oferecer um quadro institucional diferenciado compatível com ela. A emancipação, portanto, se ela for possível, virá pela palavra.”⁹¹

As contradições que devem ser administradas entre capacidade de

em torno) é que está no início. Por isso, desde Hegel, passando por Marx e Adorno, sujeito e objeto não podem ser pensados em separado; mas pensá-los juntos, em abstrato, não basta; e, além do mais, só a carência é concreta.

⁹⁰ O que, diga-se de passagem parece encontrar confirmação nas pesquisas mais empíricas, ligadas às análises dos fósseis humanos, que insistem na tese do desenvolvimento integrado do tamanho do cérebro, do uso das mãos e do sistema fonador. Vide por exemplo o artigo do biólogo FOLADORI, G. “O comportamento humano e o ambiente” in *Práxis*, n. 10, p.101 a p.131, out/1997-fev/1998, Belo Horizonte, Rio de Janeiro, São Paulo: Projeto, 1998.

⁹¹ Idem, p.156.

produção e apropriação do sistema, não se reduzem ao que pode ser resolvido em um quadro institucional adequado. Por mais que o *welfare state* legitimasse a exploração burguesa, a contestação à mesma não se via limitada pela garantia por parte do Estado de um mínimo de dignidade aos não contemplados pelo mercado. Pelo contrário, como todos sabemos, o auge do projeto do *welfare state* coincidiu - não gratuitamente - com o auge da organização e do poder de contestação das classes dominadas. De outro lado, é preciso entender que a avalanche neoliberal que abalou as bases do *welfare state* ao longo dos anos 80 e 90 não se impôs gratuitamente, mas em função das tensões e contradições que mesmo esta forma frouxa e burguesa de temporização dos interesses de classe impôs à reprodução ampliada do capital. Por isto mesmo não podemos concordar com Haddad quando este afirma que

“visto *a posteriori*, o esquema marxista da contradição entre forças produtivas e relações de produção só parece adequado ao pré-capitalismo. Sob o capitalismo, a flexibilidade das instituições abre campo para um desenvolvimento material que, não só não as ameaça, como, de fato, as legitima.”⁹²

Para nós a flexibilidade das instituições só é possível porque a organização social tornou-se também ela passível de ser organizada nos moldes comuns a toda produção. Só que, assim sendo, ela está submetida à mesma lógica da valorização produtiva. O que é hoje evidente, com a ofensiva neoliberal. Afinal, ela não é apenas a desmontagem do Estado, mas a sua remontagem em moldes “mercantilmente eficientes”. Vale dizer: a dialética entre forças produtivas e relações sociais de produção adentrou de vez o terreno do Estado e do fazer político, que a própria crítica insiste em não considerar como trabalho. O que não mais permite que aquele primeiro resolva (“desde fora”; gerando empregos, por exemplo, a partir de uma lógica distinta da do capital) essas mesmas contradições.

⁹² Idem, p.91.

Capítulo 3

A totalidade objetiva é igual à história das formas de solidariedade.

Recusamos o projeto habermasiano de “re-construção do materialismo histórico”, mas não podemos desprezar o material de reflexão que surge com as análises acerca da palavra e da comunicação; até porque, como veremos, é em torno dessas que se realiza o trabalho do conhecimento que envolve um número crescente de indivíduos na atualidade. O que rechaçamos até aqui é o projeto habermasiano de totalidade que, carecendo de uma costura material-objetiva instrumentaliza a crítica pós-moderna de que o mesmo não passa de uma metanarrativa que valida a si mesma.

Veremos aqui que uma totalidade alternativa (à construção habermasiana) pode ser ao mesmo tempo objetiva e contemplar uma certa transcendentalidade. Lembrando aqui da reflexão de Ruy Fausto, que acompanhamos no capítulo anterior, podemos introduzir um elemento “transcendental” que funcione como conceito-síntese para pensarmos um social em movimento permanente. Como vimos, essa seria a melhor forma de incorporar as riquezas das análises centradas na linguagem. O que devemos aprofundar neste capítulo é a caracterização dos elementos da objetividade e da solidariedade, próprios de cada estrutura ou formação social, que são a condição da existência dos diferentes elementos transcendentais que aclaram, por sua vez, o sentido das falas dos indivíduos pertencentes aquelas estruturas.

O trabalho pensado através da linguagem é completamente diferente daquele pensado como meio técnico-prático de transformação das coisas ou daquele pensado como justificativa ético-moral de certos comportamentos individuais e mesmo coletivos. De fato, essa mudança de registro do trabalho o coloca como um “conceito-síntese” para a nossa época à altura do “mana” (dos

povos primitivos analisados por Mauss) ou do capital até aqui. De certo modo, o papel de juízo (mágico) que o “mana” incorporou, e o papel de objeto-sujeito que a si mesmo se move (e move tudo o mais junto) que o capital incorpora, escondem um pouco da “mágica” que o trabalho operou ao longo da história, e opera. A grande mágica sempre esteve, e está, ligada aos desenvolvimentos e aos resultados da combinação das capacidades individuais que o trabalho social significa. Mas as suas dimensões aparentemente mais concretas sempre colaboraram para que os seus atributos transcendentais fossem assumidos por categorias mais abstratas. A questão que se coloca hoje é se o trabalho já se tornou suficientemente abstrato a ponto de assumir o posto do espírito que tudo habita, move e explica.

Para Giannotti, por exemplo,

“Pensar o trabalho como jogo de linguagem implica, em primeiro lugar, que a palavra muda de sentido quando usada no contexto de uma sociabilidade primitiva, campesina ou capitalista, sentido prático, inscrito nos esquemas de ação dos agentes e nem sempre verbalmente formulado. Se tais sentidos só estiverem expressos na linguagem cotidiana, não se faria necessária uma hermenêutica do social. Tudo isso levanta, desde logo, a suspeita de que a palavra “trabalho” altera seu significado quando se passa duma sociedade capitalista propriamente dita para uma sociedade, vamos dizer assim por falta de melhor termo, pós-industrial. (...) Em segundo lugar, que o conceito de trabalho indica, desde o início, uma forma de sociabilidade, portanto, uma relação gramatical. Isso afasta o projeto de Habermas de reconstruir o materialismo histórico a partir da dualidade entre trabalho e ação comunicativa; ao contrário o desafio é compreender como, hoje em dia, estes dois conceitos se imbricam. Desse modo, volta-se a admitir a centralidade da categoria de trabalho para a explicação sociológica, como fizeram os clássicos.”⁹³

Ora, a relação entre trabalho e ação comunicativa buscada por Giannotti, Haddad e tantos outros, encontra-se no cerne do debate contemporâneo entre realistas e pragmatistas em torno da relação entre “objetividade e solidariedade”. A sociabilidade de que fala Giannotti é a chave para o desvelamento da unidade

⁹³ GIANNOTTI, J.A. “A sociabilidade travada” in *Novos Estudos - Cebrap*, n.28, outubro de 1990.,

entre objetividade e solidariedade, pois desvela o caráter aparential da rigidez da primeira e do relativismo da segunda. Vejamos em que termos se dá esse debate, nas vozes de dois dos seus mais instigantes representantes. Segundo Richard Rorty,

“Há dois modos principais pelos quais seres humanos reflexivos tentam, colocando suas vidas em um contexto maior, dar sentido a elas. O primeiro é contando a história de sua contribuição a uma comunidade. Esta pode ser a comunidade histórica real na qual eles vivem, ou uma outra comunidade real, distante no tempo ou no espaço, ou uma comunidade imaginária, consistindo talvez numa dezena de heróis e heroínas selecionados da história ou ficção, ou de ambas. O segundo modo é descrever a si mesmos como encontrando-se em relação imediata com uma realidade não-humana. Esta relação é imediata no sentido de que não deriva de uma relação entre tal realidade e sua tribo, ou sua nação, ou seu imaginado grupo de companheiros. Eu afirmei que histórias do primeiro tipo exemplificam o desejo de solidariedade e histórias do segundo tipo exemplificam o desejo de objetividade”⁹⁴

Esta citação, encontra-se em um trabalho de Rorty cujo eixo é a resposta às críticas de Hilary Putnam ao pretensão relativismo de suas teses⁹⁵. Às críticas de Putnam, Rorty responde que suas teses são, isto sim, “etnocêntricas”, explicitando seus pressupostos de interesse e solidariedade. Parte, então, para o contra-ataque, afirmando que o problema do desejo de objetividade é ter que

“...construir a verdade como correspondência à realidade. Assim, eles [os objetivistas] devem construir uma metafísica que tem lugar para uma relação especial entre crenças e objetos, que diferenciará crenças verdadeiras de falsas. Eles também devem argumentar que há procedimentos de justificação de crença que são naturais e não meramente locais. Assim, eles devem construir uma epistemologia que tenha lugar para um tipo de justificação que não é simplesmente social mas natural, brotando da própria natureza humana e tornada possível por um elo entre aquela parte da natureza e o resto da natureza. Na sua visão, os vários procedimentos que são considerados como provendo justificação racional por uma ou outra cultura podem ser ou não realmente racionais. Porque

grifos nossos.

⁹⁴ RORTY, R. “Solidariedade ou objetividade”, in *Novos Estudos - Cebrap*, n.36, p.109/121, julho de 1993, p.109.

⁹⁵ PUTNAM, H. *Reason, truth and history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

para serem verdadeiramente racionais, procedimentos de justificação *devem* levar à verdade, à correspondência com a realidade, à natureza intrínseca das coisas”⁹⁶

De nossa parte, teríamos a dizer que, se nossa formação marxista nos leva a desconfiar de toda metafísica que se liga de modo excepcional à “natureza humana”, prescindindo dos homens concretos em suas relações concretas, nos leva também a questionar aqueles que desconfiam excessivamente da verdade. Por vezes, este parece ser o caso de Rorty. Mas isto só é assim se nós mesmos desmaterializamos e subjetivamos o “consenso”. Vale dizer, se acreditamos que a concordância entre agentes dialogantes (e ex-divergentes) é circunstancial, indeterminada e volátil, como se cada diálogo de uma dada época e comunidade não tivesse a ver com todos os diálogos daquela época e comunidade.

Nós mesmos não admitimos esta desobjetivação e deshistoricização do consenso. E, quer nos parecer, tampouco Rorty o admite. Na verdade, o que nos parece fundamental neste autor (e que não é de forma alguma relativismo) é sua concepção de que se busca a concordância, e que o fazemos via uma equiparação de termos e significados com o maior número possível de interlocutores (levando “o “nós” tão longe quanto possamos”⁹⁷). De tal modo que não se está advogando a inconsistência de qualquer critério de julgamento para o que é racional ou não, *não se está dizendo que “não se pode falar de conhecimento da verdade”* E isto diferencia e afasta Rorty do verdadeiro relativismo⁹⁸. O que se está propondo, nas palavras de Rorty, é:

“a investigação como o contínuo retecer de uma teia de crenças, ao invés

⁹⁶ RORTY, R. Op. cit. p. 111.

⁹⁷ Idem, *ibidem*.

⁹⁸ O verdadeiro relativismo é decadentista, avesso a qualquer pragmatismo (na verdade, canta loas à inação) e - por isto mesmo é objetivamente conservador. Hegel revela a essência do mesmo em passagem canônica. Segundo o autor, “quando Cristo disse: *Eu vim ao mundo para dar testemunho da verdade*, Pilatos responde: *Que é a verdade?* A resposta é dada com ares de superioridade e significa: sabemos bem o que é essa verdade: uma coisa que conhecemos; mas fomos ainda além: sabemos que se não pode falar de conhecimento da verdade; é ilusão que já vencemos. Quem assim fala passou, de fato, para além da verdade”. HEGEL, G.W.F. *Introdução à história da filosofia*. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 33.

da aplicação de critérios a casos. Então, a noção de “normas culturais locais” perderá seus sobrettons ofensivamente provincianos. Já que, agora, dizer que devemos trabalhar com nossos próprios olhos, que devemos ser etnocêntricos, é simplesmente dizer que crenças sugeridas por uma outra cultura devem ser testadas pela tentativa de tecê-las juntamente com crenças que já possuímos”.⁹⁹

Porém, mesmo se tomamos o “contínuo retecer de teias” em Rorty como a garantia da continuidade da discussão sobre o “conhecimento da verdade”, persiste uma certa inflexão relativista neste autor. E isto na medida em que o mesmo pretende não ver “diferença...entre dizer que ‘há apenas o diálogo’ e dizer que ‘há também aquilo para o qual o diálogo converge’”¹⁰⁰. Mais do que isto: Rorty vai pretender ainda que os que percebem tal diferença deixam o objetivismo metafísico “entrar pela porta dos fundos”. Ora não concordamos com esta (dúplice) pretensão. Na verdade assim seria, se essa convergência significasse algo de ideal visado e antecipado desde o início da história. Mas se essa convergência se remeter ao passado concreto - à história material dos homens, cujo resultado é trabalho materializado em coisas, idéias e instituições - ela não nos torna vítimas do “cientificismo que acusamos em outros”, e a idéia de “florescimento humano” não terá nada de “trans-histórico” (como acusa Rorty), mas de efetivamente histórico.

Do mesmo modo, se concordamos com Rorty em sermos “contra a idéia de correspondência da verdade” (do conceito com a ‘coisa em si’) e a “favor da idéia de que algumas visões são mais coerentes que outras”¹⁰¹, é porque, para nós, *tampouco a coerência é um atributo das falas em si*. A coerência é algo que se conquista pela mediação objetiva com o outro, num processo de troca material que envolve a extensão ao máximo do universo de falantes até a “conquista dos estrangeiros pelo diálogo com eles”¹⁰². Mas cabe frisar que a extensão que nos interessa é menos geográfica e mais histórica e atinge realidades mais profundas

⁹⁹ Idem, p. 114.

¹⁰⁰ Idem, p.116.

¹⁰¹ Idem, ibidem.

¹⁰² Idem, p. 114.

onde se vislumbram “conexões, equivalências, solidariedades”¹⁰³ para além da observação empírica. A coerência deve ser buscada no passado, na forma como foi entronizada nos testemunhos materiais e culturais, mas esses testemunhos não podem ser formalizados à moda da “razão do entendimento” (à *la* Fausto). Eles podem e devem ser alcançados pela razão dialética para que sejam capturados na sua dimensão transcendental por trás das falas dos indivíduos.

Por fim, há ainda que se avaliar a pertinência da crítica rortyana à distinção entre conhecimento e opinião. Rorty pretende que seu etnocentrismo não seja relativista, e sim negativista, porque o que ele propõe é simplesmente “abandonar a distinção tradicional entre conhecimento e opinião”¹⁰⁴. Acrescenta ainda que, aqueles que prefeririam fundar a solidariedade na objetividade, os realistas, não aceitam este argumento negativo porque “não podem acreditar que alguém pudesse seriamente negar que a verdade tem uma natureza intrínseca”¹⁰⁵

Sem dúvida a crítica rortyana cabe a um sem-número de autores. Mas ousamos pretender que não nos caiba. Afinal, o que nos recusamos a acreditar é tão somente que alguém *acredite que todos tenham igual poder de participação no conluio dos falantes*¹⁰⁶. Um erro que se impõe pela crença acríica na eficácia da representação. Este é o erro fundante: o de crer que possamos e devemos falar pelos outros. E que assim fazendo - falando por nós, e por aqueles que estariam fora do processo -, nossas opiniões valeriam mais. Neste caso, nossas opiniões seriam “conhecimento”, pois estariam mais próximas de uma verdade

¹⁰³ Fausto, op. cit., p.159.

¹⁰⁴ Idem, p. 112.

¹⁰⁵ Idem, ibidem.

¹⁰⁶ A continuidade da citação acima confirma essa disposição a acreditar que todos temos igualmente o direito a ter opiniões/conhecimento (pois que não há distinção), que todos temos direito a uma ética. “Assim, quando o pragmatista diz que não há nada a dizer sobre a verdade exceto que cada um de nós aprovará como verdadeiras aquelas crenças em que ele ou ela considera bom acreditar, o realista tende a interpretar isto, como mais uma teoria positiva sobre a natureza da verdade: uma teoria de acordo com a qual a verdade é simplesmente a opinião contemporânea de um indivíduo ou grupo escolhido. Naturalmente, tal teoria seria auto-refutadora. Mas o pragmatista não tem uma teoria da verdade, muito menos uma teoria relativista. Como um partidário da solidariedade, sua explicação do valor da investigação humana cooperativa tem apenas uma base ética, não uma base epistemológica ou metafísica.” Idem, ibidem.

intrínseca (não à natureza das coisas, mas) à natureza das relações sociais.

Contra este ponto de vista, nos aproximamos novamente dos que acreditam em “estruturas subjacentes” ou mesmo “fatores culturais invariantes”, que, segundo Rorty, fazem parte da “retórica da vida intelectual contemporânea”¹⁰⁷ Só que, essas estruturas e invariantes, nós não as afirmamos *a priori*. Se assim fosse, nossa metafísica seria naturalista e essencialista. Nós as afirmamos após testá-las em suas capacidades de oferecer ganchos para uma tecedura (como diria Rorty). E, para nós, é exatamente assim que o trabalho funciona: como o fio da meada de uma “metafísica” (para usar o termo de Rorty, ainda que de forma crítica) materialista e histórica.

A caracterização dessa metafísica fundada no trabalho irá requalificar a fórmula rortyana, segundo a qual, o pensamento realista é aquele que busca fundar a solidariedade na objetividade. Isso porque mesmo querendo, nos apegar à solidariedade, em primeira, última ou única instância, não podemos abrir mão de uma hipótese objetivista. E isto na medida em que *nosso desejo de objetividade se baseia na solidariedade*. Efetivamente, *não há objetividade alguma antes da solidariedade* (como não há natureza humana, nem sequer homem¹⁰⁸). Mas a afirmação desta não é a negação (apenas primeira, a la Hegel) daquela. *Se é metafísico fundar a solidariedade na objetividade, não é menos metafísico (pois se trata de fantasiar uma realidade) querer desconhecer que a solidariedade tem se fundado, na história da humanidade, não na objetividade, mas na falta dela, na sua eterna carência*¹⁰⁹.

¹⁰⁷ Idem, p. 111.

¹⁰⁸ Como defendemos em nossa dissertação de mestrado (CAMPREGHER, G. Op. cit., capítulo I) Mas lá dizíamos também que não basta solidariedade entre os homens de uma mesma comunidade. A cooperação mais simples é própria até de algumas espécies animais. Há que se ter solidariedade com o “outro distante”, no espaço e no tempo. Esse aprendizado de respeito ao outro, geográfica e historicamente distinto, só se impõe pelas necessidades objetivas do processo de trabalho enquanto processo de desenvolvimento do conjunto das mediações entre a carência e a sua satisfação.

¹⁰⁹ O desejo de objetividade funciona aqui como a busca precisamente humana de preencher uma falta. E assim ele aparece em pensadores que buscaram fundamentalmente as pulsões que nos movem. É o caso de Nietzsche e a nossa “vontade de potência” (que é o que nos torna mais homens) que cria a “vontade de verdade” e que faz desta “o erro sem o qual certa espécie de ser

Quer nos parecer que esta nossa interpretação seja consistente com a reflexão de alguns dos próceres do pragmatismo moderno; segundo os quais o acordo intersubjetivo entre as consciências através da interpretação dos signos ganha status de objetividade quando pressupõe que deva haver unicidade. Segundo Apel,

“...a dimensão pragmática representa na moderna *“logic of science”* o análogo semiótico da ‘síntese transcendental da apercepção’ postulada por Kant. Do meu ponto de vista, da mesma forma que Kant, como analítico da consciência, se viu obrigado a postular, com anterioridade à toda crítica do conhecimento, que é possível alcançar, algo semelhante à unidade do objeto (e da autoconsciência), os modernos lógicos da ciência, que partem de uma base semiótica ou analítico-linguística, teriam que postular a possibilidade de alcançar mediante a interpretação dos signos algo semelhante a uma interpretação do mundo intersubjetivamente unitária”¹¹⁰

Mas isto não é tudo. A verdade é que, subjacente ao reconhecimento de que uma “interpretação intersubjetivamente unitária do mundo” é (estruturalmente) possível, encontra-se a pressuposição de que a ciência moderna se estrutura sobre bases éticas. Segundo Apel, tal fundamento da ciência moderna já teria sido percebida por Peirce, ao tomar consciência de que

“não poderia derivar a *racionalização moralmente relevante da conduta humana* a partir da normatização tecnológica para ‘aclarar as idéias’ no sentido da ‘máxima pragmática’, senão que, pelo contrário, teria que

vivo não estaria viva”. Afinal, ela é a condição para criar a solidariedade necessária à sobrevivência do homem, assim como é a condição de seu dever e transcendência. Também na análise freudiana do estabelecimento do tabu aparece esta função da objetividade. Do assassinato do pai primevo e da proibição do incesto o que fica é a castração como fundando a solidariedade entre os irmãos. Mas a crença na recuperação da objetividade perdida (a partir daí fantasiada, sonhada, etc) é o que nos move para criar nossa civilização - seja em suas formas doentias, seja nas formas superiores de sublimação. Rorty sabe disso, quando diz que “o etnocentrismo inevitável ao qual estamos todos condenados é, assim, tanto parte da confortável visão realista, como da desconfortável visão pragmatista” (Idem, p.119). Também preferimos o desconforto ao conforto, justamente porque, sabendo que nós fizemos “a falta” (e não o “espírito”, deus, ou o que seja), sabemos também que a solidariedade é uma criação nossa e não um destino imposto desde fora. Mas, a substituição de uma forma de solidariedade por outra só é possível se, de algum modo, continuarmos perseguindo aquela objetividade. As referências estão em NIETZSCHE, F. *Obras escolhidas*, São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Os Pensadores); FREUD, S. *O futuro de uma ilusão*. São Paulo: Abril cultural, 1980 (Os pensadores).

¹¹⁰ APEL, apud HADDAD, op. cit., p. 47.

pressupô-la inclusive para fundamentar uma lógica normativa para a ciência”¹¹¹.

Sem dúvida! Só que a clareza dos fundamentos éticos da ciência não pode nos levar a esquecer que o desenvolvimento da pragmática da solidariedade no plano discursivo (que é o plano, por excelência, de desenvolvimento e manifestação da filosofia e da ciência) não é suficiente para garantir a construção de uma unicidade objetiva; como o demonstra cotidianamente a fragmentação política dos arautos da unicidade teórico-discursiva. E o que mais assusta é que a unicidade objetiva que nos falta, sobra ao capital; que parece ter conseguido uma síntese a despeito de nós. Essa objetividade chocante do capital, é que impõe novamente a dimensão das “coisas” como “estruturas subjacentes” que nos moldam a linguagem. E isso na medida em que as coisas do capital não são coisas naturais, mas *coisas sociais* (como em Marx), ou artificiais (como em Simon)¹¹².

Assim, se é positivo que nos esqueçamos da idéia de correspondência com a verdadeira natureza das coisas - que aparecem assim como naturais - é negativo, que façamos de conta que só existe a nossa fala, o nosso diálogo e suas regras. Há todo um universo de coisas que nos confunde a linguagem e exige que busquemos, para além da coerência dos pragmatistas, a correspondência dos realistas. Desde que, como vimos, abandonemos a vã tentativa de buscar uma correspondência com a “coisa em si” e nos voltemos para a busca da correspondência com a *coisa para nós*, com a coisa que produzimos com o *nosso* trabalho e que são todas as coisas, palavras e ações. Nesse entroncamento que se produz no reino do conhecimento entre linguagem e coisa é que passamos, no capítulo passado, de uma totalidade fechada como sistema (estruturalista e fundada numa linguagem que não se desdobra), a uma totalidade aberta como fluxo (porquanto materialista e fundada no trabalho como conceito

¹¹¹ Idem, *ibidem*.

¹¹² Autor que utilizaremos na parte terceira deste trabalho, particularmente a respeito da aproximação que ele realiza entre máquina e pensamento, cultura e natureza. Vide SIMON, H. *As ciências do artificial*. Coimbra: Armenio Amado Editor, 1981.

que é passível de expansão e redução). É também nesse entroncamento - agora sob o signo da intersubjetividade (da relação entre os homens) e da objetividade (da relação com as coisas) - que passamos à segunda parte desse trabalho tendo pois estabelecido um acordo: a correspondência que buscamos com as coisas que qualifica a coerência dos discursos (e lhes orienta à convergência) não repousa sobre a constituição de uma totalidade ideal mas sobre a passagem de uma linguagem à outra linguagem.

PARTE II

DA INDISSOCIABILIDADE ENTRE TRABALHO, AÇÃO E RAZÃO

Capítulo 1

Da redução do labor e da ação ao trabalho

A essência dos quatro capítulos dessa segunda parte da tese é mostrar que, se o trabalho só se desenvolve num contexto de interação social, essa, por sua vez, é tão mais *inter-ação* quanto mais as atividades dos indivíduos deixarem de ser diferenciadas de modo absoluto. E a superação desta diferenciação passa por um grau de desenvolvimento real da abstração do trabalho que envolve a superação da clássica divisão arendtiana entre labor, trabalho e ação¹¹³. Ou seja, estamos chamando de mais interativas aquelas sociedades onde cada indivíduo possui o mesmo espaço para a vida ativa que os demais.

Se, como diz Hanna Arendt, os homens habitam o mundo, então não pode deixar de haver interação. Por sua vez, distintas (mas passíveis de comparação) formas de interação estruturam distintos modos de dominação política e de exploração econômica. O que complexifica a interpretação desta diversidade é que, se as distintas formas históricas são comparáveis, essa comparação é equivocada se seus meios (os conceitos) não são eles mesmos historicizados; algo como se os conceitos permanecessem rígidos (na estrutura do pensamento) e sem comunicação (sem desdobramentos de linguagens) com o mundo concreto, que poderia lhes acrescentar as determinações históricas necessárias ao seu (necessário) envelhecimento¹¹⁴.

¹¹³ Nos termos de Hanna Arendt, o labor seria caracterizado pela futilidade e monotonia do processo biológico, ou seja cobre aquelas atividades que se limitam a satisfazer necessidades vitais; o trabalho englobaria a fabricação de todas as coisas e a ação seria a única das atividades humanas que é exercida sem a mediação das coisas e da matéria, baseando-se na relação direta entre os homens. Daí a pluralidade ser a marca da ação, pluralidade que é condição de toda política. Se os dois primeiros são vistos com algum desdém pela autora, a última é a própria condição da humanidade do homem.

¹¹⁴ O termo é bastante adequado pois que o máximo de determinações de um conceito equivaleria a um máximo desenvolvimento ou maturação, em termos da vida biológica. A partir de certo ponto novas determinações não cabem mais no conceito e ele morre. Não se trata de rejeitar que o conceito de trabalho morra; apenas acreditamos que cabem nele ainda as determinações das relações sociais do mundo atual.

Como procuraremos demonstrar ao longo deste capítulo, essa historicização permite uma apropriação distinta da diferenciação, de Hanna Arendt, entre labor, trabalho e ação.

A compreensão arendtiana da ação (*action*), do trabalho (*work*) e do labor (*labor*) é a compreensão grega desses termos¹¹⁵. O julgamento que advém da comparação que faz a autora de nossa época com a grega está carregado de uma sobrevalorização da *práxis* frente a *poiesis*, da ação sobre a fabricação. Liberdade, beleza, criatividade (entre outros atributos positivos) são ligados, todos, ao que haveria de bom na atividade de cada indivíduo. A própria “condição humana” - o sermos seres sociais - seria indissociável da ação; enquanto a escravidão, a repetição, a rotina (bem como o fazer solitário e pré-social) estariam do lado do trabalho. Como se isto não bastasse, na medida em que avança o capitalismo, cresceria dentro das atividades de fabricação (“trabalhantes”) o seu aspecto ainda mais pobre ligada ao labor, que seria visto como esforço rotineiro e cansativo, relacionado exclusivamente com a sobrevivência.

Ora, nos parece ocioso insistir sobre a distância entre esse julgamento e aquele que vê crescer, mesmo na sociedade do trabalho alienado, a politização (vinculada, como veremos, à socialização) do trabalho. Mas não nos parece ocioso problematizar a contraposição entre trabalho e ação através das determinações que diferenciam (no passado e no presente) um do outro. E isto na

¹¹⁵ Não é sem interesse o resgate da diferença das concepções de Weber e Arendt neste particular. Em especial no que diz respeito à ação, o conceito de Weber é muito mais preciso que o de Arendt. Em linhas gerais, Weber define ação como um comportamento humano ao qual o agente associa um sentido objetivo, seja ele utilitário, valorativo ou afetivo, às quais Weber hierarquiza segundo graus decrescentes de racionalidade. Sendo a ação, no primeiro caso, referente à racionalidade regida por fins (compreendendo as consequências, os valores, os fins e os meios), no segundo regida por valores (não submetidos a uma avaliação utilitarista das consequências) e no terceiro, a ação afetiva (onde, nem consequências, nem valores, são levados em consideração). É bem verdade que Habermas criticará em Weber justamente o fato de que este teria “involuntariamente” abandonado o modelo da valoração tripla das ações pela “pluralidade de valores soltos (direito, poder, riqueza, verdade, beleza, etc) racionalizáveis sob o aspecto único das relações meio-fim”. (HADDAD, F. “Habermas leitor de Weber e a economia neoclássica”, *Lua Nova*, n.38, S.P.: CEDEC,1996). Desse modo, a crítica de Habermas envolve uma restauração (na linha de Arendt) da dignidade das formas superiores da ação, que havia se perdido em Weber.

medida em que, ao contrário de Hanna Arendt e de Habermas, pretendemos que não haja “confusão” em Marx entre os planos do “prático” (comunicação e interação em Habermas e ação em Arendt) e do “técnico” (as atividades instrumentais em Habermas, o trabalho em Arendt). O que há é uma compreensão verdadeiramente dialética de que “não apenas o trabalho se desenvolve no contexto da interação, como também a interação se desenvolve no contexto do trabalho”¹¹⁶.

Antes que vejamos mais de perto cada uma das contra-oposições que estão por trás da contraposição entre labor, trabalho e ação em Arendt, e trabalho e interação em Habermas, temos de nos haver com a contraposição matriz de todas estas. Pensamos aqui na contraposição entre individual e social - ou “privado” e “público” -, que nos parece ser o ponto de partida do idealismo de Arendt e de Habermas.

Segundo Hanna Arendt ,o labor é antipolítico, o trabalho apolítico e só a ação é verdadeiramente política¹¹⁷. Essa sua caracterização nos interessa por basear-se na pluralidade inerente à ação e no isolamento inerente ao trabalho e ao labor. Além disso, é da apreciação negativa que faz do trabalho coletivo que Arendt retira a crítica ao “homem socializado” de Marx¹¹⁸.

Segundo a autora o isolamento em relação aos outros é condição prévia necessária ao labor e ao trabalho, diferentemente da necessária relação com os outros exigida pela ação. Assim, o homem só age, só se revela, só nasce, no

¹¹⁶ REIS, op. cit. p. 61. Esclarece na sequência o autor: “Esta proposição pode ser lida tanto no sentido de que a atividade produtiva (...) fornece o substrato necessário sobre o qual se assentam as relações sociais consideradas de maneira estrita - o que em nível mais abstrato poderia ser formulado em termos de que a interação é, em medida importante, “co-operação” - quanto no sentido de que a interação se desenvolve num mundo artificial de artefatos de toda natureza, de “trabalho” (o *work* de Arendt) objetivado e cristalizado”. Idem, *ibidem*.

¹¹⁷ ARENDT, H. *A condição humana*, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993. Ver o capítulo V, particularmente os itens 28, 29 e 30.

¹¹⁸ “O motivo pelo qual o sistema econômico de Marx é mais consistente e coerente e, portanto, aparentemente muito mais ‘científico’ que os de seus predecessores, reside primordialmente na construção do ‘homem socializado’, que é um ser ainda menos ativo que o ‘homem econômico’ da economia liberal”. Idem, p. 52.

espaço público. Ser “ativo”, significaria falar e agir - no sentido de tomar iniciativas. Iniciar é da natureza especificamente humana do homem; só ele nasce, ou, antes: só ele tem, no nascimento, um início.¹¹⁹ A ação envolve, desse modo, a capacidade de nos diferenciarmos entre nossos iguais; diferenciação esta que se daria no espaço público, onde estaríamos nascendo pela segunda vez.

“É com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano; e esta inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato original e singular do nosso aparecimento físico. Não nos é imposto pela necessidade, como o labor, nem se rege pela utilidade, como o trabalho. Pode ser estimulado, mas nunca condicionado pela presença dos outros, em cuja companhia desejamos estar; seu impacto decorre do começo que vem ao mundo quando nascemos, e ao qual respondemos começando algo novo por nossa própria iniciativa.”¹²⁰

No trabalho o homem estaria só, mas teria ainda a companhia do mundo das coisas. No labor essa solidão é total - “o homem está a sós com seu corpo ante a pura necessidade de manter-se vivo”¹²¹. A companhia de outros no momento da labuta nada tem de pluralidade, uma vez que o que se tem aí é a igualdade vazia e indeterminada de seres que sequer se diferenciam pelas habilidades e vocações (como no trabalho), nem se reconhecem como indivíduos singulares. Essa natureza coletiva do labor é baseada na uniformidade e não na igualdade. Por isso essa “união de muitos” é anti-política, por não prever um critério construído pelos próprios homens para a igualação.

O que parece resultar desses argumentos (que, nos textos de Habermas e seguidores, usualmente se articulam às críticas ao descalabro da experiência socialista e à perda de capacidade de experimentação dos indivíduos sob o capitalismo), é que, se se quer ter esperanças sobre a capacidade de emancipação dos homens, haveria que se recuperar, na contra-mão do

¹¹⁹ Idem, vide o item 24 do capítulo V, p.188/193.

¹²⁰ Idem, p. 189/190.

¹²¹ Idem, p. 224. Curioso lembrar a fala de muitos escritores e poetas que, quase com as mesmas palavras, definem o seu fazer.

desenvolvimento histórico recente (e mesmo contra Marx), o papel do indivíduo¹²². Para nós, contudo, por trás da defesa de uma (re)conciliação entre o eu e o mundo, encontra-se o reconhecimento da radicalidade da oposição entre estes dois termos, entre o individual e o social, entre o privado e o público; ou, dito de outro modo: entre o que é do reino da necessidade (do corpo) e o que do reino da liberdade (da alma).

Esse elogio da alma, da ação e do indivíduo é mesmo a essência da *condição humana* para Arendt, reconhecida inúmeras vezes textualmente. “Esse conceito de ação é, sem dúvida, altamente individualista”, diz ela¹²³. Mas, a seu modo de ver, não haveria oposição entre esse individualismo e a esfera do público, dado que o indivíduo só se revela em público. Daí a condenação da solidão, da vida particular, como já vimos.

O problema é que a esfera pública de Arendt carece de objetividade real; ela se parece, antes, com um teatro, no qual os indivíduos “atuam” mais do que (inter)agem. Não é à toa que o seu conceito de ação é, além de individualista, muito mais vazio e indeterminado que os seus conceitos de trabalho e labor. Assim é que as determinações que a própria autora desenvolve em torno do labor e do trabalho permitem definir os objetivos do *animal laborans* - “tornar a vida mais fácil e longa” - e do *homo faber* - “criar coisas úteis e belas”. Já os objetivos da ação - que são os objetivos do indivíduo de “tornar-se essencial”, de deixar “fama imortal”, de “tornar-se herói” - ou não apontam para a realização de nada, mas para a morte (“só o homem que não sobrevive ao seu ato supremo (sic) é senhor incontestado de sua identidade e possível grandeza, por que se retira, na

¹²² Coerente com suas convicções Arendt transforma realizações históricas do capital em feitos de um indivíduo. Assim a denúncia de Marx da “naturalização dos processos sociais pelo capital” (que pode e deve ser estendida a denúncia de um esvaziamento do indivíduo pela mesma sociedade mercantil que o viabilizou) aparece em Arendt (por ex. à página 334 da *Condição Humana. Op.cit.*) como um feito de Marx, uma vez que ele, segundo a autora, teria substituído “os interesses individuais por interesses de classes”, transformando “experiências vitais em processos naturais”. O que falta em Marx, em relação a Arendt, não é o indivíduo, mas o herói.

¹²³ Idem, p. 206.

morte, das possíveis conseqüências e da continuação do que iniciou”¹²⁴), ou se confundem com suas pré-condições: “a fundação da *polis*”¹²⁵. Uma falta de objetividade (no sentido de falta de objeto e objetivo) que - segundo Arendt - confundirá o próprio Aristóteles que, ao tentar dar exemplos do que seria ‘ação’, acaba por “mostrar que concebe a ação como fabricação, e o seu resultado a relação entre os homens, em termos de “obra” realizada (a despeito de suas enfáticas tentativas de distinguir entre ação e fabricação, *práxis* e *poiesis*)”¹²⁶. Pobre Aristóteles!, diz Arendt. Grande Aristóteles!, dizemos nós.¹²⁷

Tal como Aristóteles, não conseguimos distinguir a ação da fabricação; ou melhor, acreditamos que em todas as atividades humanas estão misturados os procedimentos e os objetivos do labor, do trabalho e da ação. As carências do corpo físico, do próprio processo de produção - tanto em termos técnicos como de caráter organizacional -, as carências de sociabilidade e de reconhecimento público, constituem-se em processos relacionados de forma complexa, seja no nosso passado pré-mercantil, seja nas modernas sociedades de dominação de classe¹²⁸. Só que esta unidade não pode ser pensada de modo *aditivo*, e sim de

¹²⁴ Idem, *ibidem*.

¹²⁵ E é preciso diferenciar a “fundação da *polis*” de seu “desenvolvimento e consolidação”. Este último movimento está associado à legislação. Mas, segundo Arendt, legislar não era ação para os gregos. O legislador, tal qual o arquiteto, era um fabricante de estruturas e, assim, um trabalhador.

¹²⁶ Idem, p.208.

¹²⁷ Que Arendt pareça mais próxima do espírito grego que Aristóteles - que, mais uma vez antecipou-se ao seu tempo -, comprova-se ainda pela compreensão idealista de que “o principal objetivo da *polis* era fazer do extraordinário uma ocorrência comum e cotidiana” Idem, p.209. De fato, Arendt parece querer que este seja nosso objetivo para todo o sempre. Nós, ao contrário, nos preocupamos justamente porque (malgrado as diferenças funcionais) esse objetivo ainda se mantém num capitalismo onde vulgarizar o extraordinário é inovar sempre e acumular cada vez mais e mais rápido. A fama imortal e o heroísmo são mais cultuados do que nunca, ainda que seus índices não sejam mais dados pela bravura na guerra e sim pelo enriquecimento rápido. O desejo de diferenciação pessoal (quase uma proibição nos tempos gentílicos, cujo enfrentamento foi a condição da construção da *polis*) era revolucionário naquele período, não hoje. O que não quer dizer que o igualitarismo seja em si mesmo um valor revolucionário. Esse é, aliás, o ponto: não são os valores em si que interessam, mas sua apropriação historicamente determinada.

¹²⁸ Assim, por exemplo, os povos pigmeus Mbuti, não proibiam e puniriam o destaque dos indivíduos na caça, se essa não fosse abundante e, se a estrutura de poder não fosse baseada na posição dentro do clã. Vide GODELIER, M. *Horizontes da Antropologia*. Lisboa: Edições 70, s.d. Os indivíduos não seriam incitados a concorrerem entre si todo o tempo se no capitalismo a concorrência não significasse a própria condição da reprodução econômica (em escala sempre ampliada). Diríamos que as dificuldades em compreender a integração desses processos - que passa por entender a inseparabilidade entre individuação e socialização - se acirram nos momentos

uma tal maneira a reconhecer que este seja o próprio movimento da história - o da imbricação absoluta entre estas, o de *redução* de umas às outras¹²⁹. Na verdade, a forma “aditiva” de relacionar labor, trabalho e ação, é a forma de Arendt, para quem

“se o *animal laborans* necessita a ajuda do *homo faber* para facilitar seu labor e mitigar sua dor, e se os mortais a necessitam para erigir um lar na Terra, os homens que agem e falam precisam da ajuda do *homo faber* em sua faculdade mais alta, isto é, da ajuda do artista, dos poetas e historiadores, dos construtores de monumentos e dos escritores, pois sem estes o único produto de sua atividade, a história que eles protagonizam e relatam, estaria inteiramente impossibilitada de sobreviver”.¹³⁰

Vale a pena observar que alguns dos motivos pelos quais Arendt recusa uma maior imbricação entre labor, trabalho e ação nos parecem justos, e aproximam esta autora da crítica marxista à reificação e à alienação, bem como das críticas weberiana e habermasiana da dominação da racionalidade instrumental. Mas só com as duas últimas a reflexão de Arendt tem em comum o

críticos de cada sociedade; isto é, quando os problemas de reprodução de uma dada estrutura social parecem evidentes, seja na ânsia de conservar o passado, seja na de criar o futuro, muitos serão os que, ora idealizarão o papel das massas contra os indivíduos, ora idealizarão o papel do indivíduo contra as massas.

¹²⁹ Nesse sentido o próprio projeto socialista é o de plena realização desse resultado histórico. O respeito às necessidades e possibilidades de cada um seria um resultado da igualação dos esforços e prazeres de todos. A própria idéia de pescar, caçar, ou fazer crítica literária, a qual Marx se refere na *Ideologia Alemã*, sem que precisássemos nos tornar profissionais da pesca, ou da caça, etc., traduz bem o sentimento de que essas atividades tem igual importância. Marx não as está transformando em *hobbies* privados, mas está dizendo que se a sociedade requer a sua *manutenção* (o que necessitaria, de fato, de um mínimo do nosso tempo dedicado a colocar em funcionamento a produção), não nos obriga a trabalhar *para além de sua manutenção* (como no capitalismo que o sobretrabalho supera e mesmo nega a manutenção da sociedade, uma vez que seu objetivo máximo é a acumulação de valor). Isso irá rebater também no fato de que o poder para os socialistas não deveria ser daqueles que até então foram subjugados. Não se trata de colocar no lugar dos dominantes os operários, os quase escravos do tempo presente, os “animais laborantes”, em substituição aos heróis da história antiga (detentores da ação) e aos homens do trabalho e da iniciativa (como se anunciam a si mesmos os burgueses). A extinção da luta de classes, bem como a eliminação das barreiras entre o público e o privado e a emancipação dos homens frente as necessidades mais imediatas da vida (a dimensão mais utópica da construção marxiana para Arendt) só serão possíveis com a *igual importância social do labor, do trabalho e da ação*. O que resumiria mesmo o projeto socialista é dizer que a construção de uma *polis* cuja cidadania fosse estendida a todos é menos o resultado da ação e da fala de alguns poucos heróis e mais o resultado da transformação da fala em exercício cotidiano, do qual depende desde a manutenção da vida, a organização do aparato produtivo e o estabelecimento de um sentido para tudo.

¹³⁰ ARENDT, apud REIS, F. W. op. cit. p.64.

elogio do que haveria de intrínseco à alma humana e que é perdido com a coisificação iniciada pelo *homo faber*. Para Arendt (como para Weber e Habermas) a experiência de meios e fins que este realiza constantemente redundando na desvalorização de todas as coisas do mundo *que nos são dadas*, e na sobrevalorização de *tudo o que é processo*. Desde então, a ausência dos significados intrínsecos e a instrumentalização (segundo a qual “todo fim se torna meio”) nos roubaria a própria alma.

Em Marx, diferentemente, a despeito da negatividade desse processo, só ele é real, e não há nenhuma alma a ser revelada no terreno puro da ação; nós não existimos sem a instrumentalização. De forma que a humanização do mundo não pressupõe a negação (apenas primeira) da razão utilitarista. E a negação dessa negação nos remete imediatamente à redefinição dos fins, onde a máxima humanidade seria o máximo compartilhamento desses fins, como produto de uma luta pela universalização real da condição de *sujeitos*, fundamento objetivo da “pura comunicação”.

Como vimos tentando dizer, o que impede Arendt de perceber a maior imbricação entre as diversas dimensões da vida ativa, é a excessiva separação entre indivíduo e coletividade, que tem tudo a ver com a idealização da ação individual e da esfera pública. O indivíduo capaz de agir, aquele que quando adulto deverá se revelar no espaço público, é em tudo e por tudo distinto do escravo (que não é mais que um “*animal*”) e do artesão. Como se toda a vida desse indivíduo mítico até a sua fase adulta tivesse sido vivida em total e completa solidão. E como se nessa solidão alguma racionalidade (superior) pudesse se desenvolver quase que naturalmente. Nós, ao contrário, acreditamos que a racionalidade nada tem de natural (o que significa isto senão reduzir o racional ao biológico?), e nos irmanamos com Reis na pretensão de que:

“As condições para a ação racional (...) se superpõem em grande medida não apenas às condições para a ação autônoma, mas também para a comunicação, a colaboração, a ação solidária e moral - tudo isso sem que

a ação racional deixe de ter como substrato último a experiência da operação (da cooperação) concreta, da atividade instrumental ou do “trabalho”.¹³¹

A questão da relação entre racionalidade e trabalho é objeto de nosso próximo capítulo. Porém, é preciso resgatar desde já a tese piagetiana que reduz o egocentrismo aos primeiros anos (onde somos acima de tudo passivos na busca da satisfação de nossas carências mais imediatas) e identifica a fase ativa subsequente com o processo de socialização e intercâmbio simbólico. Uma tese frontalmente oposta à esgrimida por Arendt, segundo a qual é da prolongada solidão do indivíduo que se derivam cada uma das diferenças entre o labor, o trabalho e a ação. Senão vejamos.

É na solidão de sua mente que se dá, segundo Arendt, uma das principais diferenças entre o trabalho e a ação, pois é aí que o trabalhador projeta idealmente o produto que será posteriormente criado. A antecipação do resultado final é não só possível, como absolutamente necessária. Já o que caracteriza a ação “que só revela seu pleno significado quando termina”¹³², é a impossibilidade de qualquer projeção. Também passa por aí o fato do trabalho não se opor à contemplação, tal como o faz a ação, uma vez que a observação contemplativa é parte da projeção; e ainda que o trabalho pressuponha cadeias de raciocínios (uma vez que estabelece elos entre as distintas fases do processo de manipulação dos materiais), enquanto a ação é um evento único irreversível, de conseqüências imprevisíveis. No trabalho o homem estaria só (como também no labor¹³³); na ação, estaria com os outros, ainda que a partir de uma iniciativa

¹³¹ REIS, op. cit. p. 57.

¹³² ARENDT, H. Op. cit. p. 204.

¹³³ Por mais que muitos possam laborar juntos, de tal modo que Arendt reconhece que “a convivência está mais presente no labor que em qualquer outra atividade”(p.225) Mas esta convivência, segundo a autora, é incompatível com a idéia do reconhecimento da individualidade e da identidade pessoal. De nosso lado, não acreditamos na mera ausência ou presença dessa identidade e individualidade para todos aqueles submetidos ao aspecto mais mecânico e repetitivo do labor. A complexidade dessa questão, já grande no passado, exigiria, nos dias de hoje, estudos que abrangessem tantas disciplinas quanto os aspectos que envolvem o trabalhador em suas relações interpessoais. Afinal, se recusamos a crítica elitista a toda a forma de labor, tampouco queremos cair no equívoco de Gramsci que, em seu famoso estudo acerca do fordismo, defende o ponto de vista de que o trabalhador, reduzido às funções mais monótonas, poderia liberar sua

exclusivamente sua.

A capacidade humana de projetar também foi resgatada por Marx para diferenciar o trabalho humano do animal. E acreditamos que mesmo neste autor ela tenha sido sobrevalorizada. Isso porque, posta desta forma indeterminada, a questão das condições e determinantes da possibilidade humana de “projeção ideal dos produtos do trabalho” só pode ser respondida pela “razão”, e na qualidade de atributo do sujeito pessoal. Mas esta é a resposta de Hanna Arendt, não de Marx. Uma resposta que nos deixa pouca ou nenhuma margem para questionar a formação do próprio desenvolvimento intelectual dos indivíduos.

Por oposição à resposta arendtiana, acreditamos que mesmo a antecipação de algo radicalmente novo é sempre, de algum modo, a recombinação de algo já conhecido. E esta capacidade de recombinação tem a ver com a disponibilidade de inúmeros modelos, e com a facilidade de realizar operações *reversíveis e compostas*. Exatamente o que Piaget avalia ser a base do raciocínio. Assim é que, em *As operações lógicas e a vida social*, este autor nos diz:

“A lógica é um sistema de operações, isto é, de ações tornadas ao mesmo tempo compostas e reversíveis. Raciocinar é, com efeito, reunir e dissociar, segundo encaixes simples (adição ou subtração) ou múltiplos (multiplicação ou divisão), trata-se de classes (reunião de objetos segundo suas semelhanças), de relações assimétricas (seriação de objetos segundo suas diferenças ordenadas) ou de números (semelhanças e diferenças generalizadas). É, pois, efetuar sobre os objetos as ações mais gerais possíveis, *material ou mentalmente*, e agrupando essas ações segundo um princípio de composição reversível”.¹³⁴

Para que possamos compor essas imagens o homem necessita, mais que de atributos inatos da razão, de *material acumulado* em suas andanças. Material

mente para pensamentos mais livres e mais autoreferenciados. Vide GRAMSCI, A. “Americanismo e fordismo”. In: *Maquiavel, a política e o estado moderno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978, pp. 375 e segs.

esse que não é apenas registrado pela visão, como é o caso da contemplação, trata-se de experimentação junto a esse material, de operações concretas dirigidas pela mão e pelo cérebro; e não pela mão e cérebro de cada um, mas de todos, pois que também o outro é material da experimentação a que chamamos trabalho. Desse modo as operações lógicas necessárias à configuração de um objeto a ser fabricado pelo trabalho requerem já um trabalho prévio de tal modo que *“só há transposição para o plano simbólico de operações que são em primeiro lugar operações concretas”*.¹³⁵ Além disso, está também aí presente o lado necessariamente social do trabalho (ao contrário do que diz Arendt), pois

*“essa transposição contém como requisito ou contrapartida indissociável, e que concorre mesmo para defini-la, o fato de que, por assim dizer, tais operações se ‘coletivizam’ e surgem propriamente como um resultado de um processo de ‘cooperação’.”*¹³⁶

Em resumo: do nosso ponto de vista não há vida social apenas na ação, mas também no trabalho e no labor; e, do mesmo modo que a mediação do outro, a mediação das coisas está presente em todas estas formas da atividade, ao contrário do que pensa Arendt, para quem a ação é exercida diretamente entre os homens sem mediação das coisas e da matéria.

É preciso esclarecer, contudo, que, a despeito de nossa discordância fundamental com o tratamento dispensado por Arendt à relação entre labor, trabalho e ação, não deixamos de perceber alguma produtividade em seus esforços de diferenciação. Do nosso ponto de vista, os determinantes arendtianos da ação relacionados à ‘inovação’ e à ‘incerteza’ podem e devem ser subtraídos do terreno idealista da realização individual e incorporados ao terreno materialista das realizações sociais, até porque é exatamente isso que o capital tornou uma realidade histórica. De outro lado, estamos de pleno acordo com a advertência arendtiana de que, nos tempos modernos, a crescente supressão do labor fabril

¹³⁴ PIAGET, J. “As operações lógicas e a vida social”. Apud REIS, F.W. Op. cit. p. 44 (grifos nossos).

¹³⁵ REIS, F. W. Op. cit.p. 44 (grifos nossos).

ao longo do desenvolvimento da automação, convive com a laborização de tantos outros trabalhos, enquanto que o produto fabricado passou, de objeto de uso, a objeto de consumo (diferenciado daquele por uma “destruição permanente”, como diz Arendt). É justamente essa transformação do trabalho de fabricação em labor que torna possível, tanto a completa substituição das atividades mecânicas dos homens por máquinas que operam sozinhas, quanto a transformação das atividades momentaneamente criativas¹³⁷ - a “ação” - em trabalho (que é a atividade permanentemente criativa).

A descrição de Arendt de como a ação alcançou a “fabricação” da própria natureza à medida em que aprendemos a fazer “ciência de processos” é absolutamente correta. Porém, Arendt não deixa de mostrar seu descontentamento com esse aprendizado que é, segundo seus dizeres, “uma tentativa de suprimir a ação, em virtude de sua incerteza, e de isentar de sua fragilidade os negócios humanos, tratando-os como se fossem ou pudessem vir a ser produtos planejados da fabricação humana”¹³⁸. Para Arendt, isso significa que estaríamos dirigindo nosso potencial de ação tão somente para “dentro do reino da natureza” e em função de objetivos utilitários. Na verdade, o que parece preocupar Arendt é o fato da faculdade de agir - “de iniciar processos novos e sem precedentes, cujo resultado é incerto e imprevisível” - ter sido internalizada pelas empresas capitalistas. É isso que lhe transmite a impressão e o temor de que esta capacidade tenha se restringido aos processos de fabricação. Nós, entretanto, acreditamos que a restrição real aí não é a que atinge a esfera humana em favor do reino da natureza, mas a que atinge os objetivos humanos em favor dos objetivos do capital.

Os fatores determinantes da ação - o fato dela ser irreversível e

¹³⁶ Idem, *ibidem*.

¹³⁷ Dizemos momentaneamente criativas por que sem a ação do trabalho - que dá sequência a ação propriamente dita (pois lembremos que ação para Arendt é tão somente “o dar início”) -, o momento da criação sequer seria percebido como tal. É o que reconhece a própria autora, ao comentar que só o trabalho dos historiadores é que torna o feito dos heróis um feito de fato, pois que registrado.

irremediável, e o de dar lugar a ações subsequentes, dado a perturbação inicial gerada pela ação desencadeadora - marcam de forma indelével a concorrência e as decisões capitalistas. Mas a inexorabilidade do passado e a incerteza do futuro seriam pouco importantes se as ações em pugna fossem os feitos heróicos dos “cidadãos gregos” cultuados por Arendt. São, de outro modo, a essência da história (contemporânea) se pensarmos que as ações pessoais dos capitães da indústria, dos gênios da ciência, dos líderes políticos, etc., são parte do trabalho (diferenciado, é verdade) de organização de todas as capacidades humanas sob a forma do trabalho abstrato, condição para a valorização do capital. Ou seja, só temos, de fato, inexorabilidade e incerteza se houver uma integração entre a ação que organiza os esforços de todos em torno de uma “empresa” e esses mesmos esforços na forma assalariada do trabalho. E essa inexorabilidade e incerteza seriam de outro tipo se fosse diferente também o modo de integração entre aquela ação e o trabalho. Arriscaríamos dizer que quanto mais a primeira fosse passível de rotinização e aprendizado (mais parecida com o trabalho, portanto) menos se justificaria uma cultura de dominação de classe, fundada dialeticamente na ideologia de que os dominantes também trabalham, mas seu trabalho ainda é melhor que os dos outros, ainda é mais ação que propriamente trabalho.

Em suma, a ação só é processo se transformada efetivamente em trabalho, até porque este não é sinônimo de previsibilidade e certeza, mas de experiência e, como tal, também de tentativa e erro. Só que o erro, aqui, por não ser solitário, fica memorizado, e ilumina as novas tentativas até o acerto.

Mas se não nos cansamos de criticar certo romantismo na concepção de uma ação em tudo e por tudo diferente do trabalho, isso não significa que louvemos (ou aceitemos de forma acrítica) a redução objetiva a trabalho que o capital impõe aquela primeira. A internalização da ação inovadora, por exemplo, que há muito deixou de ser, mesmo no jargão econômico, a atitude disruptiva, corajosa e individual do empresário inovador, transformou o “pensar diferente” em

¹³⁸ ARENDT, H. Op. cit. 242/3.

uma ordem (quase burocrática) do capital¹³⁹. E que se entenda bem: esta ordem não é ruim por ter sido rotinizada e disciplinada ao modo do trabalho em geral, mas por tê-lo sido ao modo do *trabalho assalariado*, do qual não participamos, todos, dos resultados financeiros, e sobre o qual não temos voz e voto quando se trata de dar início a novos processos.

Por fim, acreditamos com Fábio Reis que é improcedente a crítica de Arendt a Marx, assentada na pretensa projeção por parte do último de um desaparecimento da esfera pública e um recolhimento à esfera privada, na medida em que antecipava para o socialismo a escolha livre dos indivíduos de como se daria sua contribuição social em termos de trabalho¹⁴⁰. Para Arendt é como se o antigo herói grego, jovem e vigoroso, pronto para “aparecer em público” e depois “morrer”, fosse substituído por um sujeito um tanto maduro e preguiçoso, cheio de tempo livre como um aposentado e, que escolhe se “retirar” para pescar, caçar ou fazer crítica literária¹⁴¹. Ao ideal de Arendt de “condensar toda a experiência num único feito”¹⁴² (que ela pretende seja a única alternativa para um sistema que nos rouba a capacidade da “experiência individual integral”; seja lá o que venha a ser isto), contrapomos a crítica a um sistema que, se de fato

¹³⁹ De tal modo que criou-se no jargão econômico o termo “*small inovations*”, que corresponderia àquelas inovações pequenas, incrementais, mas permanentes e pouco dependentes de um caráter especial do empresário inovador, ou seja que são decorrentes do aprendizado cumulativo dos trabalhadores em geral. A bibliografia neo-shumpeteriana dá conta das diferenças entre essas *small inovations* e as *major inovations* de Shumpeter. Vide sob o papel do trabalho nesse processo, por exemplo, RATTNER, H. *O novo paradigma tecno-econômico: seu papel na reestruturação geo-econômica e política*, São Paulo: FEA/USP, 1993 (mimeo).

¹⁴⁰ Em primeiro lugar Reis chama a atenção para a incongruência do argumento de Arendt que ao mesmo tempo que denuncia na utopia marxiana que “os ‘homens socializados’ utilizariam sua liberdade face ao labor para dedicar-se àquelas atividades estritamente privadas e essencialmente alheias ao mundo”, defendia que “a condição humana do trabalho é a mundanidade”. Em segundo lugar, aponta, como nós antes, para o descontentamento, um tanto subjetivo, que a esfera da ação e da fala teriam tido na construção de Marx. Em terceiro esclarece Reis que o que há em Marx é uma supressão das barreiras entre público e privado, antes que da promoção da esfera privada em si mesma. Vide REIS, op. cit. p.63 e seguintes.

¹⁴¹ Essa caricaturização não é exagerada, mas adequada a quem vê em Aquiles o “paradigma” do ser ativo que busca “ser essencial” e ter “fama imortal”, e que, para tanto “deve não só arriscar a vida, mas também optar expressamente por uma vida curta e uma morte prematura. Só o homem que não sobrevive ao seu ato supremo é senhor incontestemente de sua identidade e possível grandeza, porque se retira, na morte, das possíveis consequências do e da continuação do que iniciou”. ARENDT, H. Op. cit. p. 206.

¹⁴² Idem, *ibidem*.

nos rouba a capacidade de experiência radical do trabalho, precisa transformar toda experiência em trabalho para que possa ampliar permanentemente o objeto de sua pilhagem. Além disso - e como efeito mesmo desse feito do capital -, por mais que o sistema venda a fantasia da glória e da fama (ao torná-la uma mercadoria mais barata e fugaz, usufruível por todos em "15 minutos"), ele destrói a ilusão de que a realização individual seja uma experiência transcendental.

Acreditamos que fazem parte das classes dominantes de todos os tempos aqueles que primeiro substituem o gozo da ação transcendente pelo gozo do trabalho edificante. E isto não só porque estes - na esteira do desejo de que as obras permaneçam para além dos homens - apreendem a edificar e a projetar criações que não são meramente materiais (no sentido mais pobre deste termo), mas obras sociais. Neste processo, os primeiros "fabricantes" aprendem a subtrair aos demais a possibilidade de cumprirem integralmente a mesma transição. Uma subtração que passa pela organização da produção e da sociedade de forma tal a cindir *status* e atividades. E a condição para tanto é a exponenciação social da divisão do trabalho e a alienação dos frutos do trabalho objetivado em conjunto, com seu desdobramento necessário: a alienação da própria concepção de conjunto. Daí à ilusão de que a transcendência só é atingível pela recusa à ordem do trabalho, é um passo muito curto. Um passo estimulado pelos próprios defensores do *status quo*, que não se cansam de vender - ao lado das promessas de que a inclusão radical no mundo do trabalho é a fonte de superação deste próprio mundo, pelo aburguesamento dos melhores e mais capazes de "ação" - o pacote da transcendência pela recusa ao mundo mesquinho do trabalho. Este pacote - comprado por nove entre dez "pensadores críticos" - é tão funesto e ilusório quanto o primeiro. Estar "fora" dos sistema nos mantém tão alienados e tão incapazes de conquistar uma visão de conjunto do mesmo quanto estar "dentro" todo o tempo. A consciência que nos faz sujeitos de fato continua nas mãos dos que transitam de dentro para fora e de fora para dentro, o tempo todo.

O drama da ordem - desta ordem tão bem orquestrada que faz da crítica (transformada em elogio da auto-exclusão) uma arma sua - está em que, com a crescente eliminação do labor pela automação dos processos produtivos, e com a crescente rotinização e expansão dos trabalhos de inovação e dominação, mais e mais gente passa a transitar “de dentro para fora e de fora para dentro”, ao longo de um circuito que, anteriormente, só era acessado pelos efetivamente privilegiados¹⁴³.

A dificuldade de Arendt em perceber que a verdadeira transcendência só é possível pelo jogo contínuo de internalização/extroversão no mundo do trabalho burguês diz respeito à dificuldade que tem o idealismo em geral de pensar que a realização do indivíduo não está na transcendência do mundano, no canto das sereias fora do barco de Ulisses. Dessa perspectiva, tem-se pena dos pobres marujos que, ensurdecidos pelo esperto herói, continuam a remar sem ouvir o canto daquelas, e não respeito pelo movimento do barco (da história) que o seu remar provoca. Não queremos dizer com isso que os “de dentro”, de ouvidos tapados, sejam em si e por si os verdadeiros heróis. Queremos dizer apenas que o anseio de Ulisses por ouvir o canto (inexistente) das sereias o ensurdece para (e o aliena do) canto efetivo dos marujos e de seus remos na água. Para corrigir isso Ulisses teria que remar também. Não existe outro jeito! Os marujos devem aprender a levantar os olhos para o mar, e para Ulisses, e querer estar em seu lugar, para ver e ouvir o que ele vê e ouve de lá. A conhecida metáfora de Marx acerca do trabalho no futuro - “pescar de manhã, caçar à tarde, fazer crítica literária à noite” - não expressa mais do que isto: ter a liberdade e o poder de mudar de lugar e de fazer, e, assim, ter a liberdade de experienciar.

¹⁴³ Como veremos adiante, o risco hoje encontra-se em que estes novos trabalhadores - por terem acesso a uma perspectiva do mundo que sempre foi denegada à sua classe - passem a conformar uma nova classe dominante. Este é o temor que Robert Reich expressa na parte terceira de REICH, R. *O trabalho das nações: preparando-nos para o capitalismo do século XXI*, São Paulo: Educador, 1994. Voltaremos a este ponto na terceira parte desta tese.

Capítulo 2

Do desencantamento da razão ao trabalho de descentração

Acreditamos fazer parte da agenda do materialismo histórico de tempos em tempos tentar essa mesma extensão do conceito de trabalho que propomos aqui; o que torna a sua aderência histórica ainda mais significativa, uma vez que as energias científico ideológicas das classes dominantes estão todo o tempo variando as formas de negar essa extensão; “dividindo para reinar”, como diria o sábio Hamurabi. Desde Marx - que uniu de forma mais acabada, pela primeira vez, o trabalho em sua dimensão formativa (o “trabalho do espírito” de Hegel) ao trabalho em sua dimensão produtiva (aquela desvendada pela economia política e que carecia de uma crítica radical) -, passando por Luckács, Gramsci e os frankfurtianos, até os dias de hoje, muitos são os que insistem na produtividade teórico-política dessa extensão¹⁴⁴.

Contudo, o que nos tem preocupado sobremaneira, e que estamos a denunciar desde o início deste trabalho, é que, para além dos ataques já esperados da ideologia dominante, tem vencido no pensamento crítico aquela interpretação teórica que cinde as dimensões formativa (da ação, da interação social, da política, da comunicação) e produtiva do trabalho. O exemplo máximo disso é a diferenciação habermasiana entre trabalho e interação, que é a base para sua proposta de uma concepção alternativa de racionalidade. Já vimos quão idealista é essa visão (que Habermas compartilha com Hanna Arendt) no que diz respeito a concepção do trabalho. Mas, nos falta, para completar o quadro dos elementos que estão por trás daquela concepção limitada, nos determos um pouco no tema da racionalidade que está por trás dessa visão do trabalho, mas

¹⁴⁴ Vide as referências aos pensadores alemães críticos às teses do “fim do trabalho” (da “centralidade...” ou da “sociedade do trabalho”, etc) em MAAR, W. L. “Fim da sociedade do trabalho ou emancipação crítica do trabalho social?” in *Liberalismo e socialismo: velhos e novos paradigmas / vários autores* – São Paulo: Editora da Unesp, 1995.

pouco tratamos ainda da questão da racionalidade. Questão essa que é de absoluta importância se pensamos não apenas no alcance teórico dos conceitos (estamos falando de todo debate filosófico em torno do tema da razão), mas na concreticidade do drama que torna o trabalho do futuro em grande parte relacionado à produção de conhecimento apropriável, e a crítica desse mesmo futuro em grande parte ligada ao *trabalho de organização social*¹⁴⁵.

Dito de outro modo, temos apontado até aqui, para o idealismo que está por trás da “reconstrução do materialismo histórico” feita por Habermas, mas pouco relacionamos essa reconstrução à construção marxiana mesma e suas sucessivas desconstruções. Nesse capítulo pretendemos ir mais adiante tentando mostrar que pelo menos a forma dominante da síntese Marx-Weber se deu em prejuízo daquela integração entre dimensão formativa e produtiva do trabalho. O que afastou ainda um outro projeto de integração entre indivíduo e sociedade, e levou a que, na ausência desses, vicejasse o idealismo daquelas formulações que terminam por conceber uma razão emancipatória que até pode dizer respeito à chamada *práxis*, mas não ao trabalho.

Nesse sentido, além da herança weberiana que analisaremos em seguida, é necessário que repassemos, ainda que rapidamente, o legado de Marx. Essa tarefa nos é muito facilitada por artigo recente do professor Wolfgang Leo Maar¹⁴⁶ que nos serve quase como um resumo, não apenas de parte de nossos próprios argumentos desenvolvidos na tese passada, como de novos argumentos oriundos das análises de autores bem pouco conhecidos aqui entre nós. Com bastante acerto, Maar situa nas ambigüidades da própria obra marxiana, que vacilava entre pregar a libertação *no* e *do* trabalho, a raiz dos desencontros apontados acima. Segundo o autor:

¹⁴⁵ Esse é o termo que passamos a utilizar de agora em diante ao nos referirmos aquilo que para Habermas é ação comunicativa. Na parte três explicitaremos de que tipo de atividade estamos falando.

¹⁴⁶ Vide nota 135.

“Nos *Grundrisse* (...) há a perspectiva de libertação do trabalho, isto é, a idealização de uma sociedade livre do trabalho alienante. (...) Já em *O Capital*, a emancipação total do trabalho sob a forma social da produção é considerada impossível. A libertação consiste num controle da administração do processo de trabalho sob a forma social da produção valorativa com base na cooperação solidária dos produtores conscientes.”

E ainda:

“Na obra inicial havia um modelo argumentativo fundamentado no trabalho, em que se pretendia explicar as possibilidades emancipatórias sociais diretamente com base no potencial formativo do trabalho, como um potencial educacional, prático. O modelo de uma qualificação e disciplina técnica da classe proletária industrial substituiria esta visão na obra madura unicamente como apoio nas lutas de libertação; ao contrário do esperado, a formação condicionada ao trabalho não envolvia maiores potenciais emancipatórios. Resolve-se a aporia na medida em que se pressupunha um potencial formativo esclarecedor anterior acerca das injustiças do capitalismo em relação ao trabalho; ao mesmo tempo em que as análises associavam a alienação justamente à alienação do trabalho sob o capitalismo. Em compensação a consciência emancipatória não se ancora unicamente nas estruturas de ação do trabalho social, reduzindo o potencial formativo a mero aperfeiçoamento estratégico de consciências críticas já existentes, e, assim, não explicadas.”¹⁴⁷

É essa dialética que não se resolveu positivamente - de um modo que se mantivesse nas estruturas das análises o aspecto formativo-educativo do trabalho justamente pela incorporação de esferas outras que não a da produção industrial, mas que nem por isso deixariam de ser trabalho. Aconteceu o contrário! Afinal, para a análise crítica ir além da produção e alcançar as complexidades próprias de um capitalismo que submete toda a ciência, a cultura, e a política, haver-se-ia de “ampliar o alcance da alienação além do plano produtivo sem contudo lhe retirar a base material, o que tornaria a alienação uma questão afeta a consciência”¹⁴⁸. O que só poderia ser feito se a materialidade dos próprios processos sociais que “transcendem” a produção aparecessem como fruto, também eles, de uma organização do trabalho social, ainda que esta organização esteja sob os cuidados do capital. Ocorre que muitos foram os que colocaram (e

¹⁴⁷ Idem, p.94/5.

ainda colocam) toda a ênfase de suas análises nesse comando do capital, mas aceitam a versão deste de que o que acontece nestas “esferas” não é trabalho. Assim sendo, o resultado só poderia ser a alienação como um problema de consciência; daí a emancipação não poder deixar de ser uma obra da “ação comunicativa”.

Esse resultado não se deu assim de um único lance; de fato, o marxismo dos anos 20, munido das melhores intenções, tentou ainda uma ampliação do conceito de trabalho em “práxis”. Mas, como resume Leo Maar, “Ao mesmo tempo, o trabalho ‘produtivo’ seria restrito ao nível instrumental. O potencial formativo não seria mais relacionado às formas empíricas do trabalho, mas projetado como processo reflexivo supra individual vinculado à relação de trabalho como aprendizado coletivo de uma ‘classe’.”¹⁴⁹ Do nosso modo, diríamos que se conseguiu transformar o trabalho em ação política, mas não a ação política em trabalho. De tal modo que, “a esse conceito enfático de práxis permaneceriam contrapostas as formas mais ou menos degradantes das atividades preponderantes que o processo de industrialização produz sob o signo da produção de mercadorias” que, paralelo à autonomização da racionalidade própria da formação social, acaba por levar a uma “moralização desta contraposição entre ‘práxis emancipadora’ e ‘trabalho degradante’, terminando numa ruptura entre ‘interação social’ e ‘trabalho’.” O veredicto de Leo Maar é o mesmo ao qual chegamos em diferentes momentos dessa tese: *“A filosofia da práxis terminaria por servir ao capital ao consolidar a concepção de trabalho que este procura impor com exclusividade”*¹⁵⁰

A solução buscada pelos pensadores alemães, que são a referência de Leo Maar, para a recuperação da dimensão formativa do trabalho passa pela educação, ou, de modo ainda mais direto, pela constituição de “outra

¹⁴⁸ Idem, p. 96. É exatamente isso que dizemos no capítulo final de nossa tese passada.

¹⁴⁹ Idem, p. 97.

¹⁵⁰ Idem, p.97 e 98 respectivamente, os grifos são nossos.

racionalidade social”¹⁵¹. Essa outra racionalidade, contudo, não seria fruto de uma “outra” experiência humana que não o próprio trabalho - naquilo que há de negativo nele (e está relacionado à alienação e à irracionalidade dos objetivos da produção) e naquilo que há de positivo (e está relacionado à socialização e ao aprendizado racional que está embutido nela e, também, na gestão dos recursos, ou dos meios, para a produção). Como diria Negt “o trabalhador coletivo tem um papel político por ser trabalhador, e não apesar disto”.

Para nós, essa reflexão só não tem gerado todos os frutos possíveis por que o terreno ainda não está devidamente limpo¹⁵². E a questão que nos parece de fundamental importância enfrentar é, mais uma vez, a da crítica à matriz weberiana herdada por inúmeros pensadores da atualidade (entre os quais Habermas se destaca) que têm uma concepção de razão dividida: aquela substantiva, que realmente interessa, porque é a ela que se relaciona a emancipação (a razão superior que a despeito das mais variadas ginásticas intelectuais não tem como não deixar de aparecer como um atributo transcendental) e a razão instrumental.

De fato, o projeto habermasiano consistia, desde o início, em duplicar de uma vez por todas a razão, como vista por Weber, e a experiência, ou a práxis, como vista por Marx¹⁵³. Mas se Weber dá as condições para essa operação, Marx a dificulta, e, os mesmos argumentos que provam, para nós, a extensão do conceito de *práxis* (como trabalho), servem contra aquela divisão da razão (ou multiplicação das razões). Daí precisarmos rever, neste capítulo, o processo de

¹⁵¹ SCHMIED-KOWARZIT, apud MAAR, op. cit., p.99.

¹⁵² Maar cita vários autores, entre os quais apenas Oskar Negt e Elmar Altvater são mais conhecidos no Brasil. (Vide notas 51 a 55, p.95 a p.100); o que demonstra ao nosso ver o quão grande tem sido a hegemonia das idéias habermasianas entre nós.

¹⁵³ Habermas aponta para o fato de que a racionalidade regida por fins não é única na obra de Weber, mas seria constante a sua condenação à admissão de critérios não redutíveis à formalização, como, por exemplo, na questão do direito. (Vide o capítulo segundo da *Teoria da ação comunicativa* dedicado a Weber). Quanto a Marx, são uma constante a crítica ao cientificismo daquele ligado a afirmação da naturalidade do trabalho e ao estreito conceito de *práxis* que este inspira. Um bom resumo dessa crítica se encontra em HABERMAS, J. “O que significa socialismo hoje?” in *Novos estudos – Cebrap*, São Paulo, n.30, julho de 1991.

racionalização que Weber via como “desencantamento” - do qual a dimensão objetiva do trabalho concreto dos homens estava excluída -, e contrapô-lo ao processo de racionalização que podemos ler em Marx (e em Piaget¹⁵⁴) como “descentração” – o qual é desencadeado pelo trabalho.

A raiz de grande parte das diferenças entre Weber e Marx não repousa em outro lugar. Se, ao final, para Weber, a libertação da “máscara de ferro” da razão instrumental transformada em razão única na moderna sociedade capitalista, não passava pela libertação *do* trabalho, muito menos pela libertação *no* trabalho, é porque, na verdade, a própria liberdade era uma “vocação”, e, como tal individual e muito mais afeita às elites do que às massas – uma vez que essas, deixadas à própria sorte, sequer superariam o pensamento mágico. Já Marx, o crítico da alienação - que tem lugar com o desenvolvimento da propriedade privada e que não compreendia apenas o trabalho em sua realização mais imediata mas todas as manifestações das relações sociais passíveis de mediação pelas coisas - não acreditava que as estruturas lógicas do pensamento, a capacidade crítica, a razão ou o conhecimento superiores, fossem alvos inalcançáveis para aqueles que viviam do trabalho. A razão não era incompatível com o trabalho mas com a falta de socialização no trabalho, ou melhor ainda, com a falta de consciência dessa socialização¹⁵⁵.

É nesse contexto que inscrevemos aquela contraposição entre as concepções da razão como fruto de um desencantamento do mundo a la Weber e como resultado de um processo de descentração a partir de Piaget, como tendo por base um confronto entre o individual separado do social (e pré requisito da

¹⁵⁴ PIAJET, J. *Estudos Sociológicos*, R.J.:Forense, 1973.

¹⁵⁵ Por isso mesmo Marx esperava que a revolução viesse do proletariado até porque estes se encontram submetidos à socialização direta no trabalho dentro da fábrica, o que os tornaria de algum modo mais imunes a se perderem na socialização indireta pelo mercado. Não acreditamos que haja nesse julgamento um equívoco motivado pela ingenuidade, mas uma vontade de verdade (como diria Nietzsche) motivada pela gravidade da situação: qual seja a de que a socialização pelo capital (a reunião das capacidades individuais que esse organiza e confere sentido, ainda que o *seu* sentido) corria a passos largos à frente da socialização dos trabalhadores. Portanto, não é que o desejo de acelerar as “dores do parto” não previu o tamanho da criança, mas o contrário – por prevê-lo é que se tentou o atalho que quase matou a parturiente (o socialismo no caso).

existência deste) e o individual definido a partir do social. Dizemos isso porque vemos a descentração como processo que ocorre no “indivíduo”¹⁵⁶ que é obrigado a sair de si pelas exigências da vida social, que abarcam as trocas com a natureza e o outro e que garantem da subsistência física à estabilidade da comunidade; já o desencantamento ocorre no indivíduo que se afasta dessa totalidade, ela mesma sinônimo de um sentimento primitivo, próprio das sociedades que compartilham uma visão mágica do mundo. No primeiro caso o desenvolvimento da razão não se dá às custas do encolhimento dos valores *vis a vis* os interesses, mas da expansão dos interesses em direção aos valores à medida que o indivíduo se socializa; no segundo ocorre o oposto, a inseparabilidade entre a razão prática e os valores é exatamente o que se perde com o avanço da racionalização.

A descentração do indivíduo é o que poderia torná-lo consciente de um si mesmo menos natural e dado e mais social e criado (ou mesmo aprendido), mas só se pudessem os indivíduos descentrados se apropriarem do processo de descentração - o que equivaleria a famosa consciência de si como sujeitos da própria história. Não podemos nos deter no desdobramento da descentração que toca ao aprendizado ou à educação, mas ressaltamos que ele é mais diretamente relacionado a esta que ao desencantamento, uma vez que *educação*, quer dizer também, e fundamentalmente, *formação*¹⁵⁷ do caráter individual moldado na

¹⁵⁶ Que vai assim com aspas por não ser ainda indivíduo de fato. Nesse momento, ele é apenas o um da espécie. Se se quiser ele é o indivíduo pré-suposto, cuja posição concreta nesta hora é mera naturalidade. A consciência da individualidade plena carece da saída de si desse “indivíduo”. Por tudo isso é que o sujeito egocêntrico da psicologia piagetiana não é um indivíduo que sabe de si por saber de todos os outros. É isso também que está por trás da crítica marxiana da propriedade privada (que se define pela exclusão do direito de propriedade dos outros) que não se traduz em crítica da propriedade privada individual (que não exclui nenhuma classe de indivíduos), e que, por sinal, só ela poderia ser a base da verdadeira liberdade individual.

¹⁵⁷ O sentido de formação é mais amplo e determinado socialmente que o de educação por este implicar um sujeito (que educa) que é externo, e aquele implicar numa simbiose entre vivências individuais e vivências em comunidade., mas não do modo como vemos hoje. A comunidade é o agente da *formação* do homem grego, por exemplo, não setores dela. A participação ativa do educando no seu processo de formação é um dos fatores que explica por que os gregos foram tão bem sucedidos como povo a propagar um caráter. Não é à toa que os métodos de ensino (inspirados em Piaget) mais revolucionários na atualidade, batizados de construtivismo, partem de um enorme respeito a toda e qualquer vivência infantil, bem como a participação ativa na

relação com o coletivo, com o “diretamente social”. Ou seja a consciência do “diretamente social” é uma conquista da razão por mais que seja um pressuposto dela. Isso aparece em Marx, mas não em Weber. Quando ambos estão a antever os problemas que surgem quando do máximo desenvolvimento da *mediação das coisas - que aparecem como imediatamente sociais* – no capitalismo, a reação de ambos é oposta. A resignação de Weber (ainda que aliada a um ativismo intelectual) é o oposto do ativismo político de Marx (ainda que individualmente este seja mais paciente, que é diferente de resignado, com a história). Acreditamos que isso se deve a que, na perspectiva weberiana do progresso da razão como desencantamento, há uma simplificação do processo que irá depois dificultar o caminho para a própria razão. Trata-se da idealização que Weber faz dos primeiros momentos da civilização, onde as religiões não apareciam como mediadamente mas imediatamente sociais; como se Weber separasse o misticismo envolvido na compreensão do mundo típica destes momentos daquilo que compreendemos hoje como fetichismo, de tal modo que não caberia nenhuma positividade ao segundo, mas caberia sim, alguma, ao primeiro. Essa positividade reside no sentimento de totalidade. Daí sai o sentimento de *perda* de algo, da totalidade perdida (como vimos na primeira parte); daí a confiança na mensagem profética, na vocação, e em tudo o mais que nos dissesse respeito pela intervenção do divino. Já para Marx, se houve consciência do “diretamente social” antes, é porque não se tinha muito para se ter consciência, algo como o comunismo primitivo que não tem nada a ver com o comunismo que ele esperava estar ajudando a construir.

Também a crença na evolução e no universalismo, é um desdobramento necessário da concepção da razão como fruto de um processo de descentração e, também aí, como de resto é bastante sabido, Marx e Weber se opõem. Segundo correta interpretação de Habermas, Weber rejeita a filosofia da história e a sociologia naturalista, por padecerem de um não questionamento do

construção dos conceitos e das operações lógicas. Para o conceito de formação, vide JAEGER, W. *Paidéia – a formação do homem grego*, São Paulo: Martins Fontes, 1994.

universalismo da razão, de uma apelação à leis históricas e de uma prática pouco experimental, acusando-as, desse modo, de um “determinismo evolucionista” e um “naturalismo ético”¹⁵⁸. A correção habermasiana de Weber acrescenta aí que aquele não fez “justiça ao funcionalismo sistêmico”, e rechaçou “junto com o naturalismo ético o *cognitivismo ético*”. É desta base que Habermas parte para a louvável tarefa de unir à teorização da sociedade uma teoria do conhecimento; mas ele o faz dividindo, e não resolvendo numa síntese superior, os aspectos contraditórios da razão em Weber¹⁵⁹. E é daí também que Habermas faz o casamento entre Weber e Piaget via Kohlberg¹⁶⁰. Mas voltemos à trilha principal do nosso caminho.

Pelo que temos visto, a análise da racionalização como fruto de um processo de *desencantamento* do mundo parece exigir (ao contrário do que ocorre com a descentração) tanto uma separação do que é trabalho (regido pela racionalidade com vista a fins) e o que é reflexão (racionalidade com vista a valores), quanto uma separação entre os processos vividos pelo indivíduo e aqueles vividos pela sociedade. Contudo, a riqueza e a complexidade das análises weberianas sobre a religião alcançam na prática uma tal dialética que, podemos ler, por exemplo, a vitória do puritanismo (como a ética própria do capitalismo e, por isso, com ele, dominante), como um casamento mais que perfeito entre a racionalidade prática (e o trabalho) e racionalidade substantiva (e

¹⁵⁸ Ao que ele irá apor, ainda segundo Habermas: em relação ao determinismo evolucionista que “as mutações orientadas capazes de induzir processos cumulativos têm que se derivar da lógica interna dos nexos de sentido, das idéias e não dos mecanismos evolutivos sociais”; em relação ao naturalismo ético, uma severa crítica a confusão entre enunciados descritivos e valorativos; em relação ao universalismo uma postura cautelosa – universalista no que diz respeito à racionalização presente em todas as religiões universais, e relativista ao especificar os traços modernos e/ou ocidentais; por último em relação à racionalização Weber a desloca da esfera técnica e científica e vai buscá-la nos “fundamentos prático-morais da institucionalização da ação racional”. HABERMAS, *Teoria da ação comunicativa*, op. cit. p. 235 e segs.

¹⁵⁹ Habermas nos alerta que mesmo Weber não considerando a razão instrumental única, condenava a admissão de critérios não formalizáveis como indicativos de racionalidade (em processos tais como o direito, por ex.). O que Habermas propõe é justamente a ampliação desses critérios.

¹⁶⁰ Sobre as relações entre Habermas e Piaget, e Habermas e Kohlberg, vide FREITAG, B. *Piaget: encontros e desencontros*, R.J.: Tempo Brasileiro, 1985; e também KESSELRING, T. “Jean Piaget: sua recepção por Jurgen Habermas” in BANKS-LEITE, L. org. *Percursos piagetianos*. São Paulo: Cortez Editora, 1997.

a reflexão de caráter especulativo). Vejamos então por que essa dialética não é dominante, seguindo a hipótese de Fernando Haddad segundo o qual Weber foi profundamente influenciado pelo marginalismo do seu tempo¹⁶¹.

Antes disso, resumamos um pouco do que se passa nas análises weberianas da passagem da magia à religião¹⁶², que destacam no decorrer desse processo o divórcio entre a razão prática e a razão especulativa. Estas dão conta de como a generalização das trocas: num primeiro momento, retira os homens da natureza (impingindo a estes a perda do sentimento de totalidade, o qual a magia traduzia); num segundo momento, apenas amplia a racionalidade prática que está ligada a fórmula do *do ut des* (dou para que dê); e, num terceiro, evidencia a contradição que aponta, de um lado, para a sistematização racional do conceito do “divino”, enquanto, de outro, o faz via um “retrocesso do racionalismo originalmente prático” que irá levar a que o específico da religião seja a restrição dos fins ao não mundano ou não econômico. Sabemos que existe ainda um quarto momento desse processo, pois o protestantismo outra coisa não é que a recuperação daquela racionalidade prática, só que, então, como fim em si mesma.

Pois bem, nessa história (ou melhor, nessa interpretação da história) da passagem da magia para a religião, ou da razão prática para aquela razão que se descola dos fins e que empurra os homens para a reflexão do “sentido” das coisas (e portanto para a criação dos valores), vemos como “a teoria da utilidade marginal sugere a Weber que há uma hierarquia entre interesses materiais e interesses ideais ou metafísicos”¹⁶³, uma vez que os homens só perseguem os últimos depois de alcançada a satisfação com os primeiros. Pois, como diz Weber:

“Uma certa preocupação pelo próprio destino depois da morte surge, de acordo com a ‘lei da utilidade marginal’, quando estão cobertas as

¹⁶¹ HADDAD, F. “Habermas leitor de Weber e a economia neoclássica” *Lua Nova*, n.38, 1996.

¹⁶² Vide WEBER, M. *Economia y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1984, p.460 e segs.

¹⁶³ *Idem*, p.168.

necessidades mais urgentes desta vida e, portanto, se limita, em primeiro lugar, ao círculo dos nobres e proprietários. Só eles, às vezes só os chefes e sacerdotes, não os pobres, raramente as mulheres, podem assegurar-se da existência do além. (...) A necessidade de salvação e a religiosidade ética tem outra fonte que a situação dos negativamente privilegiados: o puro intelectualismo, especialmente as necessidades metafísicas do espírito, que não é levado a meditar sobre questões éticas e religiosas por razões nenhuma penúria material, senão por uma força interior que o empurra a compreender o mundo como um cosmos *com sentido*, e a tomar posição frente a ele.”¹⁶⁴

Nessa passagem, Weber explicita a oposição entre racionalidade transcendental (que gera os posicionamentos éticos) e a racionalidade prática: a primeira só se expandiria quando esgotado o domínio da outra¹⁶⁵. Uma oposição que não nos parece compatível com o que há de mais rico na obra do autor (mas que é justamente o que será útil a Habermas). Ainda que fuja da nossa temática e da nossa competência uma análise mais acurada desse objeto, não podemos deixar de salientar que, a despeito da correção da interpretação de Haddad acerca da influência do marginalismo em Weber, essa versão da desutilidade marginal do trabalho dos ricos (que podem passar sem ele), teve de ser profundamente alargada por Weber para dar conta, por exemplo, da síntese que o protestantismo significa entre: negação X afirmação do mundo; racionalidade prática dos pobres X racionalidade transcendental dos ricos; confederações passivas e ou defensivas entre os do campo (de onde vem, segundo Weber o termo “pagãos”) X as associações ativas daqueles mais urbanos; as práticas dos pouco intelectualizados e mais afetos aos rituais e milagres X aquelas dos muito intelectualizados e mais afetos à organização das leis e preceitos morais; a adoração dos profetas das boas novas X o respeito aos defensores das tradições, etc. Em resumo, o protestantismo defende, como as antigas religiões que afirmavam o mundo, enriquecer e acumular para agradar a deus; mas, como as que negavam o mundo, acumular para dar prova de minha resistência à tentação.

¹⁶⁴ Weber apud HADDAD, op. cit. p.38.

¹⁶⁵ Assim, por exemplo, o máximo desenvolvimento da racionalidade prática - a empresa capitalista - era incompatível com a ética judia (“lo que se rechaza rotundamente entre ‘hermanos’ es permitido con los extraños” - os quais eram considerados verdadeiramente “inimigos”,(WEBER, op. cit. p.478.).

Logo a negação do mundo não é *in totum* mas do mundo dos pobres, do labor, por isso mesmo a racionalidade prática aqui é que transita para a razão superior e transcende a afirmação do mundo típica da magia, casando perfeitamente trabalho e ética.

De qualquer modo, a questão é que são os sujeitos individuais o palco onde ocorrem todos esses processos; mas os “tipos”, que Weber constrói para dar sustentação a sua explicação sociológica (compreensiva), resumem apressadamente tanto a experiência mais radical dos indivíduos, quanto a das sociedades. Os tipos aparecem em sua idealidade científica como personagens caricaturados. O problema é que os traços mais evidentes, que são a base das caricaturas, não necessariamente são os que estruturam o personagem e dão consistência mesmo àqueles traços. Assim, no que diz respeito por exemplo à experiência estruturante do trabalho, por mais que vários destes tipos (sacerdotes, profetas, comerciantes judeus, luteranos, burocratas, etc., etc., etc.) sejam trabalhadores (“profissionais”, como diz Weber), os que ascendem à racionalização ética o fazem em negação ao seu fazer específico, pelas formas mais variadas da revelação¹⁶⁶, da militante (dos pobres, do profeta) à contemplativa (do rico).

Logo, a situação natural (sic) do indivíduo em Weber é a da fragmentação exclusivamente determinada pela própria condição que nos torna humanos porque racionais. Racionalização como desencantamento vai dar, desse modo, em indivíduo sem história. Ou seja, os indivíduos surgem para Weber no momento em que a ação de cada um deixa de ser orientada por um sentimento de obrigação vindo de cima. Mas não se sabe ao certo como, onde e por que isso acontece, uma vez que o indivíduo parece fazer parte da realidade desde quando se perde a obrigatoriedade de agir segundo um princípio superior

¹⁶⁶ Seja a revelação religiosa, seja a reflexão desinteressada, só acontecem no indivíduo que se retira do mundo real e objetivo, ou como diz Haddad: “Weber, aparentemente, contempla o fato de a satisfação de necessidade metafísicas se dar no plano exclusivamente individual e, nesse caso,

(desencantamento da magia), mas esse sentimento orientador das ações pode ressurgir a qualquer momento, como houve acontecer com a ética protestante. Não é à toa que é ambíguo o julgamento das qualidades da racionalidade, uma vez que a racionalização é quase um sinônimo de egoísmo - pois a ação racional com vista a fins orienta-se sempre por medir conseqüências, e só a ação que segue valores é que nos leva a agir a partir na crença em um “mandato” ou “exigência” qualquer compartilhado pela comunidade¹⁶⁷. Não é à toa também que Weber irá resolver a questão dos valores que nos orientam a opção por fins concorrentes a partir de uma escala de preferências inspirada no marginalismo¹⁶⁸ afinal também para essa escola, o indivíduo não tem uma história social mas é um dado natural (ou sobrenatural, como parece sugerir a leitura nietszcheniana de Weber).

Nosso balanço chega então ao ponto de mostrar que a redução weberiana do social à ação individual e da razão aos motivos valorativos e instrumentais do raciocínio de cada um, se dá via um empobrecimento das experiências reais dos indivíduos que são descolados de sua realidade imediata (seus relacionamentos complexos com o outro) e colocados dentro de modelos de comportamento que Weber queria científicos mas carregam uma coloração valorativa próxima do marginalismo¹⁶⁹. Esse empobrecimento nos diz respeito porque não

não ter relevância social: compreender o mundo como um cosmos com sentido e tomar posição frente a ele pode não envolver uma tomada de posição ativa frente aos outros”. Idem, *ibidem*.

¹⁶⁷ WEBER, *Economia y sociedad*. Op. cit. p.21.

¹⁶⁸ “Weber refere-se à teoria da utilidade marginal(...) “Ou bem o ator, sem orientação racional alguma por valores em forma de ‘mandatos’ ou ‘exigências’, pode aceitar esses fins concorrentes e em conflito em sua qualidade de desejos subjetivos [atente o leitor para a introdução do outro critério -F.H] em uma escala de urgências consequentemente estabelecida, orientando por ela sua ação, de tal maneira que, tanto quanto possível, sejam satisfeitos na ordem dessa escala, segundo o princípio da utilidade marginal” (WEBER, 1992:21) Ainda que Weber reconheça que a concepção de uma racionalidade *absoluta* no caso de uma ação racional regida por fins é uma construção hipotética, o fato é que, se por trás da escolha do fim sempre se encontrasse um valor, o próprio diagnóstico weberiano da modernidade estaria comprometido. Weber não admite uma tal solução, tanto que recusa a visão utilitarista que converte os interesses em princípios éticos e hipostasia a racionalidade regida por fins, convertendo-a em um valor. E a distinção entre fins e valores Weber não pode estabelecer sem um outro critério, isento de valor, na escolha dos fins. O marginalismo lhe oferece mais uma vez a saída: uma escala de preferências subjetivas”. HADDAD, “Habermas leitor de Weber...”, op. cit. p.170.

¹⁶⁹ Como mostra Haddad e também, indiretamente, Fausto. Ambos nos fazem pensar num paralelo entre Weber e os argumentos que a economia neoclássica esgrime em favor do pleno

necessariamente ele ocorre com todas as análises centradas no indivíduo, mas apenas naquelas em que não se consegue estabelecer uma ponte mais estrutural (uma linguagem) entre este e o ambiente circundante. Justamente por isso, estamos de pleno acordo com Fausto em sua denúncia de que a alternativa weberiana de situar a compreensão das ações humanas entre os extremos da “norma consciente e das ‘regularidades empíricas’”¹⁷⁰ não consegue alcançar as estruturas inconscientes. O que a torna bastante insatisfatória porque somente a análise destas poderia enriquecer a própria idéia de racionalidade como algo diferente de um “desencantamento” a partir do qual o mundo seria bastante claro e objetivo (mesmo que não só para o bem, como inteligentemente destaca Weber). A partir daí poderíamos chegar (com Mauss e Marx, respectivamente) a que a irracionalidade mística dos povos “primitivos” não era tão destituída de racionalidade instrumental¹⁷¹, e que a racionalidade do capitalismo (e seu fetichismo fundamental para a estabilidade do sistema) não pode ser o centro definidor de sua realidade histórica¹⁷².

conhecimento do futuro. Dado que os indivíduos agem de modo absolutamente racional prevendo com segurança as ações e decisões que irão prevalecer, o neoclassicismo, quando confrontado com a crítica keynesiana que afirma o oposto - ou seja que o que prevalece é uma incerteza radical - acaba por reduzir essa incerteza ao risco passível de cálculo probabilístico. O mesmo aparece na teoria weberiana que supõe certa inércia do social mesmo sendo este plenamente redutível às ações individuais. “Em Weber – diz Fausto - o sistema de ações está sempre posto, e a diferença entre a “estrutura” [que está entre aspas por que de fato a lógica weberiana é anti-estruturalista na argumentação de Fausto – G.C.] e as ações que a suportam ou eventualmente desviam dela, é uma diferença de graus de probabilidade (as ações “cristalizadas” são “muito” mais prováveis). Mas sobre o que repousa essa probabilidade maior de uma ação? Em parte sobre a constituição de um *ethos* que deve se transmitir de indivíduo a indivíduo e de geração em geração (essa transmissão deve ser entendida também a partir de probabilidades de ação), em parte, suposta a efetivação do *ethos* para um grande número, pela simples necessidade de sobrevivência de todos os outros (...) O social inerte corresponde a um máximo de probabilidade, mas a rigor não remete a uma “estrutura”.” FAUSTO, R. *Dialética marxista, dialética hegeliana...* op. cit. p.149.

¹⁷⁰ Idem, p.150.

¹⁷¹ O que fica evidente em Mauss, ao apontar o que, para nós, é o mais relevante: o desenvolvimento de uma razão mística ou religiosa é também *trabalho* - de um indivíduo da comunidade selecionado para exercê-lo das mais diversas maneiras, de tal modo que “seus poderes, só possuem existência devido ao consenso social, à opinião pública da tribo. É ela que o mágico segue, e dela é, ao mesmo tempo, explorador e escravo”. Por isso mesmo, “a magia é essencialmente uma arte de fazer, e os mágicos utilizam com cuidado seu *savoir-faire*, seus gestos, sua habilidade manual [como depois os religiosos sua habilidade retórica -G.C.]. É o domínio da produção pura *ex nihilo*; faz com as palavras e os gestos o que as técnicas fazem com o trabalho”. MAUSS, M. “A Origem dos poderes mágicos nas sociedades australianas”. In: *Marcel Mauss: antropologia*. São Paulo: Ática, 1979 (Grandes Cientistas Sociais), p.167.

¹⁷² Como ressalta Fausto, Weber “reconhece que a finalidade da ação típica do capitalista pode ser considerada como irracional, e afirma mesmo a possibilidade de se considerar a racionalidade

Já vimos na primeira parte no que redundava essa crítica de Fausto a Weber. Já avançamos ali na impossibilidade do compreensivismo weberiano em estabelecer uma relação de linguagem a linguagem entre a construção de normas e signos e a produção das coisas – o que torna impossível também pensar os elos elementares da sociabilidade como sendo eles mesmos formas históricas que dialogam entre si¹⁷³. Vimos que isso só seria possível com o recurso de uma dialética que recuperasse para os conceitos a sua capacidade de registrar a mudança e a transformação históricas¹⁷⁴.

Se a reflexão de Fausto o leva à defesa da idéia do “fato social total” de Mauss - uma idéia que implica a necessidade de integrar diferentes regiões do social, e mais ainda a integração do indivíduo – e do vivido – à análise do social¹⁷⁵; nesse momento a referência a Piaget nos leva a mesma coisa. Segundo uma grande intérprete de Piaget, Bárbara Freitag, o projeto piagetiano busca reunir num mesmo todo o individual, o científico e o social. Diz ela:

“Em Piaget o problema da homologia estrutural entre psicogênese, sociogênese e história das ciências inexistente, pois em todos esses processos se manifestaria, segundo ele, se bem que em diferentes níveis (o individual, o científico e o social), a mesma essência: a razão. Esta só se

capitalista, de certo ponto de vista (o dos fins ou o dos valores) como irracional. Mas apesar de tudo ele define o capitalismo pela racionalidade (...) porque põe entre parêntesis o tipo particular de ‘encantamento’ que é inseparável do capitalismo”. FAUSTO, R. Op. cit., p.152.

¹⁷³ Logo, esses ‘elos’ não poderiam ser “conexões de sentido” (a la Weber) cuja cientificidade repousaria no isolamento do cientista em relação ao seu objeto, num pseudo isolamento dos fatores transcendentais que na verdade só os tornariam mais fortes (em Weber é neles que repousa toda a esperança de uma sociedade melhor)

¹⁷⁴ Isso significa que os conceitos dialéticos deveriam ser capazes de captar os elos de sociabilidade das mais diversas sociedades (por exemplo, aquelas cuja troca se baseava na reciprocidade, sobre as quais se debruçaram Hubert e Mauss, ou as nossas da troca mercantil desenvolvida, segundo Marx) como elos estruturais, mas cujo poder de estruturação estava justamente em abrir um diálogo com o que há de “fluido” no próprio objeto. Assim como o “mana”, o “valor” não teria a precisão das “conexões de sentido” de Weber, nem seriam meios da reflexão puramente racional destituída de misticismo e posicionamentos valorativos. O que significa isso? Para nós, significa que a quintessência das trocas (lá o mana, aqui o valor) é como quinta essência uma essência depurada que só é visível depois de “n” manipulações (teóricas, filosóficas e bastante críticas, inclusive), mas cujo lugar é de conhecimento e domínio públicos. Vide FAUSTO, idem, p.153 a p.166.

¹⁷⁵ FAUSTO, idem, p. 170/1.

constitui no relacionamento dialético de indivíduo *versus* mundo exterior (...) que constitui um sistema global, em que o *aspecto social e o individual são indissociáveis, permanecendo vinculados tanto em sua forma como em seu conteúdo*".¹⁷⁶

Assim, encontramos em Piaget apoio para a nossa percepção de que a "instrumentalização de todas as coisas em meios", não tem o significado trágico que tem para Weber, Arendt ou Habermas. Acreditamos que essa instrumentalização não significa necessariamente a vitória de uma razão instrumental, ou da fabricação sobre a ação. Significa, isso sim, a vitória do *homo faber* no interior de uma sociologia do conhecimento (base de todas as ciências humanas), que se resume na fórmula de Vico - *o homem só pode conhecer aquilo que faz*. É bem verdade que esta vitória coloca um risco muito grande então (donde advém o sucesso das críticas dos pensadores acima, juntamente com a de Marx): o de que o fazer, o processo, ganhe vida independente dos (ou transcendente aos) homens e inviabilize todo real conhecimento. Só que a solução idealista para esse problema real - o deslocamento da razão e da capacidade de ação dos homens para outro terreno que não o do trabalho e do fazer - é falsa e, em última instância, comprometida com a sustentação da alienação capitalista do trabalho.

A contraposição habermasiana entre os contextos da instrumentalidade e da comunicação segue o desiderato oposto - de deslocar a razão e a capacidade de ação dos homens para outro terreno que não o do trabalho e do fazer. Mas se Habermas está absolutamente correto ao reconhecer sua dívida para com a obra de Hanna Arendt, não faz jus aos desenvolvimentos de Piaget que apontam em sentido contrário àquela contraposição. Afinal, como bem resume Fábio Reis, o que é destacado em Piaget é

"o fato de que o desenvolvimento intelectual e o acesso à capacidade madura de raciocínio lógico é a um tempo um desenvolvimento instrumental

¹⁷⁶ FREITAG, B. *Piaget: Encontros e desencontros*, R.J.: Tempo Brasileiro, 1985, p.137 (os grifos são nossos).

e “operatório”, referido à manipulação real ou virtual de objetos, e um desenvolvimento social e comunicacional - e cada um desses lados é indispensável ao outro, numa dialética em que a “objetividade” (a referência ao mundo objetivo) é a condição da “intersubjetividade” e esta é a garantia única daquela contra as ilusões do egocentrismo e do sociocentrismo”.¹⁷⁷

O que muito nos preocupa, é que o motivo principal para se recusar essa maior imbricação entre individual e social é justamente a opção um tanto ideológica – iluminista - de muitos pensadores, que acaba por fazer que eles, precipitadamente, defendam que, ora o indivíduo, ora a sociedade (a estrutura, inclusive), é que carregam, maior objetividade científica, maior alcance crítico, ou uma imbricação de ambos, a depender do formulador. Desde Descartes, Hume, Comte, tem sido assim. Antes da própria razão ter sido colocada como objeto da reflexão, tomava-se um pré-conceito desta e seguia-se adiante. E se Kant e Hegel procuraram sintetizar um conceito mais preciso de razão, as suas teorias só fizeram (o que já foi muito, por outro lado) recolocar o problema - ainda que num patamar superior – do sujeito *versus* o objeto. Não nos interessa a disputa filosófica em si mas a pergunta do porquê, ainda hoje, a pesquisa do *como os homens raciocinam* é relegada a um segundo plano¹⁷⁸. A resposta a essa pergunta não deve ser procurada, contudo, numa união dos planos (a homologia de Freitag) cuja base é um paralelismo que reflete muito mais a não imbricação dos objetos (o individual e o social) que a sua unidade estrutural.

¹⁷⁷ Apresentação de F.W. Reis a SOUZA, J. *Patologias da modernidade: um diálogo entre Habermas e Weber*, São Paulo: Annablume, 1997, p.11. O negrito é nosso.

¹⁷⁸ Não nos referimos a pesquisa científica em geral - os epistemólogos (inclusive muitos seguidores de Piaget), filósofos, psicólogos, linguistas, e até biólogos estudam, nos nossos dias, os vários aspectos dessa questão. Estamos a reclamar é dos cientistas sociais, sociólogos, economistas, a quem a problemática também diz respeito, e que, com raras e honrosas exceções, se calam a respeito. Uma das exceções que gostaríamos de mencionar, por ter sido de bastante utilidade para nós, é o economista (hoje locado num departamento de psicologia) Herbert Simon, vide por exemplo, SIMON, H. *As ciências do artificial*. Coimbra: Armênio Armador, 1981. No caso de Habermas, especificamente, uma tal investigação chega mesmo a ser enunciada, mas nunca levada a cabo de forma suficiente inclusive para a clarificação de suas próprias teses. Vide os comentários de Barbara Freitag sobre a investigação acerca do aprendizado individual e coletivo em Habermas, ter se restringido à obra *Reconstrução do materialismo histórico*. FREITAG, B. op. cit. p.142

O que queremos acrescentar nesse capítulo àquilo que já foi apontado antes (e que se resume na crítica ao idealismo que toma a cisão das esferas no capitalismo como uma realidade maior do que é, e a realidade da alienação do trabalho como mais negativa do que ela é) é que: a desconfiança de que o conhecimento crítico só tem a perder com a transformação de todas as coisas em meios repousa no medo de que a relação entre os homens e os seus objetos (as coisas) não permita (não mais, pelo menos) por si mesma uma compreensão “verdadeiramente crítica”¹⁷⁹. Essa seria a justificativa de porque o relacionamento intersubjetivo seria mais rico de possibilidades críticas do que o relacionamento objetivo e a razão comunicativa superior à razão instrumental e à estratégica.

Entretanto, o fato é que , também nós não acreditamos em nenhuma positividade abstrata das relações materiais e objetivas em *si mesmas*, mas, nem por isso, vamos nos entregar à positividade em si do “puro reino da interação”. De nossa parte, só temos feito reafirmar que é no terreno do intersubjetivo - no terreno do outro - que estão presentes “os possíveis agentes da dominação e manipulação ideológica, bem como das fontes por excelência de perturbações neuróticas”¹⁸⁰. Habermas, aliás, não desconhece isso, pelo contrário, reconhece que a dominação pode vencer a comunicação no terreno mesmo desta, o que, entretanto, só faz torná-lo prisioneiro cada vez mais desse mesmo “terreno”. Piaget responde à mesma problemática de maneira oposta, ou como diz Reis:

“Piaget vê a principal garantia de equilíbrio e reciprocidade no intercâmbio intelectual característico do pensamento lógico (e das operações “descentradas” da razão) precisamente em seu caráter operatório - vale dizer, no fato de que sujeitos distintos possam chegar a coordenar seus pontos de vista com relação aos *objetos* de qualquer natureza que são alvos de suas operações reais ou virtuais”.¹⁸¹

O melhor caminho para eliminar as interferências do poder, das ideologias e das neuroses, seria o de a objetividade questionar a intersubjetividade e vice-

¹⁷⁹ Em Habermas, isenta de constrangimentos relacionados ao poder, à ideologia ou às neuroses.

¹⁸⁰ REIS, op. cit., p. 83.

¹⁸¹ Idem, p. 83.

versa, a medida em que as próprias relações interpessoais têm seus elementos de objetividade¹⁸². A compreensão crítica (a autocrítica e mesmo a cura, em termos psicanalíticos) repousaria, desse modo, nas “operações concretas”, que são “ação comum” antes de ser “pensamento comum”. Isso porque,

“(…)o trabalho coletivo que conduz a constituição das noções racionais e das regras lógicas é uma ação executada em comum antes de ser um pensamento comum: a razão não é somente comunicação, discurso e conjunto de conceitos; ela é primeiramente sistema de operações, e é a colaboração na ação que conduz à generalização operatória.” [Por outro lado, trata-se aí de um processo - F.W.R.] “heterogêneo em relação à opressão ideológica das tradições. (...) Não se poderia assimilar o ‘universal’ ao coletivo senão por referência a uma cooperação no trabalho material ou mental, isto é, a um fator de objetividade e reciprocidade que implica a autonomia dos parceiros e permanece estranho à coação intelectual das representações sócio-mórficas impostas pelo grupo inteiro ou por algumas de suas classes sociais”¹⁸³

Mas é justamente este apelo à objetividade que Habermas recusou desde o início na formulação marxiana que vinculava a crítica da ideologia ao desenvolvimento das forças produtivas, ou “ao componente ‘técnico’ da atividade do conhecimento”. Mas, onde Habermas vê “cientificismo”, Piaget vê o máximo respeito de Marx pela história concreta dos homens. Já, do nosso ponto de vista, é ele (Habermas) que é cientificista, uma vez que a sua recusa da objetividade que mistura todas as trocas e suas respectivas racionalidades entre si¹⁸⁴ (que

¹⁸² A respeito desse último aspecto, vide a discussão - que Reis apresenta de modo resumido - que se dá no interior da psicanálise entre ser o conhecimento crítico mais vinculado a um método (ou razão) superior a ser compartilhado pelos sujeitos, ou mais vinculado -às vivências objetivas destes (que é o que é compartilhado em primeiro lugar). Idem, capítulo V da primeira parte. É verdade que em tempos de “reflexividade”, “pós-modernidade”, ou o que o valha, o que acaba por predominar é a absoluta relativização de nossas vivências objetivas, uma vez que “somos as histórias que contamos a nosso próprio respeito”. Vide a interessante crítica a esse ‘estado das artes’ em ZIZEK, S. “O superego pós-moderno”, *Caderno Mais* (p.5.7), *Folha de São Paulo*, Domingo, 23 de maio de 1999.

¹⁸³ PIAGET, J. Apud REIS, op. cit. p.84. (A tradução de Reis é ligeiramente distinta da de Reginaldo Di Piero, vide PIAGET, J. “Estudos sociológicos”, Rio de Janeiro: Forense, 1973, p.82.)

¹⁸⁴ O que para nós ainda está por ser feito mas que os estruturalistas quase dialéticos estão a perseguir. Pensamos em todos aqueles que, como Mauss, não saberiam como ou porque separar os “fatos sociais totais”, uma vez que o mais interessante seria determinar o que haveria de sistêmico nos diversos “mundo da vida” e de experiências pessoais no mundo das trocas sistêmicas de cada formação social. Esse projeto casa com a solução marxiana citada acima por Piaget (nota mais adiante), nele tem lugar uma tal descentração dos conceitos que se pode buscar

implica na substituição daquela razão única, mas historicamente datada, pelos atributos especiais da “razão comunicativa”), torna a sua visão evolucionista do progresso da razão, menos justificada ainda que na teoria marxiana. Isso fica evidente na falta de uma fundamentação mais precisa para a homologia entre psicogênese e sociogênese, que ele retirou de Piaget¹⁸⁵. Como diz Barbara Freitag,

“Habermas propõe um trabalho teórico mais aprofundado, para definir os limites e a fecundidade da homologia(...)”¹⁸⁶, mas excetuando-se algumas tabelas cruzadas e matrizes em que o paralelismo é simplesmente sugerido, fica nos devendo o que exigiu e prometeu realizar. (...) O que parece mais grave é que na “teoria da ação comunicativa” ela [a homologia – G.C.] é ‘tacitamente’ pressuposta e entra de forma inquestionada e irrefletida na análise dos textos. Nessas condições Habermas pressupõe a existência de um processo de desenvolvimento da razão (individual e coletiva) que segue inexoravelmente sua marcha, assegurando no decorrer do tempo (de vida do indivíduo, da história das sociedades) níveis de diferenciação, complexidade e integração cada vez mais elevados sofisticados e positivos”¹⁸⁷.

Não que nós discordemos dessa visão progressista, muito pelo contrário; mas, na também progressista filosofia da história hegeliana (e também em Marx), há morte e destruição das sociedades, o que não acontece com a visão “cibernética”¹⁸⁸ de sociedade, com a qual, segundo Freitag, opera Habermas¹⁸⁹. E,

nas economias ditas primitivas tanto um momento do nosso passado como um mundo próprio e bastante complexo.

¹⁸⁵ Mas, como veremos mais a frente, em Piaget esta era bem fundamentada, até porque fundamentada no trabalho indiretamente.

¹⁸⁶ Segue a citação de Habermas, “...ainda estamos muito distantes do momento, em que podemos oferecer construções convincentes para os padrões de desenvolvimento ontogenético e sociogenético dessas estruturas. O próprio conceito de lógica do desenvolvimento necessita de maior precisão, para que possamos indicar formalmente o que queremos dizer quando descrevemos as direções do desenvolvimento da ontogênese e gênese da espécie com auxílio de conceitos como ‘universalização, e individualização, descentração, autonomização e reflexividade’”. HABERMAS, J. “Para a reconstrução do materialismo histórico”. Apud FREITAG, op. cit. p.131.

¹⁸⁷ Idem p.132.

¹⁸⁸ “Concebida como sistema cibernético, a sociedade assume as características típicas de qualquer sistema: abertura, preservação da estrutura, capacidade de aprendizado e de alto regulação (dos limites externos e do equilíbrio interno). Isto significa, também, que os sistemas societários (cibernéticos) não são auto-destrutivos, lutam pela sobrevivência do todo e de suas partes, e que seus mecanismos funcionam independentemente das vontades individuais. A concepção de sistema cibernético transmite a tranquilidade de uma razão embutida no sistema e

ao nosso ver, isso se deve a que, justamente nestes autores é que os indivíduos (e, dialeticamente, também as sociedades) estão presentes em toda a sua concreticidade, até porque não são eles – os indivíduos (nem as sociedades) – que são o mote das análises mas as *relações entre estes* (e entre aquelas) que se dão nas trocas. Ou, como dizíamos atrás, se o centro da reflexão é o *conjunto das operações de trocas* (de produtos do trabalho que incluem além de coisas, palavras, valores e instituições) e a *forma específica que estas assumem*¹⁹⁰, os indivíduos e as sociedades aparecem em sua forma determinada e não como abstratos pontos de partida.

Em suma, nem o indivíduo (nem um simulacro deste – os tipos ideais weberianos), nem a sociedade (mesmo aquela em cuja estrutura cabem a dinâmica ou a transformação), podem constituir-se num ponto de partida ideal. Sequer faz sentido pensar no que vem primeiro, como no caso do ovo e da galinha¹⁹¹. Contudo, cabe precisar como estudar as relações dialéticas entre indivíduo e sociedade que não signifiquem uma mera extrapolação “para a sociedade dos conhecimentos unilaterais adquiridos com o indivíduo, ou vice-versa”¹⁹². Afinal, se concordamos com Freitag que “o equívoco se inicia quando

que vai sendo ‘construída’ quase que automaticamente através da capacidade de aprendizado, controle e de auto-regulação de que é dotada a sociedade.” Idem, p. 146.

¹⁸⁹ As citações de Habermas que confirmam essa interpretação estão em FREITAG, idem, p145.

¹⁹⁰ Donde se destacam as formas baseadas na reciprocidade - como as tribos melanésias analisadas por Mauss -, na redistribuição estatal - como no Egito analisado por Polany -, ou ainda no cálculo mercantil – que é o caso do capitalismo segundo a leitura de Marx. Essas formas gerais provavelmente comportam um sem número de variações, e são estas as responsáveis pelos caracteres mais particulares desta ou daquela sociedade. Parece-nos contudo que nem as variações no interior de cada uma delas, nem as relações destas entre si, despertaram maiores interesses. Mesmo hoje o que anima os anúncios de fim desta ou daquela forma – ou fase - de produção (o industrialismo, o fordismo, ou o próprio capitalismo) se relaciona mais ao que supostamente acontece a este ou aquele fator fundamental da produção (como o trabalho em sua forma reduzida) do que o que acontece com a estruturação das trocas em geral; que por sinal, segundo o nosso modo de ver, estão passando por incríveis transformações relacionadas às diferentes formas de participação do trabalho (em sua forma estendida).

¹⁹¹ “As sociedades podem atingir um alto grau de racionalidade, organização e diferenciação, mas somente através da competência dos seus membros individuais. Essa competência depende, por sua vez, das condições sociais e das estruturas econômicas e políticas nas quais os indivíduos estão inseridos.(...) Piaget tem razão quando diz que não faz sentido discutir o que vem primeiro: o ovo ou a galinha. O importante é reconhecer que estruturas individuais e sociais constituem uma unidade.” Idem, p. 156.

¹⁹² Idem, ibidem.

se procuram estabelecer homologias entre o desenvolvimento das estruturas individuais e as coletivas [pois] é justamente esse procedimento [que] dissocia a unidade e estabelece um paralelismo entre a gênese individual e a gênese das sociedades, pressupondo a autonomia de uma e de outra”¹⁹³, discordamos da sua condenação de *toda* homologia. A lógica que o próprio Piaget “transpõe” é tão somente a lógica da descentração. E a proposta de Freitag - de que caberia aos cientistas sociais outros, a tarefa de estudar as “constelações específicas, as condições estruturais, as formas institucionais” que facilitam ou dificultam no passado e no presente a concretização social das competências individuais - também implica numa separação de níveis para a questão.

Voltando então, quando é que a homologia se justifica? Quando se fala de uma mesma lógica, ou seja de uma lógica única e não de duas lógicas com desdobramentos idênticos. Aliás podemos falar de uma única lógica e mesmo assim termos desdobramentos distintos por conta de especificidades históricas que configuram a realidade do objeto. Sustentamos a tese de que o problema não está na homologia, particularmente porque a lógica da descentração parece mesmo se manter fiel a construção de ambas as estruturas, ou como diz Piaget:

“Todo conhecimento válido supõe uma descentração. Toda história das ciências é feita de descentrações, desde as tribos nômades, ditas primitivas, que acreditavam pautar o curso dos astros pelas suas festas da estação, ou desde o geocentrismo de Aristóteles até Newton, mas que acreditava ainda no valor absoluto dos seus metros e de seus relógios, até Einstein, que nos desembaraçou dessas últimas centrações (últimas até as próximas descentrações). A psicologia genética observa um processo análogo no desenvolvimento das percepções e da inteligência individuais.”¹⁹⁴

No que aqui nos diz respeito, o importante é reter o sentido mais geral da teoria piagetiana da descentração como sendo aquele que coloca o indivíduo como um produto da sociedade que – ao permitir uma compreensão histórica

¹⁹³ Idem, *ibidem*.

¹⁹⁴ PIAGET, J. “Sabedoria e ilusões da filosofia”, São Paulo: Editora Abril, 1978, p.163.

(descentrada) de si mesma, ou a relacionar-se com as demais - permite o surgimento de uma consciência estritamente individual. Por sua vez, essa postura não significa um esvaziamento do indivíduo, mas a colocação deste como objeto científico por excelência¹⁹⁵. É interessante notar contudo que, em Piaget, o indivíduo, como a sociedade, não são objetos imediatamente, mas só, como veremos adiante, mediados pelo trabalho em sua maior extensão; afinal, são objetos de um pensamento liberado do egocentrismo daquele que pensa. Por isso,

“O problema exposto para a explicação sociológica se deve pois, desde seu começo, ao emprego da noção de totalidade. O indivíduo constituindo o elemento, e a sociedade, o todo, como conceber uma totalidade que modifica os elementos pelos quais é formada sem entretanto utilizar nada mais que os materiais emprestados a esses elementos mesmos? O enunciado de tal questão já mostra sua estreita analogia com todos os problemas de construção genética...”¹⁹⁶

As respostas para o problema assim colocado, foram fundamentalmente três ao longo da história das idéias: a que imaginava o todo como soma das partes (na verdade mais afeta ao senso comum e as filosofias sociais pré-sociológicas), a durkheimiana – onde o todo “acrescenta um conjunto de propriedades novas aos elementos ‘estruturados’ por ele” e a terceira, que fazemos questão de apresentar, a despeito de longa, na formulação do próprio Piaget.

“... a terceira solução é a do relativismo e da sociologia concreta: o todo social não é nem uma reunião de elementos anteriores, nem uma entidade nova, mas um sistema de relações onde cada uma engendra, enquanto relação mesma, uma transformação dos termos que une. Evocar um conjunto de interações não consiste, com efeito, em apelar para as características individuais como tais, e a nuance individualista de numerosas sociologias da interação decorre de uma psicologia insuficiente muito mais do que das lacunas da noção de interação deixada incompletamente explorada. Quando Tarde ou Pareto explicam a vida

¹⁹⁵ O que é sobejamente sabido dado a revolução que as análises piagetianas colocam para quase todos os campos da ciência na modernidade.

¹⁹⁶ PIAGET, J. “Estudos sociológicos”, Rio de Janeiro: Forense, 1973, p.31.

social pela imitação ou por composições de 'resíduos', contentam-se assim com uma psicologia rudimentar, atribuindo ao indivíduo uma lógica já feita ou uma coleção de instintos permanentes, sem duvidar que as entidades consideradas por eles como dados dependem delas também de interações mais profundas. (...) Mas o defeito comum da maior parte das explicações sociológicas é de ter querido de antemão constituir uma sociologia da consciência ou mesmo do discurso, enquanto na vida social, como na vida individual, o pensamento procede da ação e uma sociedade é essencialmente um sistema de atividades, cujas interações elementares consistem, no sentido próprio, em ações se modificando umas as outras, segundo certas leis de organização ou de equilíbrio: *ações técnicas de fabricação e de utilização, ações econômicas de produção e de repartição, ações morais e jurídicas de colaboração ou de coação e opressão, ações intelectuais de comunicação, de pesquisa em comum, ou de crítica mútua, brevemente de construção coletiva e de correspondência das operações.*¹⁹⁷

Mais que ir adiante no debate acerca dos critérios para a melhor sociologia (de que trata a seqüência do texto citado acima), é precisarmos em que sentido a descentração é o elo comum entre o pensamento sociocêntrico e o egocêntrico, uma vez que aí vemos a superioridade de Piaget em relação a Weber e mesmo a Habermas.

O egocentrismo infantil consiste, em linhas gerais, no fato de que a criança, frente aos inúmeros desafios que se lhe apresentam, principia por relacioná-los todos a si mesma e a resolver cada problema como fato isolado; mais tarde ultrapassa essa fase formulando regras gerais, as quais, contudo, pouco são modificadas pela experiência exterior; com o tempo a criança aprende a modificar a lei para torná-la mais real¹⁹⁸. Segundo Piaget a análise sociológica do

¹⁹⁷ PIAGET, J. "Estudos sociológicos" op. cit., p. 33 e 34 (os grifos são nossos).

¹⁹⁸ Formulado assim por Piaget: "Há primeiramente a assimilação prática do real aos esquemas da atividade sensorio-motriz, com um começo de descentração na medida em que esses esquemas se coordenam entre eles e me que a ação se situa em relação aos objetos sobre os quais se dirige: há em seguida uma assimilação representativa do real aos esquemas iniciais do pensamento (...) que permanecem egocêntricos na medida em que não constituem operações coordenadas, mas ações interiores isoladas; há enfim a assimilação às operações mesmas, que prolongam a coordenação das ações, mas mediante uma descentração sistemática em relação ao ego e as noções subjetivas. O progresso do conhecimento individual (...) consiste pois numa inversão fundamental de sentido que subtrai as relações na prioridade do ponto de vista próprio para uni-las em sistemas que substituem este ponto de vista à reciprocidade de todos os pontos de vista possíveis e à relatividade inerente aos agrupamentos operatórios. *Ação prática, pensamento*

pensamento coletivo (em todas as suas formas) chega a resultados exatamente paralelos, uma vez que,

“Existem nas diversas sociedades humanas técnicas ligadas ao trabalho material e às ações que o homem exerce na natureza, e essas técnicas constituem um primeiro tipo de relações entre os sujeitos e os objetos: relações suscetíveis de eficácia, e conseqüentemente de objetividade, mas relações cuja tomada de consciência permanece parcial, porque ligada aos resultados obtidos e não se dirigindo à compreensão das conexões mesmas. Existe, por outro lado, um pensamento científico ou operatório, que prolonga em parte as técnicas (ou enriquece-as em troca), mas que as contempla acrescentando à ação uma compreensão das relações, e principalmente substituindo pela ação material estas ações e estas técnicas interiorizadas que são as operações de cálculo, de dedução e de explicação. Somente entre a técnica e a ciência, há um meio termo, cujo papel foi às vezes o de um obstáculo: é o conjunto das formas coletivas de pensamento, nem técnicas, nem operatórias e procedendo da simples especulação; são as ideologias de qualquer gênero, cosmogônicas ou teológicas, políticas ou metafísicas que se estabelecem entre as representações coletivas mais primitivas e os sistemas reflexivos contemporâneos mais refinados. Ora, o resultado mais importante das análises sociológicas conduzidas sobre este meio termo, nem técnico, nem operatório, do pensamento coletivo, foi mostrar que ele é essencialmente sociocêntrico, enquanto a técnica e a ciência constituem duas espécies de relações objetivas entre os homens em sociedade e o universo, a ideologia sob todas as suas formas é uma representação das coisas centrando o universo sobre a sociedade humana, sobre suas aspirações e sobre seus conflitos. Assim, como o advento do pensamento operatório supõe, no indivíduo, uma descentração em relação ao pensamento egocêntrico e ao eu, descentração necessária para permitir à operação de prolongar as ações das quais procede, assim também o pensamento científico exigiu sempre, no desenvolvimento social, uma descentração necessária para permitir ao pensamento científico continuar a obra das técnicas na qual coloca suas raízes.”¹⁹⁹

egocêntrico, e pensamento operatório são, pois, os três momentos essenciais de tal construção.”
Idem, p.78. (Grifos nossos)

¹⁹⁹ Diz Piaget na sequência: “Nada é mais significativo no que concerne à necessidade desta descentração fundamental, que comparar as concepções idealistas do desenvolvimento coletivo (tal como a lei dos três estados de Augusto Comte tornada a teoria da consciência coletiva em Durkheim) aos conceitos marxistas da infra-estrutura técnica e da super-estrutura ideológica, inspirados pelo sentimento vivo dos desequilíbrios e dos conflitos sociais. Estes três autores concordam quanto ao caráter sociocêntrico das ideologias, mas enquanto Comte e Durkheim vêem na ciência o prolongamento natural do pensamento sociomórfico, uma sociologia operatória como a de Marx reúne, pelo contrário a ciência às técnicas e fornece, quanto às ideologias, um notável instrumento crítico que permite descobrir o elemento sociocêntrico até nos produtos mais refinados do pensamento metafísico contemporâneo: subordina assim a objetividade perseguida pelo

Curiosamente, Piaget não faz nenhum comentário nestes seus *Estudos sociológicos* sobre Weber, mas é bastante evidente a contraposição entre ambos. Afinal, em Weber os indivíduos são uma realidade prévia - o objeto da reflexão weberiana sendo a compreensão das motivações pessoais para a ação, tomam como um dado *a priori* a existência do indivíduo mesmo. Nesse sentido os valores, as representações e o que elas significam, implicam num método de investigação que, como diria Florestan Fernandes, não apenas afasta mas condena as relações mais estruturais entre as motivações subjetivas e o conjunto das relações sociais²⁰⁰. Relações essas que Florestan formula, por sua própria condição de ofício, de modo ainda mais preciso que Piaget²⁰¹, mas que aparecem neste através da pergunta: “as categorias do espírito são fabricadas pela sociedade ou são deformadas por ela? Ou as duas ao mesmo tempo? E o que estas formas sócio-mórficas de pensamento estão no ponto de partida da razão ou simplesmente das ideologias coletivas?”²⁰². Ao que ele responderia em texto que já citamos, mas que voltamos a lembrar aqui, que “(...)o trabalho coletivo que conduz a constituição das noções racionais e das regras lógicas é uma ação executada em comum antes de ser um pensamento comum”.

Estes *estudos* de Piaget continuarão a nos influenciar no próximo capítulo, onde avançaremos para a análise das *possibilidades* do chamado “trabalho do conhecimento” em direção a um pensamento cada vez mais “operatório” - desalienado em termos marxistas – ou, menos centrado em seu sujeito individual.

pensamento científico a uma condição preliminar e necessária, que é a descentração dos conceitos em relação às ideologias superestruturais e seu relacionamento com as ações concretas sobre as quais repousa a vida social”. Idem, p.80.

²⁰⁰ Florestan está se referindo ao primeiro capítulo de “Economia e Sociedade”, vide FERNANDES, F. “Fundamentos empíricos da explicação sociológica”, São Paulo: T. A. Queiróz, 1980, p. 127 e 128.

²⁰¹ “As condições que garantem a regularidade existente no curso exterior e na manifestação dos motivos subjetivos da ação e relações sociais por acaso se ligam entre si de modo a constituírem uma unidade definida de investigação? A formação e a alteração dos sistemas de valores, dois processos inteiramente ligados à convivência humana, não poderiam ser investigados sociologicamente, em sua conexão completa com as modificações das formas de convivência humana e com as transformações correlatas das condições das regularidades expressas na atualização de ações e relações sociais?” Idem, p.128.

²⁰² Idem, p. 82.

Por ora, esperamos ter contribuído para mostrar que a visão da razão como atributo transcendental dos indivíduos ainda é forte entre nós; que o projeto de reconstrução do materialismo histórico de Habermas bem poderia ter contemplado o que havia de mais materialista (e histórico) numa de suas fontes – qual seja, a teoria da descentração de Piaget; que podemos nos servir dessa teoria sem cairmos no mecanicismo de extrapolar para o social o que aprendemos com o indivíduo e vice-versa; que para fazê-lo o fundamental é nos centrarmos na análise das trocas²⁰³, em particular na análise das formas de cooperação que perfazem, retornando ao nosso ponto de partida, o trabalho em sua dimensão estendida. Sendo assim, e mesmo sem podermos esclarecer uma série de conceitos que formulou Piaget e que são fundamentais para as suas conclusões, não podemos deixar de fechar esse capítulo com uma última e emblemática citação sua:

“Em suma, cooperar na ação é operar em comum, isto é, ajustar por meio de novas operações (qualitativas ou métricas) de correspondência, reciprocidade ou complementaridade, as operações executadas por cada um dos parceiros. Ora, acontece assim com todas as colaborações concretas: selecionar junto objetos segundo suas qualidades, construir com muitas pessoas um esquema topográfico, etc. e coordenar as operações de cada parceiro num só sistema operatório, cujos atos mesmos de colaboração constituem as operações integrantes. Mas, então, onde está a parte do social e a parte do individual? Analisando a cooperação como tal (isto é, uma vez excluídos os elementos ideológicos ou sócio-cêntricos que podem acompanhá-la ou deformá-la), elas se resolvem, pois, em operações idênticas às que se observam em estados de equilíbrio da ação individual. Mas essas operações das quais se livram os indivíduos, atingindo o nível de equilíbrio dos agrupamentos operatórios concretos, são elas mesmas de natureza individual? Não mais, e por razões recíprocas. O indivíduo começa por ações irreversíveis, não compostas logicamente entre elas, e egocêntricas, isto é, centradas sobre elas mesmas e sobre seu resultado. A passagem da ação à operação supõe, pois, no indivíduo, uma

²⁰³ Não resistimos a mais uma ilustração sugestiva de Piaget a esse respeito. “...Do ponto de vista das relações entre a lógica e a vida social, vê-se de antemão o alcance do paradoxo da mentalidade primitiva e do problema geral assim posto das relações entre a técnica e a lógica: ao lado das trocas de pensamento propriamente dito, repousando sobre a comunicação verbal e a transmissão oral de verdades anteriores existem trocas de ação consistindo num ajustamento recíproco de movimentos e de trabalhos, com transmissão de processos, mas uma transmissão que, mesmo no caso das técnicas ‘consagradas’, supõe uma cooperação efetiva ou em atos por oposição à simples submissão do espírito.” Idem, p.102.

descentração fundamental, condição do agrupamento operatório, e que consiste em ajustar as ações umas às outras, até poder compô-las em sistemas gerais aplicáveis a todas as transformações: ora, são precisamente estes sistemas que permitem unir operações de um indivíduo às dos outros.²⁰⁴

²⁰⁴ Idem, p.104.

Capítulo 3

Do conhecimento do trabalho ao trabalho do conhecimento.

Defender o trabalho como ponto de partida para as análises dos processos ao mesmo tempo sociais e individuais (fundamentalmente os processos de desenvolvimento da razão e o da alienação) é tarefa sobretudo curiosa nos dias de hoje. Se de um lado muitos pensadores críticos (ou ‘de esquerda’) denunciam “o fim do trabalho”, de outro, os *best sellers* empresariais anunciam que nunca o trabalho foi tão importante para o progresso da humanidade, e, ousam confessar, da acumulação capitalista que é a parte que lhes cabe naquele. Bem, não toda forma de trabalho, mas o “trabalho do conhecimento”...²⁰⁵

De nossa parte, vemos nesse aparente *non sense* um pouco da falência do marxismo em solucionar dialeticamente a contradição social/individual, o que, como temos visto, seria possível com uma noção de *práxis* mais objetiva – fundada na extensão do trabalho, fruto de uma reconstrução do materialismo histórico não idealista: unindo, e não separando, trabalho e ação (Arendt), trabalho e interação social, racionalidade técnica e comunicativa, sistema e mundo da vida (Habermas), ou a esfera da necessidade e da autonomia (Gorz) ... Mas, tanto o idealismo mais “apocalíptico” - que só vê elementos de positividade quando do colapso do sistema -, quanto o idealismo mais “integrado” - que acredita que a manutenção do “sistema”, a produção e a racionalidade capitalista, submetidas aos fins “certos” (os “verdadeiramente humanos”), seria já o pós-capitalismo - são coerentes, uma vez que sua base de sustentação não é mais o trabalho, mas a ação, a linguagem, a política, etc. Somos nós, e todos aqueles

²⁰⁵ Aquele que segundo o discurso neoliberal tem a ver, mais uma vez, com a vontade dos indivíduos que, a despeito de seus déficits de saúde, educação e outros, deveriam ser capazes de alcançar, sob pena de se tornarem “inimpregáveis”. Outro modo de ver o problema responsabilizaria o Estado por aqueles déficits e exigiria dos indivíduos militância política para que se pudesse elevar novamente os recursos públicos tão diminuídos nessa época de “ajustes estruturais”.

que acreditam na ontologia do trabalho e, ainda mais, relacionada a um “paradigma da produção” (nos termos de Fernando Haddad), é que estamos a dever. Para além de precisar uma identidade conceitual (fundada em determinações históricas passadas), nos falta aclarar os mecanismos que integram fundamentalmente: racionalidade e trabalho, conhecimento e emancipação. A eles então.

Tornou-se célebre a diferenciação, feita por Marx em *O Capital*, entre o trabalho do homem e do animal (o arquiteto e a aranha) que remete à capacidade humana de antecipar o resultado final do seu trabalho. Mas essa faculdade de projetar, em si mesma, tanto pode significar um ponto final na necessidade de continuarmos aquela determinação (a partir do primeiro momento de diferenciação) – como se a projeção emergisse de uma racionalidade que não requeresse ela mesma qualquer explicação –, como pode ser o início de uma investigação acerca das bases materiais da racionalização humana. Seguindo essa última, que é a nossa trilha desde Piaget, diríamos que há todo um caminho anterior ao projeto que é necessário explicitarmos e que consiste em linhas gerais na repetição da experiência a qual não é (ainda) iluminada por aquele.

Seja para os homens primitivos, seja para os ainda pouco educados nas artes e nas ciências, antes que haja a duplicação no cérebro de algo a ser transformado da realidade, muita transformação há que ter sido efetivamente feita, muita repetição é necessária antes que se tenha tranqüilidade o suficiente para se testar uma representação mais elaborada ²⁰⁶. Pois o que alimenta concretamente a razão, e que nos torna seres capazes de projetar, repousa no exercício da comparação, da experimentação, da retirada de contexto e do

²⁰⁶ A importância da repetição é clara entre os povos mais primitivos. De um modo geral, quanto mais primitiva a comunidade mais importante o ritual, o fazer sempre igual sem questionar. Uma atitude diferente pode demonstrar mais que mero desconhecimento dos ritos (desrespeito ou algo assim), e uma festa pode de repente transformar-se em guerra. Vide MAUSS, “Ensaio sobre o dom...” op. cit. Isso não quer dizer que se age mecanicamente, quase instintivamente, sem pensar ou representar. Mas é que as representações se entrelaçam entre si e com a realidade objetiva sem exigir tantas mediações, ou, melhor dizendo, sem que as mediações constituam um corpo próprio, que é o caso do projeto, do método e mesmo da ciência.

reposicionamento, de objetos e pessoas, noutra contexto. A experiência objetiva, tão importante na pedagogia inspirada em Piaget, é a experiência do corpo que está ainda tateando, que pensa com as mãos, que nesse momento aprende (egocentricamente) a não pensar, pois é ainda um aprendiz audacioso (que aprende com os próprios erros), que ainda não é aluno ou discípulo de um outro. Esse momento é muito importante e é pensando nele que diz Herbert Read, invertendo Descartes: “É um mal irreparável, e muito comum, duvidar antes de ter certeza”²⁰⁷.

Não deixa de ser inusitado que recuperemos este tipo de aprendizado - egocêntrico, repetitivo, pouco dado ao pensamento que transcende a experiência objetiva e é incapaz de projetar -, justamente quando o comum hoje é o elogio da cooperação, da inovação, da antecipação não mais do produto final de um esforço, mas de todo um estado geral das relações sociais que o tornarão possível em um sem número de registros (tecnológico, mercadológico, político, etc.); quando raciocinar não é mais apenas cruzar as redes das sinapses cerebrais mas participar da rede mundial das sinapses digitais. Mas é que não se trata aqui de uma recuperação em abstrato daquele momento anterior, mas de uma recuperação que é necessária para o próprio sucesso do momento seguinte. Apenas tememos que, muitas vezes, ao enfatizarmos o momento do pensamento, da projeção (daquele que se identifica mais diretamente com o “trabalho do conhecimento”), possamos deixar de lado que este outro pressupõe aquele.²⁰⁸

²⁰⁷ READ, H. “A redenção do robô – meu encontro com a educação através da arte” São Paulo: Sumus, 1986, p.45.

²⁰⁸ Algo semelhante é penado por Richard Sennet acerca da formação do caráter dos indivíduos nesses novos tempos da “produção flexível”. Seu julgamento é que a rigidez fordista – a rotina, o respeito à hierarquia, à disciplina, etc. - a despeito de todos os ônus que causava aos trabalhadores, teve todo um papel na formulação de histórias pessoais bastante complexas e coerentes, coisa que a flexibilidade não está permitindo. Não trata o autor de elogiar simploriamente o passado, mas de recuperar valores que a mística posmoderna “mudancista” insiste em querer apagar para sempre. Como se, na prática, o capital não soubesse combinar dependência, estabilidade e a acumulação, por ex., à autonomia, à mudança e à “destruição criadora”. Vide SENNET, R. “A corrosão do caráter: consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo” Rio de Janeiro: Record, 2001.

De fato, a acumulação capitalista é um exemplo de unificação desses dois momentos do trabalho, digamos, menos e mais marcados pelo pensamento. A propriedade cristaliza, sem perdas, tanto o modo da repetição, quanto o modo da invenção, até porque ela o faz transformando um em outro o tempo todo. A valorização indica se a ênfase do momento é para ser dada na padronização ou na diferenciação e a mudança qualitativa que tem lugar com a expansão ao limite da quantidade é recompensada na expansão quantitativa (em valor) do capital. De tal modo que, quando se consegue uma inovação importante o passo seguinte é torná-la rotina, quando a rotina já é seguida por todos, a concorrência exige o novo. Se uma mesma empresa consegue fazer essa transição ou outras é indiferente à lógica mais geral do capital, ainda que seja importante para entendermos realidades específicas (históricas e espaciais) do capitalismo. Não é essa alternância que é a novidade no capitalismo dos nossos dias em relação àquele do início da produção industrial, a novidade é que estes dois momentos possam estar cada vez mais próximos no tempo e no espaço.²⁰⁹

Sendo assim, não deveríamos estar mais atentos às diferenças entre fordismo e toyotismo, por exemplo, do que as suas similaridades. Como também, não deveríamos esperar da valorização da cooperação, da criatividade e até do ócio (quem diria!) a superação pacífica do modo capitalista de produção. Inalterada a lógica da acumulação, não só a fase de ênfase na capacidade criativa irá reverter em nova fase de repetição e cópia, como ambas convivem, como dizíamos acima, no mesmo tempo e lugar. A divisão do trabalho no capitalismo resolve essa questão - da interdependência entre os momentos da repetição e da invenção - tornando-os simultâneos desde que suportados por agentes diferentes. Mas justamente essa forma de resolução não-dialética pode esgotar o potencial criativo no interior do sistema – a inovação se esgota quando desacompanhada da repetição minimamente assistida pelo homem, e repetir não

²⁰⁹ Nossa referência aqui são os autores shumpeterianos que rompem com a seqüência que os neoclássicos definiram entre inovação, difusão ou padronização e desenvolvimento econômico. Para estes, o que ocorre é uma contínua readaptação e diversificação em torno das novas

é tão fácil quando desacompanhado da oportunidade de inventar e de errar. Mas reunir, de fato, numa só pessoa ambos os processos é questionar (mais uma vez na história) a “explicação natural” para a diferenciação social.

Logo, o que buscamos é uma integração desses momentos da “consciência trabalhante” ao mesmo tempo semelhante e diferente daquela que ocorre na acumulação capitalista. O que exige um maior conhecimento dos mecanismos do pensamento que acompanham a ação do trabalho. Sabemos que o primeiro momento dessa integração é o reconhecimento das diferenças, então recorreremos mais uma vez à pedagogia para as identificarmos. Vejamos como aparecem em Émilie Chartier, algumas diferenciações interessantes. Sobre *ensino e aprendizagem*, ele nos diz que:

“A aprendizagem é o oposto do ensino. Isso decorre de que o trabalho viril teme a invenção. A invenção se engana, estraga os materiais, falseia o instrumento. (...) O aprendiz aprende a não pensar.”²¹⁰

Sobre ciência e técnica:

“A técnica é um pensamento das mãos e do instrumento, um pensamento sem palavras. Poderíamos quase dizer que é um pensamento que teme o pensamento”²¹¹

Sobre escola e oficina:

“Há duas maneiras de se ter auto-segurança: a primeira é a da escola, é confiar em si próprio; a outra que é a da oficina, é a de nunca acreditar em si próprio.”²¹²

Sobre homens e máquinas:

“O homem que não foi aprendiz é uma criança grande. Mas a criança que foi aprendiz muito cedo, e escolar por muito pouco tempo, é por toda a sua

tecnologias e dos novos produtos de tal modo que todos estão inovando o tempo todo. Vide por exemplo: PENROSE, E. “Teoria del crecimiento de la empresa”. Madrid: Aguilar, 1962.

²¹⁰ CHARTIER, E. *Reflexões sobre a educação*. São Paulo: Saraiva, 1978, p.72.

²¹¹ Idem, *ibidem*.

²¹² Idem, p.75.

vida uma máquina”.²¹³

Há dois lados em tudo isso. O positivo é que, num primeiro momento, ter certezas, não duvidar, não pensar – ou pensar só com as mãos –, poder falsear os instrumentos ou estragar os materiais, é condição para que a mera repetição seja uma rica experiência. Ou seja, diferentemente da criança que decora – o que o outro lhe ordena – o aprendiz que copia o mestre *pode* ser muito mais participante do aprendizado do que o escolar que estaria aparentemente aprendendo o método de criação em si mesmo²¹⁴. Fundamentalmente, aprende sobre ser *participante de uma experiência*, coisa que o escolar, mais focado no aprendizado da consciência de si mesmo, muitas vezes desconhece. É importante não acreditar demais em si mesmo, é assim que duvidamos de verdade de nossas percepções mais imediatas e do que os outros nos dizem simplesmente. Se Descartes, contudo, acaba por crer em si mesmo porque pensa simplesmente, o aprendiz que finalmente tem a chance (social inclusive) de vir a ser um escolar, acaba por crer em si mesmo porque pensa sobre algo que vivenciou.

Como se vê, o resgate da positividade do momento do aprendizado, chamemos mais “objetivo”, só tem lugar, entretanto, quando da sua confrontação com o momento seguinte da *construção* (para usar um termo piagetiano já incorporado mesmo pelo senso comum) das leis e dos conceitos formais²¹⁵. O construtivismo²¹⁶ explica que a cada nível de vivência objetiva da criança tem lugar a construção da estrutura lógica correspondente. Logo, o que ele propõe é a condenação de todo método que aponte para um ideal de aprendizado que defenda que primeiro é preciso ampliar os conteúdos (ou o cabedal de

²¹³ Idem, ibidem.

²¹⁴ “Só há um método para inventar: copiar por muito tempo como sabe qualquer músico e qualquer pintor”. Idem, p. XV.

²¹⁵ Manuel Castels nos conta algo que, para nós, é mais que mera curiosidade. “[Steve Wozniak], em um certo ponto, após ter criado o computador pessoal, deu conta de que não educação formal em ciências da computação, então matriculou-se na Universidade da Califórnia, em Berkeley. Porém, para evitar publicidade embaraçosa, usou outro nome.” CASTELS, M. “A sociedade em rede” (A era da informação: economia, sociedade e cultura; v.1) São Paulo: Paz e Terra, 1999, p.44.

²¹⁶ Falamos aqui do movimento pedagógico inspirado em Piaget.

informações) para que depois se estimule o sujeito a pensar. Sejam as informações advindas da experiência vivida mais ativamente pelo aprendiz, sejam os resultados do acúmulo e da repetição mais passiva (uma vez que a partir do relato de um outro), não existe essa divisão de primeiro eu vivo (ou me informo, ou “decoro”) e depois eu penso. Estamos pensando o tempo todo, e substituindo o tempo todo pensamentos menos adequados por outros, mais adequados, a uma realidade complexa e em movimento. O que quisemos salientar acerca da positividade, mesmo da mera repetição, é que, conscientes disso, os sujeitos que repetem, sabem que a repetição não é o fim do processo; do mesmo modo que aqueles que refletem criativamente sobre algo deveriam saber que se a criação não for objetivada (o que implica inclusive a repetição, em algum nível, de uma série de conteúdos) não se terá criado efetivamente nada!

De outro lado, o aspecto negativo da repetição consiste na possibilidade de tornarem-se máquinas todos aqueles que da experiência trabalhante só tenham o momento da repetição, do pensamento das mãos, aqueles a quem, em última instância, não é permitido ter do próprio trabalho – e do próprio pensamento - uma noção temporal mais rica. Ou seja, a positividade de repetir sem ter ainda o projeto na mente vem da certeza de tê-lo ao final²¹⁷, o que significa ter em mente a certeza da mudança de registro em algum momento. Essa mesma mudança de registro ocorre com o trabalho que conhece “de antemão” o produto final, mas não se conforma em reduzi-lo a uma série de instruções gerais; ao contrário o ter em mente o projeto significa poder dar conta de cada detalhe da viabilização da produção mesma.

Esse conhecimento, ou melhor, essa experiência da mudança, é tão necessária para a reversibilidade das operações lógicas como as definia Piaget, quanto para a compreensão do significado do tempo (e da história) como o

²¹⁷ Como ocorre com o músico aprendiz que, se só repete e copia no início de sua carreira, o faz na certeza (ou na esperança) de poder criar um dia. Sendo este seu objetivo final é impossível que a sua repetição seja pouco participativa, e, de fato, ele começa a desobedecer a rotina vez ou outra mesmo durante o processo de aprendizagem.

pensava Hegel²¹⁸. Questões essas que se até pouco tempo eram do interesse daqueles que se pretendiam críticos e revolucionários, hoje dizem respeito aos estrategistas das grandes empresas. Diríamos mesmo que o trabalho do conhecimento é o trabalho do conhecimento da mudança, como parecem reconhecer os manuais de *business* à nossa disposição no mercado. Só que o problema da dominação foi desde sempre o de impedir a consciência da mudança, afinal, se as coisas mudam, se o mundo não foi sempre assim, então ele pode ser diferente do que é. Logo, o capitalismo dos tempos do trabalho do conhecimento tem de se arranjar entre o ápice da confrontação temporal - que é a consciência histórica -, e o mínimo da confrontação temporal que é a máquina. Como sabemos, para a máquina não há o *registro da mudança*, ou nós o colocamos lá, ou dá “bug”, “tilt”, etc.. E o mesmo ocorre com o homem cuja percepção da mudança foi embotada pela imobilidade social. Por isso, quanto mais rígida esta, mais condenado à repetição o pensamento. Se a lógica do lucro e da acumulação exigem cada vez mais um pensamento superior (capaz de registrar mudanças em tempo real), a questão é: como fazê-lo sem esfacelar de vez com os limites da mobilidade social? Sim, porque, se estivéssemos de fato preparados (ou melhor, se a classe capitalista mundial estivesse) para abrir mão do entrave da propriedade privada, a “chave do cofre”, como sendo o direito de ter acesso ao processo produtivo como um todo, já estaria em nossas mãos. Na verdade, não só trabalhadores-máquinas ainda não estão podendo pensar, como o objetivo do sistema ainda é reduzir o trabalho daqueles poucos que lidam com o pensamento à inteligência artificial dos computadores.

Assim, se as crianças que foram aprendizes desde muito cedo e escolares por muito pouco tempo, e, portanto, repetiram demais antes que tivessem a chance de refletir²¹⁹, podem estar definitivamente condenadas ao “*trabalho falso*”

²¹⁸ Vide o papel da mudança – condição da finitude das coisas – para a compreensão do tempo em toda a sua contradição, em ARANTES, P.E. *Hegel, a ordem do tempo*. São Paulo: Pólis, 1981.

²¹⁹ O que é temido e enfrentado via reorientação das políticas educacionais nos mais diversos países do mundo, que almejam uma qualificação superior de sua mão de obra para os desafios do novo milênio, nos limites mesmo da acumulação capitalista.

²²⁰, também o podem as “crianças grandes” do trabalho do conhecimento²²¹. No entanto também é uma possibilidade que o capital seja obrigado a nos dar “férias”... e, como a criança da qual falava Adorno em nossa epígrafe²²², possamos adentrar a mesma casa com um sentimento completamente diverso do que carregávamos em tempos de lida e de dever, o que significa que podemos fazer o mesmo trabalho e mesmo assim tratar-se de um trabalho muito diferente.

Se em termos dos estudos de Marx, o socialismo aparecia como uma possibilidade inserida dentro (ou por trás) da lógica de desenvolvimento capitaneada pelo capital, essa certeza desapareceu dos estudos dos marxistas que lhe sucederam. Não falamos da certeza, essa sim dogmática, da antecipação de um resultado final - seja ele a “crise fatal”, a “revolução redentora”, ou algo assim -, mas daquela que associa ao que virá, algo que já está. A certeza de que o processo é resultado de forças materiais e internas, ou se perdeu, ou não gerou os desdobramentos necessários que, em termos bem simples, estão relacionados à velha contradição capital X trabalho.

Em geral, como veremos na parte final desse estudo, as análises que buscam hoje a atualização dessa contradição acabam por se prender, ora aos aspectos positivos, ora aos negativos daquela. É raro encontrarmos, por exemplo, numa mesma reflexão sobre os avanços da qualificação ou sobre a redução dos

²²⁰ Esclarecemos que os sentidos de *verdadeiro* e *falso* aqui utilizados são propositadamente uma alusão a Adorno, cuja “*mínima moralia*” consistia justamente em procurar a vida verdadeira *por trás* ou *dentro* da vida falsa. Nos nossos termos, trata-se de descobrir o trabalho verdadeiro por trás do trabalho falso. Por isso insistimos até aqui que a felicidade de se sentir participante do mundo, sujeito da história e tudo o mais que couber em nossas utopias, não está na emancipação do trabalho mas *no* trabalho, nem ainda na idealização da ação ou da razão, mas na extensão do sentido do trabalho para todo fazer humano que envolva a interação individual/social. Entendemos por trabalho verdadeiro aquele que reúne as suas dimensões contraditórias numa unidade maior. Não falamos, contudo, de uma reunião ideal ou racional, mas que ocorre na vida real e nas consciências de cada um. Que passa pelo fim da propriedade privada da produção coletiva, mas também pelo reconhecimento coletivo do trabalho de cada um, e, ainda, pela consciência de cada um da sua necessária participação no trabalho coletivo. As dificuldades da luta mesmo de interesses para a realização (e, do outro lado, pela inviabilização) desse programa levaram, entretanto, a que a vida verdadeira fosse buscada, mais uma vez, na negação pura e simples da vida falsa. (E a vida verdadeira voltou pelo canto das sereias ao reino do ideal...)

²²¹ Vide os exemplos que dá Sennet em seu livro sobre “A corrosão do caráter...”, op. cit.

²²² ADORNO, T. “*Mínima moralia*”, São Paulo: Ática, 1993, p.97.

tempos de trabalho, em que sentido eles são bons para o capital e bons para o trabalho, ou bons para o capital e ruins para o trabalho, ou ainda ruins para o capital e bons para o trabalho e, até mesmo, ruins para ambos. E, se deixássemos de lado, por alguns instantes as querelas filosóficas ou mesmo as político-ideológicas acerca do que seria considerado “bom” e “mal”, e forjássemos um consenso próximo àquele do senso comum, veríamos que a determinação primeira deste coincide com o que há de mais fino na dialética e que aponta para a importância do negativo para a determinação do que é real. Em termos bem simples: para o indivíduo, o bom é *trabalhar e não trabalhar*, um sem o outro é péssimo! E o trabalho repetitivo descansa do trabalho de inovar tanto quanto o trabalho de inovar descansa do trabalho repetitivo. Para o social, seria ótimo se pudéssemos ter a participação de todos ao mesmo tempo que distinguíssemos a participação de cada um, o que, por sua vez, só seria possível se diferenciássemos com clareza trabalho e não trabalho. Essa diferenciação não deveria ser adjetiva (como vimos ser o caso de Hanna Arendt), mas substantiva: tudo que é passível de aprendizado - e, portanto, de ser incorporado a outrem -, e de acúmulo - e, portanto, de ser incorporado às coisas mais e menos tangíveis (objetos, palavras e instituições) - é trabalho, independente de ser uma ação mais, ou menos, “chata”, repetitiva e contínua, ou mais, ou menos, “rica”, inovativa e disruptiva. (Além do que é fundamental para essa substantivização o reconhecer seu caráter absolutamente comum ou coletivo como vimos em Piaget).

Se para nós, não há dúvida de que o socialismo não é o reino da liberdade sobre a necessidade porque, finalmente, não precisaríamos trabalhar, é porque o trabalho, inclusive o trabalho “chato”, monótono e repetitivo, é, e vai continuar sendo, tanto necessário à produção em grande escala de tudo quanto precisamos (todos nós!) para termos abundância e conforto, quanto à (cada vez mais complexa) administração do sistema como um todo²²³. O que a resolução

²²³ É Colletti que nos lembra que para Marx, o que entendemos quase como um “trabalho da política”, pode se tornar “outra rama de la producion social ou la administração de las cosas”. COLLETTI, L. “Ultrapassando o marxismo, e as ideologias”. R.J.: Forense Universitária, 1983, p.145.

diferenciada da contradição capital/trabalho indica é que podemos diminuir o “trabalho chato” ao mínimo e mais, dividi-lo entre todos!²²⁴ E mais ainda: essa é a única forma de desenvolvermos o trabalho criativo. O problema não estaria então com a dimensão negativa do trabalho – porque também haveria positividade nela, a medida que ela é passagem necessária à outra.

De outro modo, ou do modo capitalista de resolver aquela contradição, o que se tem é que, cada vez mais, não apenas as nossas tarefas tornadas repetitivas são passíveis de serem apropriadas pelos sistemas mecânicos, como o são aquelas tidas como específicas da nossa “natureza” pensante. Por isso, como diz Herbert Simon, os próprios termos natural e artificial se aproximaram sobremaneira hoje.²²⁵ Segundo Simon, já dispomos de programas de computador para “resolução de problemas sem objetivos (...), a sua tarefa é descobrir novos conceitos interessantes e conjunturas interessantes acerca deles”²²⁶. Isso não significa que as máquinas aprenderam a pensar, mas que nós aprendemos o suficiente sobre o nosso pensamento que conseguimos decompô-lo e remontá-lo em outros sistemas, senão de nervos, de *chips*.

As pesquisas de Simon sobre a inteligência artificial apontam para as similaridades que ocorrem entre a montagem de um sistema de aprendizado nas máquinas e nos homens. Podemos dizer com Simon, que nós, de maneira sintética, processamos informações do mundo exterior “amarrando-as em pacotes” (ou estabelecemos entre elas regras gerais (Piaget)), o que nos facilita a resolução de problemas, uma vez que passamos a procurar soluções de questões semelhantes entre si no mesmo campo. Pois é isso que os computadores estão aprendendo a fazer: selecionar um campo para a pesquisa de determinadas questões antes de tentar toda e qualquer combinação de dados.

²²⁴ E isso graças aos avanços das forças produtivas que, mesmo ainda amarradas à lógica de dominação das relações sociais de produção, transformam (via um jogo de contradição que, como dissemos, só veremos ao final da tese) o próprio exercício da dominação em trabalho.

²²⁵ SIMON, H. “As ciências do artificial”, Coimbra: Armênio Armado Editor/sucessor, 1981.

De modo geral, a sofisticação dos procedimentos que tem lugar nos computadores tem tanto a ver com a super velocidade que estes podem operar uma infinidade de tentativas e erros, como com a programação das máquinas para registrarem “ambientes”²²⁷. É o que ressalta Simon, ao mostrar que é a crescente consciência dos aspectos procedimentais da racionalidade humana que fazem com que hoje seja menos freqüente que homens ou máquinas construam “previsões independente dos processos”²²⁸.

Todo esse desenvolvimento da inteligência artificial tem como guia as demandas que se faz sobre o pensamento, a ciência, e sua forma de apropriação mais imediata ou - o “trabalho do conhecimento”. Ou seja, não é de hoje que a ciência e a técnica estão a serviço do capital²²⁹, mas é recente que o *leit motiv* do desenvolvimento técnico-científico – o identificar e o solucionar problemas²³⁰ – seja o guia do processo de adição de valor.

Isso quer dizer que não devemos confundir a necessidade de se fazer mais e melhor que tem a identificação e a resolução de problemas como *meio*, com a necessidade de descobrir novos problemas e soluções como “o fim” da produção de mais valor. A coincidência de objetivos da produção e da ciência não acontecia quando da fase concorrencial do capitalismo. Essa aproximação foi se dando aos poucos. Hoje, contudo, não são raros os casos de universidades montadas e sustentadas a partir das necessidades das empresas (Fiat, MacDonaldis, etc.), e

²²⁶ Idem, p.179.

²²⁷ Vide todo o capítulo 2 do texto de Simon acima citado.

²²⁸ Esses avanços em direção à racionalidade procedimental não são ainda consenso no interior da escola neo-clássica, onde aí sim, tem lugar uma concepção restrita de racionalidade instrumental. (vide SIMON, H. “A racionalidade do processo decisório em empresas”, São Paulo: Editora Multiplic, vol 1 n.1, 1980). O mesmo vale para a busca de soluções satisfatórias *vis a vis* soluções de ótimos ideais, elas talvez sejam mais realidade nos programas dos computadores do que nos manuais de micro e macroeconomias.

²²⁹ Vide as famosas citações de Marx nos Grundrisse, onde ele ressalta inclusive os efeitos disso na sua teoria do valor centrada no trabalho, uma vez que este “deixaria de ser a fonte e a medida da riqueza”. MARX, K. “Elementos fundamentales para la crítica de la economía política – borrador 1857-1858”, México: Siglo Veintiuno, 1986.

²³⁰ E não se trata de problemas de caráter mais técnicos surgidos dentro da produção mas de problemas vindos de fora – da vida. Se se fala somente dos primeiros, aí sim faz sentido pensar a

por mais que o seu horizonte de pesquisas não seja o da velha academia, a diferenciação entre o que é ‘pesquisa básica’ e ‘pesquisa dirigida’ já não é tão fácil. O que queremos dizer é que ‘a identificação e a resolução de problemas’ que foi se tornando aos poucos o ‘objetivo’ confesso da ciência (diferenciando-a inclusive da filosofia), foi se tornando, também aos poucos, o objetivo do ‘negócio capitalista da valorização’²³¹.

Outro fator de aproximação entre a produção de mercadorias e a produção de conhecimentos – ambos em escala industrial – é a integração em ‘teia’ da primeira que se aproxima da integração em ‘escolas’ da segunda. Quando a inovação ganhou um ritmo suficientemente veloz, a concorrência não se fez mais com base no segredo absoluto mas no segredo relativo, ou seja há muito o que se compartilhar antes de se limitar. Hoje a ânsia em ser lido, ouvido e compreendido não é exclusividade de pensadores que se organizam em colégios científicos, mas é tarefa de todo dirigente de negócios. Já foi o tempo em que, como dizia Marx, os capitalistas não sabiam o que diziam fora do negócio mas sim o que faziam dentro dele²³². Hoje, eles parecem saber exatamente o que dizem, talvez porque o que fazem seja de domínio muito mais amplo. Mais que isso, trata-se de não mais procurar ocultar os meios da exploração e os fins da acumulação²³³, mas de propagandear-los, no caso dos meios, e mesmo socializá-los, no caso dos fins, senão para todos, pelo menos para a parte de cima do “pessoal”.

Os benefícios desse processo, como se sabe, são as descobertas científicas de novos meios de multiplicar os produtos que visam a satisfação das necessidades humanas e que são subprodutos da produção capitalista de mercadorias. Os malefícios estão, em geral, relacionados a que, freqüentemente,

ciência respondendo, com algum grau de autonomia, àquelas necessidades. Mas se pensamos nos problemas que transcendem à fábrica de cada um e alcançam as redes de produção, troca 333

²³¹ Vide no que consiste o trabalho super valorizado dos “analistas simbólicos” em REICH, R. B. *O trabalho das nações: preparando-nos para o capitalismo do século XXI*. São Paulo: Educator, 1994. Ver principalmente a parte três.

²³² Vide MARX, K. “O Capital”, São Paulo: Abril Cultural, 1983, p.159.

²³³ Que era o contexto em que os capitalistas se “confundiam” em suas falas nas análises de Marx, idem p. 158 e 159.

‘novas’ “necessidades” são criadas em detrimento das velhas condições de vida ambientalmente e socialmente mais equilibradas. Ou seja, a obrigação dos “analistas simbólicos” (os trabalhadores do conhecimento no linguajar de Reich) de criar em primeiríssimo lugar ganhos financeiros com suas ‘descobertas’ levam - quando não devidamente fiscalizados pelo estado e ou pela sociedade - à degradação ambiental e à concentração da renda. E, do nosso ponto de vista, o enfrentamento desse poder, que tem na ideologia do livre mercado a bandeira maior, só poderia se dar com uma revolução similar no modo de produção da regulação. De fato, acreditamos que a intervenção política ainda não alcançou o mesmo grau de desenvolvimento que levou à transformação da ‘ação empresarial’ e da ‘ação intelectual’ de feitos heróicos (*a la* Arendt e Shumpeter, por exemplo) em trabalho coletivo. Isso tem dois desdobramentos importantes: o primeiro é que o trabalho de regulação (sendo ainda mais ação que trabalho – centrado mais na subjetividade das *personas* que na objetividade das tarefas) é menos produtivo que os demais; o segundo é que o culto da personalidade é mais rançoso nesse segmento que na empresa e institutos científicos vinculados.²³⁴

Voltaremos no capítulo seguinte ao trabalho do Estado (ou em seu interior) a partir da reflexão acerca da emancipação como organização do trabalho social cujos objetivos transcendam àqueles inerentes à lógica capitalista. O que estamos a antecipar desde já é que o trabalho do conhecimento não é passível de apropriação exclusiva pelo capital; e mais, que esse seu conteúdo - que consiste em identificar e solucionar problemas – não é adequado exclusivamente aos objetivos daquele. Aqui também trata-se de resgatar a positividade existente na substituição da ação individual pelo trabalho coletivo.

²³⁴ De fato, ainda se cultuam mais magnatas das finanças e gênios científicos (menos que aqueles) que líderes políticos, mas esses últimos preservam mais a si próprios e seus herdeiros que os demais. Os ditames da concorrência o exigem – não apenas a maior dinâmica no mundo dos negócios mas a maior estabilidade no mundo do poder. É assim que a classe dominante consegue continuar dominante mesmo quando sofrem (e operam) as mudanças econômicas. É o que nos ensinam os grandes historiadores (como Braudel, Arrighi, Hobsbawn, entre outros) e sociólogos (como Florestan Fernandes, em particular) que por ofício se debruçaram nos cruzamentos entre permanência e transformação.

Em resumo, vemos no ‘trabalho do conhecimento’ o reconhecimento público (para o qual contribui a valorização pela propriedade privada) do trabalho de organização das capacidades individuais como trabalho precisamente. Isso resulta de que só no capitalismo a reunião e a organização das capacidades individuais objetiva a máxima acumulação²³⁵, o que significa a acumulação em termos abstratos da riqueza.

Mas se essa tarefa de organização do trabalho alheio é um dado da produção mercantil, ela ainda esteve associada, até recentemente, a uma capacidade de gerenciamento, de “visão” do organizador da *empresa* (no sentido maior de uma grande empreitada) muito mais assemelhada à ação arendthiana, ou a função inovativa de um Shumpeter, que ao trabalho marxiano; e às qualidades individuais muito mais que às coletivas. Já no capitalismo dos nossos dias, que se dá ao luxo de desvalorizar todas as formas mais simples de trabalho, essa tarefa aparece como trabalho supervalorizado, mas como estamos dizendo já se trata de uma desvalorização frente ao que ela já significou no passado. Afinal, não se trata mais de um dom divino dos magos, sacerdotes ou profetas, nem de uma autoridade (também divina) dos senhores das guerras e das terras, sequer se trata de uma inteligência “especial” (presente da natureza que veio a substituir os deuses); trata-se agora da aplicação do conhecimento científico aliado ao máximo desenvolvimento das trocas.

São estes mesmos conhecimento científico e desenvolvimento das trocas que irão, ao nosso ver, continuar a desvalorizar o trabalho até alcançar, os hoje supervalorizados, trabalhadores do conhecimento. Por isso não acreditamos,

²³⁵ O que só é possível porque ele torna a diferenciação social um atributo a ser conquistado, em tese, por qualquer um. Ou seja, diferentemente de outras formações sociais, os indivíduos podem acumular, e com isto se diferenciar dos demais, ao limite. Não é necessário aqui, destruir os excessos de bens como entre os povos que trocavam presentes em vez de mercadorias (Vide MAUSS, M. “Ensaio sobre o dom...” op. cit.). Mesmo se as crises significam uma certa destruição de excedentes, a recuperação posterior se dá num patamar superior. Esse processo, contudo, poderia ser ainda mais virtuoso sem as crises e as contradições que as fazem emergir, mas isso exigiria, como no bom ideário socialista, que a acumulação não se atrelasse aos objetivos privados. Ao que acrescentamos: sem, no entanto, negar a diferenciação individual, apenas desvinculando-a da propriedade das coisas.

como Robert Reich por exemplo, que estes possam se tornar a classe dominante do futuro. Pelo contrário, é muito mais provável que seu trabalho seja reduzido a operações simples e executáveis por sistemas mecânicos e dirigidos por uma inteligência cada vez mais artificial. O que não é por si mesmo melhor. Só o será se com todo esse avanço, onde não caberá finalmente a ninguém o trabalho de organizar as capacidades individuais – ou o tempo de trabalho de cada um -, nós *todos* sejamos necessários para organizar as *capacidades sociais* - de modo a produzir uma outra concepção do próprio tempo e de como ele deva ser “preenchido”.

De fato, essa confiança já foi inúmeras vezes acusada de fé cientificista por muitos; mas mesmo dentre os que a denunciaram como tal, encontramos a esperança de que a multiplicação das forças produtivas e reguladoras nos torna a todos trabalhadores do poder. Num momento particularmente iluminado da crítica de Adorno e Horkheimer ao iluminismo, estes invocam a utopia baconiana da dominação total da natureza, para mostrar a *possibilidade* do fim do sujeito da dominação, uma vez que essa ao se tornar, nos nossos termos - um trabalho de todos - não pudesse mais ser vista como dominação. Dizem eles:

“Bacon, o arauto do espírito do progresso impiedoso, sonhava com as muitas coisas que ‘os reis com todos os seus tesouros, não podem comprar, sobre as quais não se impõe seu mando, das quais seus informantes e alcagüetes não dão notícia alguma. Tal como ele queria, tudo isso coube aos burgueses, herdeiros esclarecidos dos reis. Multiplicando o seu poder pela mediação do mercado, a economia burguesa multiplicou de tal modo suas coisas e suas forças que não só os reis, mas também burgueses, deixaram de ser necessários para administrá-las: necessários ainda são apenas todos. Esses então aprendem, pelo poder das coisas, a passar finalmente sem o poder.”²³⁶

²³⁶ ADORNO, T. e HORKHEIMER, M. “Conceito de iluminismo”, op. cit. p. 116. A crítica ao iluminismo, da qual compartilhamos inteiramente, estaria em que: “O iluminismo se completa e se supera quando os fins práticos próximos se revelam como o ponto mais distante a que se chegou, e as ‘terras das quais seus informantes e alcaguetes não dão notícia alguma’, a saber, a natureza incompreendida pela ciência senhorial, são recordadas como as terras da origem. Hoje, que a utopia de Bacon, de podermos ‘ter a natureza, na *práxis*, a nosso mando’, concretizou-se em proporções telúricas, torna-se manifesta a essência da coação, por ele atribuída à natureza não dominada. Essa essência era a própria dominação. O saber, que para Bacon residia indubitavelmente na ‘superioridade do homem’, pode passar agora à dissolução dessa dominação.

A riqueza da perspectiva adorno-horkheimiana desse progresso é que ela consegue suportar a positividade da objetivação dos meios da dominação, sem render demasiadas homenagens a esta como o exigiria a iluminista “tendência objetiva da história”²³⁷. Mas a tendência à objetivação na qual acreditamos se parece com a descrita pelos autores²³⁸, e não com aquela outra. Como esses autores, vemos que a condenação iluminista do papel reconciliador entre pensamento e natureza²³⁹ é equivocada à medida em que não reconhece a diferença entre a natureza invocada magicamente²⁴⁰ e “invocada” dialeticamente como “coisa cega e estropiada”. De fato, nesse último caso, o espírito não se reconhece como ‘ruptura da natureza consigo mesma’ por “invocação”, mas por recuperação da história do processo de alienação do trabalho.

Logo, o saber ou o conhecimento não se situam para nós, na “superioridade do homem” frente à natureza, como na filosofia baconiana, mas na integridade do homem com a natureza via trabalho - que não é, por sua vez, “superior” a todas as outras formas da atividade humana mas é o próprio

Mas, face à semelhante possibilidade, o iluminismo, a serviço do presente, transforma-se no total engano das massas” (Idem, ibidem).

²³⁷ Na qual o domínio da natureza seria garantido pelo progresso da ciência aplicado às forças produtivas, e onde um e outro lado (natureza e espírito) travam uma briga onde não se reconhecem como partes de um mesmo todo.

²³⁸ “Os instrumentos de dominação, que devem tomar tudo em suas garras, linguagem, armas, e finalmente máquinas, têm que poder ser empunhados por todos. Assim, o momento da racionalidade se impõe na dominação, também enquanto diferente dela. A objetualidade do meio, que o faz universalmente disponível, sua ‘objetividade’ para todos, implica prontamente na crítica da dominação: como meio para essa última desenvolveu-se o pensar”. O problema é que “no caminho que vai da mitologia à logística, o pensar perdeu o elemento da reflexão sobre si e hoje a maquinaria estropia os homens mesmo quando os alimenta. Mas, na figura da máquina, a razão alienada move-se para uma sociedade que reconcilia o pensar, firmado tanto no seu aparato material como no intelectual, com o vivente liberado, e o refere à própria sociedade enquanto seu sujeito real”. Idem, p. 113. Também no que diz respeito ao discurso oficial da classe dominante, a positividade dessa objetivação do pensar se impõe, uma vez que “os próprios dominantes não acreditam em nenhuma necessidade objetiva, embora as vezes denominem assim aquilo que tramam.” Idem, ibidem.

²³⁹ “O pensar se torna ilusório, toda vez que pretende negar a função separatória, o distanciamento e a objetualização. Toda unificação mística é apenas mais um engano, traço interno impotente da revolução aviltada”. É como resumem os autores a máxima iluminista do desterro de toda superstição. Idem, p.114.

²⁴⁰ Quando a natureza invoca a si mesma “imediatamente como *mana*, seu presumido nome que quer dizer onipotência”. Idem, ibidem.

resultado da integração de todas elas. A “recordação da natureza no sujeito” que, como mencionam Adorno e Horkheimer, é a “verdade incompreendida de toda cultura”²⁴¹, só acontecerá quando as formas de apropriação do passado e do presente estiverem presentes em cada consciência como trabalho de todos. E não são os avanços tecnológicos (ou a mediação das coisas em geral) que nos impedem essa compreensão²⁴², mas o contexto social obcecado com a dominação.

Como vimos até aqui, a própria noção de que alguns tipos de nossas atividades são mais nobres que outras traduzem algo dessa obsessão com a dominação. De nossa parte, do mesmo modo que discordamos de que a ação, ou a comunicação, devessem dominar o trabalho; discordamos também da tese de que o trabalho devesse “dominar” a ação²⁴³. O reposicionamento do trabalho que aventamos aqui tem a ver com a construção de uma noção alternativa de dominação que viria da subjugação, como na velha dialética hegeliana do senhor e do escravo. Mas, acima de tudo, o importante é nos saber subjugados, e não apenas às necessidades objetivas, mas às necessidades que nós mesmos construímos. E é esse reconhecimento da necessidade que nos pode levar ao trabalho da emancipação.

²⁴¹ Idem, p.115.

²⁴² “A concretização não é posta em causa pelos seus pressupostos materiais, pela técnica, como tal, deixada à solta.” Esta afirmação se segue a um comentário crítico dirigido a texto da Rockefeller Foundation segundo o qual “a questão suprema [da atualidade] ... é saber se a tecnologia pode ser posta sob controle”. Idem, p.116.

²⁴³ Por mais que hoje a própria crise do sindicalismo esteja mudando algumas coisas (ao ponto dos sindicatos passarem a discutir como representar os interesses dos não trabalhadores, os desempregados), durante muito tempo a concepção de que o trabalho operário era o único (o verdadeiro e/ou revolucionário), trouxe as mais penosas consequências para o próprio movimento operário no mundo inteiro. Sem entrarmos nessa discussão, gostaríamos de dizer apenas que quando é este o caso - como é o caso do elogio do trabalho e do trabalhador feito pelo socialismo soviético - é válida a mais ardorosa crítica, como a de Robert Kurz ao anunciar o equívoco de tal estratégia teórico-política centrada da valorização (dominação) do trabalho. Vide KURZ, R. “Colapso da modernização”, Op. cit. Cremos, contudo, não restarem dúvidas de que seja esse, também, o nosso caso.

Capítulo 4

Do trabalho da emancipação social

Terminamos o capítulo passado evidenciando a dimensão positiva da perspectiva adorno-horkheimiana acerca dos desenvolvimentos das forças produtivas e das trocas que tornam a “objetualidade dos meios disponível para todos”. Resgatávamos desse modo, que não era puramente irracional o processo de racionalização pautado na coisificação²⁴⁴. E isso porque esta não é (para nós mais que para Adorno e Horkheimer) um processo externo a atingir uma a uma as tais esferas da vida, mas porque é o próprio processo de construção da materialidade da vida; ou seja, antes dessa coisificação ser uma politização das relações sociais é uma objetivação das mesmas. Isso é central para a nossa argumentação em torno da *emancipação que surge no trabalho e não da negação deste*.

Haddad, que já tivemos oportunidade de apreciar, e que realiza uma série de contraposições entre as teorizações de Marx, Weber, Lukács, Adorno, Horkheimer, (passando ainda por Nietzsche, Heidegger e outros) entre si e com as de Habermas, em particular, pode nos ajudar a esmiuçar um pouco mais essa questão. Segundo ele (e acompanhando a interpretação de Habermas), para Adorno e Horkheimer:

“O processo de racionalização continua sendo visto, na esteira de Lukács, como um processo de coisificação – que Adorno e Horkheimer estendem aos primórdios da civilização (Habermas, 1989, p.480ss) - e como tal irracional. Só que, se para Lukács, seus limites ficavam aquém do que a teoria de Weber fazia supor, para Adorno e Horkheimer esse processo vai

²⁴⁴ Como é o caso da interpretação consensual da qual dá testemunho Haddad, entre outros, ao dizer que para Adorno e Horkheimer, o processo de racionalização é “irracional”. Vide o conteúdo da próxima nota.

muito além do que prognosticava Weber, invadindo, inclusive, a esfera cultural.”²⁴⁵

A radicalização do prognóstico adorno-horkheimiano em relação a Weber estaria então em que: a perda de sentido não geraria nenhum “caos cultural”, uma vez que “a cultura contemporânea confere a tudo um ar de semelhança”²⁴⁶; e a perda da liberdade não estaria na mera existência de um “invólucro férreo”, mas acaba por dar lugar a “administração das consciências” via indústria cultural de massas. E se Adorno e Horkheimer recuperam, “contra Weber, o todo de Lukács (e de Hegel e Marx antes dele), radicalizam também as suas teses de que a racionalização do mundo fosse só aparente e pudesse ser rompida por uma perspectiva de classe revolucionária. Trata-se afinal de qualificar esse todo como “falso”.

Segundo ainda Haddad, Habermas irá acompanhar Adorno e Horkheimer até certo ponto,

“Para Habermas, tanto quanto para Adorno e Horkheimer, a idéia partilhada por Marx - de que as classes despossuídas e incultas, mesmo não preenchendo, à sua época, as condições de admissibilidade na esfera pública burguesa, justamente propriedade e educação, ainda assim nela penetravam, sendo-lhes possível transformar os conflitos econômicos numa política revolucionária exitosa – essa idéia não perdura na realidade contemporânea porque a imbricação do Estado e da sociedade ‘retira à esfera pública a sua base, sem lhe dar uma nova’”²⁴⁷

e irá se contrapor em outro,

²⁴⁵ HADDAD, “De Marx a Habermas...”, op. cit. p. 14.

²⁴⁶ Apud HADDAD, Idem, ibidem.

²⁴⁷ Idem, p.15. O julgamento negativo de Habermas tem a ver com a sua visão (muito bem resumida por Haddad) de que “não há mediação de pessoas que pensem politicamente” na combinação entre os novos setores estatizados da sociedade e socializados do Estado. A nossa discordância com Habermas passa justamente por pensarmos que as “pessoas que pensam politicamente” não necessariamente devem estar no interior do bom e velho Estado da Social Democracia Alemã, ou - se este já foi reduzido a um “subsistema complementar a empresa capitalista” – no interior do (ao nosso ver, indeterminado) “mundo da vida”. Por isso, não acreditamos que o que há de novo no chamado “terceiro setor” seja a perda da mediação política tradicional, mas a transformação desta em trabalho.

“Contra Adorno e Horkheimer, Habermas vai afirmar que ‘não há produção administrativa de significados’. Em outras palavras, se as crises sistêmicas, econômicas e político-administrativas, podem ser evitadas ou contornadas, o mesmo não se pode dizer das crises de legitimação e de motivação. Com a reacoplagem, nas sociedades avançadas, do sistema econômico ao sistema político, as relações de produção antes mediatizadas pelas coisas, são politizadas – perdem sua aura de natural – criando dessa maneira uma necessidade de legitimação”²⁴⁸

Nos demoraríamos demasiadamente se fôssemos checar as sucessivas interpretações de interpretações que estão postas aí; por isso, tomemos como absolutamente correta a leitura de Haddad e passemos à análise dos argumentos de fundo (e mesmo isso de modo um tanto rápido, ainda que, esperamos, nem tão superficial).

Em primeiro lugar, o desacordo com Marx na primeira parte da citação seria bem justificável se a essência da crença de Marx no proletariado tivesse mesmo a ver com suas esperanças em que a cultura e a política burguesas tivessem muito a oferecer²⁴⁹. Sendo essa essência, ao contrário, muito mais relacionada ao estatuto de classe do proletariado – como aquele “que não tem mais nada a perder” -, então essa crítica não seria válida jamais²⁵⁰. Em segundo lugar, não acreditamos que tenha havido no passado um tempo em que tivesse sido possível transformar os conflitos econômicos numa “política revolucionária exitosa”. Isso não quer dizer que não tenhamos tido ganhos, do crescimento do bem estar

²⁴⁸ Idem, *ibidem*.

²⁴⁹ De fato, acreditamos que os elogios à literatura, à ciência, etc., feitos efetivamente por Marx, quando pensava o início da dominação burguesa (que foi quando esta foi realmente revolucionária), pudessem nos fazer crer que compartilhar com a burguesia da mesma esfera pública fosse interessante, inclusive para alargar os limites de certos avanços sociais; mas jamais acreditamos (nem Marx) que esse convívio fosse em si e por si revolucionário.

²⁵⁰ Válido seria o adendo de que, quando Marx anunciou tal tese, de fato, muito ainda havia a ser perdido. Do nosso ponto de vista, só hoje podemos dizer que os *indivíduos* da classe dos não proprietários não carregam consigo *nenhum fator de produção próprio, nem seu trabalho!* Nem mesmo os tais trabalhadores do conhecimento, que ainda têm algo que vale para o capital, não o terão por muito tempo. Isso só não nos torna mais pessimistas que o maior dos pessimistas frankfurtianos porque aquilo que não é mais nosso – como indivíduos disponíveis no mercado – *pode também não ser de mais ninguém* – de nenhum indivíduo, pelo menos. A briga entre as classes agora é necessariamente coletiva. E quanto antes reconhecermos o trabalho não como fonte de riqueza (que ele já não é mais) mas como a fonte da associação e/ou da coletividade e da sociabilidade, poderemos desbancar o capital e sua *falsa* (porque obrigatoriamente parcial) solidariedade.

econômico ao reconhecimento político dos cidadãos (como se diz hoje), mas isso só foi (ou era) possível antes porque na realidade o que se dava era a *transformação dos conflitos políticos em motor do crescimento econômico*²⁵¹.

Em terceiro lugar, sobre as imbricações entre Estado e sociedade, sistema econômico e sistema político, muito do que já dissemos contra a divisão das esferas (*a la Weber*) e contra a divisão (mais marxista que marxiana) entre base/superestrutura, aplica-se aqui. Começando pela última, diríamos, mais uma vez, que é um tanto simplista a formulação engelsiana que serve de referência a Haddad, segundo a qual o “homem precisa *primeiro* comer, beber, ter um teto e vestir-se, antes de fazer política, ciência, arte, religião, etc.”²⁵². O melhor da construção de Marx a respeito - e que não é contraditório com a sempre citada referência a sua resposta ao crítico que questiona a sobredeterminação da “base econômica” - é que o modo como o homem produz a sua comida, bebida, moradia e vestimenta, não pode ser *distinto* do modo como ele produz mitos e crenças, líderes e chefes, livros e quadros, conceitos e experimentos, etc. etc. etc...²⁵³ O que ocorre é que, contraditoriamente, quando a produção dos bens mais necessários à subsistência não está ainda bastante desenvolvida, o trabalho envolvido na mesma não é reconhecido como suficientemente importante. É a relação de trabalho servil (e seus desdobramentos técnicos, culturais, etc) que produz o poder do catolicismo na Idade Média; e é a relação de trabalho escravo

²⁵¹ Isso vale, em especial para os anos áureos do keynesianismo-fordismo (não à toa coincidentes com os áureos anos da social democracia européia). Estes eram anos de batalhas ininterruptas entre Estado, sindicatos e empresários, cuja virtualidade estava, entretanto, em criar “dispositivos de integração do conflito social”, como diz Giuseppe Cocco, que tornam o conflito de negador em promotor do desenvolvimento sócio-econômico. Vide o interessante trabalho de COCCO, G. “Trabalho e cidadania: do fordismo ao pós-fordismo”, cd-rom dos Anais do V Encontro Nacional da Associação Brasileira de Estudos do Trabalho (ABET), Sessão Temática 5, mesa 3: Trabalho no final do século. Rio de Janeiro, setembro de 1997

²⁵² ENGELS, apud HADDAD, *idem*, p.13. Grifo nosso, que quer salientar tão somente que dificilmente os homens puderam sustar o pensamento (e todos os seus desdobramentos) enquanto proviam as suas necessidades mais imediatas. A nossa concepção de trabalho absolutamente relacionada à razão diz justamente respeito a isso. Dito de outro modo, a lança usada na caça era concebida, respeitada, enfeitada, usada como oferenda, etc., além de ser usada para ferir o animal; donde vemos a ciência, a política, a arte, a religião, absolutamente relacionados ao trabalho da produção do alimento.

²⁵³ Vide a nossa própria interpretação da nota 33 do capítulo I d'O Capital (Op. cit. p.91), a qual já analisamos no nosso capítulo primeiro.

(super evidente nesse caso, onde o escravo é aquele que abriu mão do poder sobre a própria vida para continuar vivendo, num sentido inferior portanto) que produz o poder político no mundo antigo. O problema é que estas relações de trabalho não são tão produtivas como o assalariamento, e assim, o próprio fato de que elas estejam por trás do poder da religião e da política não fica sequer minimamente claro, como fica no capitalismo, onde o poder está na posse do dinheiro, e onde apesar de todo fetichismo o trabalho pode ser reconhecido (ainda que para ser desapropriado) como fonte de toda riqueza e poder.

O que nos remete a uma quarta questão: acreditamos que em momento algum da história o econômico e o político se desacoplam. A maior e a menor autonomia aparente das “esferas” é só aparência, e como tal revela sim algo da essência – que as formas de acoplagem dependem das forças em embate no momento. Para falar de algo bem recente, se no início dos anos 80 - quando ainda não era patente a alternativa neoliberal de reorganização do poder (dados os novos embates pela hegemonia entre as nações, pela posição dos blocos de capital na nova rodada de centralização e concentração, por maiores índices de produtividade do trabalho, pelo re-equacionamento das finanças públicas, etc) - autores como Habermas chamavam a atenção para a politização das “relações de produção antes mediatizadas pelas coisas”, que “perdem assim sua aura natural”, criando uma “necessidade de legitimação”; hoje, cabe a grande maioria dos críticos, denunciar o “pensamento único” que: reduz a política à relação entre coisas; mostra a globalização como fim inexorável e natural; e a busca por legitimação como tarefa menor. Nem a politização das coisas, nem a coisificação da política significam a autonomização plena da política ou da economia, de tal modo que é, ainda, tarefa fundamental da crítica superar a tradição liberal da defesa da autonomia do político *vis à vis* a pseudo autonomia do econômico.

Por último, o que está por detrás de toda essa polêmica é de que material são constituídas as bases da confiança (que tem a ver com qual o espectro da racionalidade é ou deve ser dominante) que têm todos esses pensadores (com

exceção de Weber)²⁵⁴ na universalidade da razão que seria, acima de qualquer coisa, o fundamento de toda teoria da emancipação (incluindo a de Habermas). Mas aqui nós devemos nos deter um pouco mais, uma vez que não podemos deixar sem nenhuma consideração questões como a política, a ética, a estética, a vontade, que são nas diferentes leituras determinantes da emancipação, e que aparecem na nossa perspectiva muito mais amarrados uns aos outros que na ausência de uma ontologia do trabalho. Assim sendo, continuaremos nos guiando pela reflexão de Haddad, não somente por se tratar de um tratamento mais focado nestas questões (e obviamente uma referência para os que querem se aprofundar nas mesmas), mas também porque a sua percepção da teorização de Marx em torno do trabalho, impede que ele veja esse papel de costura ao qual nos referimos, que é o que, para nós, conferirá materialidade aqueles temas, em outras teorias tão idealizados²⁵⁵. Sigamos pois, com mais vagar.

A idéia da emancipação no interior do materialismo dialético sempre esteve associada a unidade da razão, que nos faria capazes de criticar a “pseudo” racionalidade capitalista. Assim, para Lukács existe esperança porque a racionalidade própria do sistema é “meramente formal”, e os trabalhadores podem ter acesso a racionalidade maior que está por trás da história *como um todo* – o conhecimento da história leva à consciência de classe, e a consciência de classe leva a crítica da “razão” reificadora do capital²⁵⁶.

²⁵⁴ Que, afinal, não acredita em nenhuma mágica dialética que pudesse unir a razão.

²⁵⁵ Em poucas palavras Haddad acredita que Marx “confunde” uma “metafísica do real” com uma “metafísica do trabalho” que irá tornar o seu materialismo “formalista”. Vide o capítulo II - Materialismo histórico e metafísica – particularmente o primeiro item – “Marx, materialismo formalista”. HADDAD, op. cit. p.84/96. Sobre o caráter nada formalista do materialismo histórico marxista, inclusive quando ele é a base para se pensar transições históricas, vide PAIVA, C. “Do Pré ao Pós-Marxismo: caminhos, descaminhos e recaminhos da socialização da razão dialética ocidental”; In: Economia: Ensaios, Vol. 9, N. 1, Uberlândia: EDUFU, 1994.

²⁵⁶ Essa referência à história (e à razão) como totalidade que Lukács recupera da dialética hegeliana, nos é tão mais cara, a medida em que, ao longo de sua obra, o autor vai se aproximando cada vez mais daquilo que ele mesmo denomina uma “ontologia do ser social”, que só no detalhe se diferencia da nossa compreensão de uma ontologia centrada no trabalho. Por isso mesmo, Lukács é autor analisado em destaque em nossa dissertação de mestrado já anteriormente citada.

Para Adorno e Horkheimer a organização de classe que foi historicamente possível não possibilitou essa compreensão histórica maior; e mais, a produção mercantil de uma cultura de massas o impossibilitava cada vez mais.²⁵⁷ De qualquer modo, se havia alguma esperança para “a” razão ela estaria numa vontade de verdade da personalidade²⁵⁸, que cultivaria o esforço dialético de recompor a cada momento a totalidade²⁵⁹, esforço do qual a melhor testemunha é a obra de arte que, como diz Haddad, “relembra a racionalidade daquilo que ela se esqueceu”.

Mesmo compartilhando da mesma descrença de Adorno e Horkheimer quanto à capacidade da consciência de classe de evidenciar a parcialidade das leis gerais capitalistas, Habermas acredita, com Lukács, que a possibilidade das crises o evidenciarem não está descartada²⁶⁰; ainda que em Habermas trate-se de

²⁵⁷ A despeito do pessimismo que advém daí - e que reinou incólume em quase todos os seus intérpretes posteriores - ainda havia espaço para a razão que teria que ser cultivada, contudo, com muito “tato”. Como foi necessário muito ‘tato’ para não se perder a diferença na síntese dialética (que é o que faz Adorno na sua “dialética negativa”). Essa idéia do “tato” que é ação individual no convívio social é expressada (ADORNO, “*Mínima Moralia*”, São Paulo: Editora Ática, 1993, p.30) como: “o tato é uma determinação de diferença”, consiste na observação de desvios conscientes em relação a um universal ao qual ele se contrapõe. Não acreditamos, como Adorno, que este tenha desaparecido totalmente. Por maior que seja o “ar de semelhança” que contamina a norma do respeito à diferença, que teve lugar nas quatro últimas décadas, a diferença se recria em novas formas. De fato, não se trata de tema para nós aqui, o que queríamos reter dele é que há um lugar, ou um motivo, para surgir a desconfiança em relação a parcialidade da razão dominante em Adorno, e este lugar não desapareceu. Este é o sofrimento do indivíduo como ser que sofre da sociabilidade pseudo fácil propiciada pelo capital, e que entretanto ainda é capaz de carecer de outra forma de sociabilidade.

²⁵⁸ Sendo que entendem esses frankfurtianos por personalidade, algo que é ao mesmo tempo individual e social. Como diz Horkheimer lembrando Goethe (também invocado por Adorno no parágrafo que mencionamos acima da *Mínima moralia*) : “Para Goethe a felicidade reside na personalidade. Se isso é válido, temos também que considerar o que foi recentemente acrescentado por outro poeta: a posse da personalidade é uma instituição social que se pode perder a qualquer hora.” HORKHEIMER, M. “Filosofia e teoria crítica”, São Paulo: Abril, 1980, p.161.

²⁵⁹ O que também cabe à individualidade e à coletividade, pois enquanto “a teoria crítica não está nem ‘enraizada’ como a propaganda totalitária nem é ‘livre flutuante’ como a *intelligentsia* liberal” (HORKHEIMER, M. “Teoria tradicional e teoria crítica”, op. cit., p.141), as pessoas “não deveriam nem silenciar seus interesses materiais, nem nivelar-se a esses últimos, mas integrá-los em suas relações e assim ultrapassá-los.” (ADORNO, T. “*Mínima moralia*”, op. cit., p.37).

²⁶⁰ De tal modo que, para um “observador superficial, a racionalização dos elementos isolados, os conjuntos de leis formais que daí resultam se articulam imediatamente num sistema formal de leis gerais, o desprezo pelo elemento concreto na matéria das leis, desprezo em que se assenta o seu caráter de lei, manifesta-se na incoerência efetiva dos sistemas de leis, no caráter contingente das relações dos sistemas parciais entre si, na autonomia relativamente grande que de que dispõem

uma crise de legitimação e não de uma crise de reprodução do sistema. Ou seja, para Habermas, por mais que as crises sistêmicas (econômicas e político-administrativas) possam ser evitadas ou adiadas, a dominação em sentido mais amplo pode estar em risco, por que a racionalidade da dominação legal não é a mesma da dominação legítima²⁶¹. Esta última “depende do processo de formação, sem coação, de um consenso entre agentes em torno da construção de uma realidade normativa”²⁶².

O aprofundamento do questionamento sobre as forças unificadoras da razão por trás de cada um desses autores nos levaria às metafísicas que sustentam cada um deles, que é a tarefa a qual se dedica muitíssimo bem Haddad. O que nos indispõe com alguns de seus resultados é que ao julgar cada uma dessas metafísicas²⁶³, Haddad irá contrapô-las a uma visão empobrecida da metafísica marxiana, que corresponderia a uma “metafísica do trabalho”, onde este opera como “um ponto fixo”²⁶⁴ e mesmo como aquilo que ocupa “o lugar de deus”²⁶⁵. Por isso, é que se deveria “encontrar uma categoria ‘mais fundamental’

esses sistemas parciais uns em relação aos outros. Essa incoerência manifesta-se mais cruamente nas épocas de crise” LUKÁCS, G. apud HADDAD, op. cit., p. 13.

²⁶¹ Onde Weber via o tipo puro racional (na dominação legal com administração burocrática dava em dominação legítima), Habermas vê o lugar da razão comunicativa, como bem resume Haddad, idem, p.16.

²⁶² Idem, ibidem.

²⁶³ Assim, por ex., Marx é considerado “metafísico demais”, Nietzsche “metafísico de menos”, e Adorno “na medida certa”. HADDAD, op. cit. p. 115.

²⁶⁴ É o que se depreende da seguinte alusão a Heidegger, no interior de uma argumentação que diz ser o marxismo “uma espécie de humanismo”. “Por mais que se distingam estas espécies de humanismos, segundo as suas metas e fundamentos, segundo a maneira e os meios de cada realização, segundo a forma de sua doutrina, todas elas coincidem nisso: que a *humanitas do homo humanos* é determinada a partir do ponto de vista de uma interpretação fixa da natureza, da história, do mundo, do fundamento do mundo, isto é, do ponto de vista do ente na sua totalidade. Todo humanismo se funda, ou numa Metafísica ou ele mesmo se postula como fundamento de uma tal metafísica. Toda a determinação da essência do homem que já pressupõe a interpretação do ente... é Metafísica” (HEIDEGGER, apud HADDAD, idem, p.90). Não entendemos como pode Haddad se utilizar desse tipo de argumento - onde o ponto de partida é “uma interpretação” (sic!) - e logo depois expor tão bem que a dialética negativa de Adorno, como a de Marx, partia da contradição posta na coisa antes de qualquer pensamento. (Idem, p.111).

²⁶⁵ Novamente Heidegger e sua inclusão de deus na filosofia, via defesa de que “toda metafísica é onto-teo-lógica”, é a inspiração para Haddad argumentar que Marx, diferentemente de Nietzsche é um ateu que “guarda o lugar de deus” - para o trabalho (Idem, p.95 e p.96).

do que o trabalho, a saber, a linguagem, para... formular uma ontologia do ser social não metafísica”²⁶⁶

Para Haddad, a idéia marxiana de que o homem é produto do trabalho tem inúmeros problemas²⁶⁷, mas nos focaremos naquele que se segue:

“Em Marx, esta metafísica toma corpo na forma de uma *metafísica do trabalho*: todo ente social, inclusive o homem, aparece como matéria de um trabalho. Nesse particular, não se pode confundir a *metafísica do real* descrita por Marx com a *metafísica do trabalho* por ele proposta. Não se pode argumentar que a metafísica do trabalho também expressa, de certa maneira, uma metafísica do real. Uma prova irrefutável de que um argumento desse tipo, nesse caso, não procede, é o fato de que, para Marx, o socialismo não deixa de ser um modo de produção e o homem socialista, posto como sujeito, não deixa de ser produtor, ainda que livremente associado a outros produtores igualmente livres. No fundo, é a posição da liberdade desde-sempre-e-para-todo-o-sempre produtor que Marx almeja”.²⁶⁸

O que incomoda Haddad nessa metafísica do trabalho é a qualidade (ou a determinação) que ela confere ao materialismo cuja matéria é a produção. O que vimos desenvolvendo até aqui - que é a integração de toda atividade, do pensamento inclusive, como trabalho - é justamente o que Haddad mais repudia. Ele chega ao extremo de chamar de “patética” a imagem, construída por Marx na *Ideologia alemã*, acerca do futuro da divisão do trabalho que nos faria caçar, pescar e fazer crítica literária sem que tivéssemos de nos tornar profissionais de cada uma dessas atividades. Segundo sua interpretação, o que é lamentável é que,

“ainda que essa passagem faça menção a uma atividade espiritual, ela é também entendida como trabalho (intelectual). Que a determinação

²⁶⁶ Idem, p. 96.

²⁶⁷ Alguns destes já comentamos, como a condição revolucionária do proletariado; de qualquer modo, não podemos nos deter aqui em comentar cada um deles. Nos choca, em particular, aquele que Haddad corrige dizendo que “visto *a posteriori*, o esquema marxista da contradição entre forças produtivas e relações de produção só parece adequado ao pré-capitalismo”. (Idem, p.91). Não nos parece que o conjunto da sua reflexão alcance um grau de aprofundamento suficiente, nem no caso das forças produtivas, nem naquilo que é mais seu *metier*, das relações sociais de produção, que o autorizasse um julgamento tão sumário.

²⁶⁸ Idem, p.90.

principal do homem-sujeito é para Marx a de produtor livre: isto é definitivo”.²⁶⁹

É essa linha de argumentação que irá colocar Haddad ao lado de Habermas na defesa de um paradigma da linguagem, uma vez que ambos concordam que:

“... a perspectiva da emancipação não resulta de modo nenhum do paradigma da produção [dito de outra maneira do desenvolvimento das forças produtivas - F.H.], mas sim do paradigma do agir orientado no sentido do entendimento mútuo”²⁷⁰.

De fato, a proposta teórica de Haddad difere algo da habermasiana a medida em que, para ele, há ainda uma serventia da ontologia do trabalho fora do “paradigma da produção”. A despeito, contudo, dele anunciar com ênfase essa diferença - defendendo a idéia de uma complementação entre as duas ontologias²⁷¹ -, na prática, no conjunto de suas teses, só se utiliza efetivamente da reflexão em torno do trabalho para definir uma política de alianças de classe.²⁷²

²⁶⁹ Idem, p.91.

²⁷⁰ Habermas apud HADDAD, idem, p. 62. Continua Habermas, na insistência de que nós deveríamos primeiro sentar e combinar como a vida tem que ser pra depois sairmos fazendo: “É a forma dos processos de interação que tem que ser modificada, se se quiser descobrir no plano prático o que é que os membros de uma sociedade poderiam querer em uma determinada situação, bem como o que eles deveriam fazer em prol de seu interesse comum”. Idem, ibidem.

²⁷¹ “Tenho insistido na tese de que a relação entre trabalho e natureza não pode simplesmente ser substituída pela relação entre agir comunicativo e mundo da vida. Não me parece aceitável, igualmente, a idéia de um simples paralelismo entre elas. Na verdade, tais movimentos são complementares num sentido preciso: sem trabalho não vejo como pensar dinamicamente a relação entre agir comunicativo e mundo da vida – o trabalho alarga o universo discursivo; sem linguagem não vejo como pensar dinamicamente a relação entre trabalho e natureza – sem conceitos não se transforma a natureza”. Idem, p.225. Não precisaríamos acrescentar que, para nós, essa complementaridade está muito próxima do paralelismo, isso porque não temos como nos recusar a questão da anterioridade entre ser e pensamento; se queremos amarrá-los num todo, e, nesse sentido: é ao transformarmos a natureza que produzimos conceitos; e o trabalho só alarga o universo discursivo porque alarga objetivamente todos os universos (porque cria coisas, relações e instituições).

²⁷² “O que esse primeiro capítulo também sugere é que o paradigma da produção tem pelo menos uma última serventia: ele ensina as pessoas realmente interessadas num projeto de emancipação a distinguir, nessa perspectiva, com quais atores sociais se deve buscar o entendimento e com quais se deve adotar uma postura estratégica” Idem, p.62. Voltaremos a essa questão das estratégias políticas vinculadas a diferentes modos de articulação das classes no próximo capítulo, mas já deixamos dito que: a ontologia do trabalho - que não se confunde com o “paradigma da produção” (restrito por sua vez às forças produtivas) - alimenta uma formulação bem diferente da pensada por Haddad para os conluios entre as classes.

Mas, como diz Haddad trata-se de uma serventia residual, uma vez que a conclusão fundamental desse seu capítulo sobre “materialismo histórico e produção” é que: “*no contexto do capitalismo superindustrial, é a linguagem e não o trabalho que emancipa*”²⁷³

Essa mesma conclusão, de que o paradigma da produção seria nos dias de hoje uma construção ultrapassada, uma vez que a universalidade da razão carece de um ponto de apoio mais potente para sustentar o projeto emancipatório da humanidade, está na base do pensamento de André Gorz - hoje, talvez, o maior propagandista da emancipação como fruto da libertação “do” trabalho. Uma libertação que traria consigo a subordinação da razão econômica por uma razão superior, base da interação social que, como em Habermas, nada tem a ver com trabalho.

Mais uma vez, a concepção idealista da emancipação se funda numa concepção reduzida da racionalidade econômica e do trabalho. Testemunhos dessa redução são a ênfase no indivíduo (e não no coletivo) e no consumo (em vez da produção ou, melhor ainda, da acumulação). Em outras palavras, de um lado a racionalidade econômica é reduzida à lógica da acumulação - o que impede uma crítica mais potente desta última, ao tempo em que se critica abstratamente o cálculo em si mesmo -; e de outro, o trabalho é reduzido à “atividade heterônoma”, produtora mas não formadora. Formadora do caráter é tão somente a atividade autônoma que se realiza na sociedade da cultura e não na sociedade do trabalho, pois que só nesta haveria espaço para o livre desenvolvimento da individualidade.

Como balanço antecipado, diríamos que esse tipo de redução irá levar a que a “sociedade do tempo livre” de Gorz (onde as decisões públicas e os comportamentos individuais se guiam por uma racionalidade outra que não a racionalidade econômica), acabe por conviver com (sem revolucionar portanto) a

²⁷³ Idem, ibidem.

sociedade do capital - que não é absolutamente, embora o seja aparentemente, a sociedade “do trabalho”. Como diz Leo Maar: “a tese do ‘fim da sociedade do trabalho’ seria igual à tese do ‘capital humanizado’”²⁷⁴. Mesmo que não seja esta a sua intenção, o trabalhar o mínimo de horas possível, o consumir apenas o suficiente, o ser capaz de um lazer ativo e criativo, só são respostas para as principais contradições da lógica capitalista da acumulação, se uma concepção diferente (extensiva e não restritiva) do trabalho guiar as ações dos sujeitos individuais e coletivos. Se não, os que pouco ou nada trabalham, os que consomem o pão frugal da solidariedade, os que são capazes de um consumo cultural edificante, nunca serão os mesmos!²⁷⁵

Pensamos que existem duas grandes confusões no pensamento de Gorz que acabam por levá-lo a proposição acima. A primeira, a qual nos dedicaremos na seqüência, trata da identificação entre racionalidade econômica e lógica da acumulação; a segunda trata da identificação entre emancipação social e realização individual - o termo coincidente “identificação” mostra que Gorz não dispõe das mediações necessárias da passagem de uma a outra nos dois casos, como veremos. Tomemos a primeira questão por um atalho: a contraposição implícita que Gorz opera entre lógica da acumulação e lógica da necessidade. De imediato, diríamos que a lógica das necessidades não tem o caráter “subversivo” de que fala Gorz: “a idéia de que produções e consumos possam ser decididos a partir das necessidades é, por suas implicações, uma idéia politicamente subversiva”²⁷⁶. Além disso, a lógica das necessidades também tem uma dimensão alocativa (o que, do nosso ponto de vista, não é nenhum pecado, muito pelo contrário); tanto que por mais que o autor afirme a “subversão” implícita nas

²⁷⁴ Idem, p.83.

²⁷⁵ Mesmo antes do capitalismo, e do capitalismo avançado de nossos dias, esses grupos já existiram, e ainda que hoje um deles ou todos eles sejam muito maiores, isso não garante por si só a sua ação emancipatória – ou revolucionária, como preferimos. De nossa parte, veremos como participação cidadã, cooperação, solidariedade e outros valores próprios de um projeto de emancipação, para serem efetivamente postos em prática *tem de se ligar a atividade produtiva e revolucioná-la desde dentro - toda ela!* - e não somente aquela dirigida a reprodução da família ou da comunidade mais próxima. Antes de avançarmos porém, carece que explicitemos algumas das nossas divergências com Gorz.

²⁷⁶ GORZ, A. “Adeus ao proletariado”, Rio de Janeiro: Forense, 1984, p.143.

necessidades, ele contraditoriamente diz que é o sistema que tem que garantir a satisfação das mesmas para que possamos nos dedicar ao trabalho autônomo²⁷⁷.

Na realidade, o problema de fundo encontra-se no fato de que não é contraditório com os objetivos do sistema que parte da população busque sobreviver tão somente. Mas se as carências forem além do necessário a “uma vida simples e calma, apenas com os objetos necessários”²⁷⁸ (que pode ser qualquer coisa como um forno para assar o pão da comunidade), então o problema volta a ser a troca entre aqueles que produzem mercadorias com valor mas sem trabalho e aqueles que produzem produtos com trabalho mas sem valor. Dito de outro modo, se desistimos de lutar pela participação ativa naquele segmento da produção capaz de gerar excedente (o que inclui a participação na apropriação deste), ou seja se nos satisfizemos com o ganho de tempo livre, isso não seria nada ruim para o capital! Só haveria problema para o sistema se o crescimento numérico dessa população fosse acompanhado de um desejo, ou melhor, uma necessidade, de participar, do seu modo, das operações e dos resultados do sistema.

Tem sido travado nos últimos tempos um debate interessante sobre os pontos levantados acima, em torno do chamado “terceiro setor”, do “trabalho comunitário” e das “redes de solidariedade” - entre as quais se situam as “redes de troca” que desenvolvem inclusive uma moeda social para fazer frente às trocas limitadas no interior de uma “comunidade solidária”. Mas, como dizíamos, se essas redes significarem que os pobres e miseráveis (ainda que ricos de “tempo livre”) podem “se virar” sozinhos, sem demandar o direito à universalidade em geral e sem significar um ônus para o capital e para o Estado, então teriam razão

²⁷⁷ “(...) auto-production and co-operative activities can only be autonomous activities if each person's necessities are secured for them elsewhere. (GORZ, A. “Critique of economic reason” London/New York: Verso, 1989, p.168). Sendo assim, há uma confusão no autor entre dizer que as necessidades deveriam ser satisfeitas em outro lugar (que não na produção autônoma) e dizer que a produção e consumo poderiam ser dirigidos a partir das nossas necessidades.

²⁷⁸ Retirado de uma pesquisa acerca do grau de satisfação dos noruegueses com a própria vida, na qual eles se queixam de que o nível de vida em seu país “é elevado demais”. Citado por GORZ, idem, p.144.

aqueles que denunciam (como Galbraith, por exemplo) o caráter retrógrado e não avançado destas alternativas. Se, entretanto, essas “experimentações sociais” (Gorz) gerarem efeitos na forma de articulação da produção como um todo, podemos estar, de fato, próximos de uma construção democrática do socialismo²⁷⁹; uma construção que, em resumo, não teria por meta apenas a busca idealista de “novas maneiras de viver em comunidade, de consumir, de produzir e de cooperar”²⁸⁰, mas a busca de novas maneiras de acumular.

Mas qual o porque dessa confusão entre racionalidade econômica e lógica da acumulação? Gorz, nas suas análises acerca das “metamorfoses do trabalho”, põe ênfase especial naquele que é o subtítulo desta obra, qual seja: “Crítica da razão econômica”²⁸¹. “A subordinação da economia pela sociedade”, que definia o socialismo para Karl Polany (e que é também o ideal de Weber e de Habermas), é a proposição que resulta da crítica de que o “capitalismo é a expressão da racionalidade econômica finalmente livre de todo constrangimento”²⁸². Assim, mais uma vez, parte-se da divisão economia/sociedade, onde as racionalidades aparecem como paralelas e concorrentes, e propõe-se que a mais “humana” deva dominar a meramente instrumental (ainda que esta deva ter o seu espaço resguardado). Também, mais uma vez, idealiza-se o passado, e as economias voltadas unicamente à subsistência, onde não haveria troca e muito menos acumulação²⁸³.

²⁷⁹ De fato, veremos que, em parte, o solidarismo, particularmente aquele de base territorial, tem sido fator de construção de um desenvolvimento sócio-econômico bastante “includente”. Mas a explicação disto residiria muito mais numa apropriação diferenciada da racionalidade econômica (que gera um destino diferente para a acumulação - horizontal e não vertical como no capitalismo) por parte dos agentes sociais, que da opção por uma racionalidade alternativa (comunicativa, por exemplo). Vide COCCO, G. et al “Empresários e empregos nos novos territórios produtivos: o caso da terceira Itália”, Rio de Janeiro: DP&A Editora, 1999.

²⁸⁰ GORZ, “Adeus ao ...”, op. cit., p.146.

²⁸¹ Idem, p.143.

²⁸² Idem, p.122.

²⁸³ Já dissemos atrás que nos desviaríamos muito do nosso objeto principal se tomássemos para nós a tarefa de buscar na bibliografia antropológica os argumentos que mostram a complexidade das formações econômicas as mais variadas. O fato é que só essa pesquisa poderia mostrar como em todas elas a troca está presente de alguma forma - desde a própria relação com natureza como uma relação de troca de favores (o que foi a base de inúmeras religiões), passando pela troca de presentes (Maus), pela troca dirigida pelo Estado como no Egito analisado por Polany, e por outras tantas. Em cada uma destas não vamos encontrar, obviamente, “os conceitos de salários, férias,

De modo geral, a investigação de Gorz acerca da racionalidade econômica não se compara ao trabalho muito mais exaustivo empreendido por Habermas, ainda que também ele se aventure por algumas trilhas filosóficas²⁸⁴. A despeito das diferenças de alcance de suas análises contudo, ambos contrapõem-se à “racionalidade técnica ou instrumental”, defendendo que: as decisões individuais e as orientações políticas não têm (ou melhor, não deveriam ter, se almejassem a emancipação), nenhuma orientação que se assemelhe aquela confrontação entre meios e fins. Sendo assim, o que crítica Fábio Wanderley dos Reis a Habermas, vale também para Gorz, de tal modo que podemos dizer que ambos não se dedicam a “um confronto preciso entre a noção ‘técnica’ e a noção ‘prática de racionalidade em termos do conteúdo ou da natureza das ‘operações’ do sujeito (ou dos sujeitos) do conhecimento que distinguiriam uma e outra”²⁸⁵. Até porque para Habermas, mas também para Gorz,

“a formulação da questão nestes termos já revelaria, por si mesma um postulado ‘cientificista’ que traria implícita a concepção técnica de racionalidade – e que a única resposta adequada à exigência acima consistiria em contrapor o conteúdo operatório e técnico da primeira concepção ao *contexto* de comunicação em linguagem comum ou coloquial, de reciprocidade e transparência crescente da própria estrutura de comunicação que caracterizaria a segunda”.²⁸⁶

retorno de capital”, mas tão pouco os estávamos procurando lá. Mas isso não quer dizer que, por exemplo, a competição entre indivíduos e comunidades não estivesse presente e não fosse inclusive um problema a ser administrado (como entre os pigmeus mbuti que punem com o exílio aos caçadores mais bravos que chegam à presa antes dos demais). De todo modo, o que queremos dizer é que de nada nos serve cantar loas do tipo :”In subsistence economies, agriculture is not regarded as an ‘industry’ for the farmers – it is their way of life. They produce essentially to meet their own needs, with a small surplus to be stored or traded; they are not concerned with economic profitability, export potential, return on capital or concentrating on a single crop; they are racing the clock or competing with their neighbours. The rotation of the crops matches the rotation of the seasons. The work takes a lifetime to carry out and is never completed. The concept of wages, hours or holidays are not relevant”. Jones, B, apud GORZ, A. “Critique of economic reason”, op. cit., p.110.

²⁸⁴ Mais particularmente aquela cuja base é a matemática, onde Gorz busca a natureza universal do cálculo. Vide por exemplo, o último parágrafo da p.124 do “Critique of economic reason”.

²⁸⁵ REIS, F.W. Op. cit., p.81.

²⁸⁶ Idem, ibidem. Ao que responde Reis: “Não se vê, porém, como tal argumento poderia prevalecer diante da constatação, com Piaget, de que a característica de ser a um tempo operatória e comunicacional, intersubjetiva, ‘recíproca’ e mesmo normativa é essencial para a constituição da lógica – a qual, além de ser o modelo por excelência da racionalidade técnica e analítica, é também (precisamente por suas características de intersubjetividade, reciprocidade e normatividade

O que nos importa destacar é que, do mesmo modo como a lógica (a partir da interpretação piagetiana de construção desta) é composta de ambas as operações - instrumental e comunicacional -, também a racionalidade econômica tem uma dimensão calcada no cálculo abstrato e outra na interação dos sujeitos²⁸⁷. Mas, é justamente disso que não compartilha Gorz, para quem o cálculo econômico nos retira todo e qualquer julgamento de outra natureza. Afinal, diz ele:

“Capitalismo foi a expressão da racionalidade econômica finalmente liberada de todo constrangimento. Foi a arte do cálculo, como desenvolvido pela ciência, aplicado a definição de regras de conduta. A procura da eficiência elevada ao nível de uma ‘ciência exata’ liberou o campo da tomada de decisões da interveniência dos fatores morais ou estéticos. Assim racionalizada, a atividade econômica poderia doravante organizar os comportamentos e relações humanos ‘objetivamente’, deixando a subjetividade dos tomadores de decisão fora da equação, de tal modo que seria impossível levantar neles qualquer desafio moral. Não se trataria mais de uma questão do que é bom ou ruim mas do que é um cálculo correto”.

E a consequência desse afastamento da subjetividade do processo de tomada de decisões é que

“O significado de ‘racionalidade econômica’ remove do processo da tomada de decisões de todas as possibilidades de um exame racional e crítico, por ser a racionalidade econômica, ela mesma, formalizada por procedimentos de cálculos inacessíveis à outra forma de debate ou reflexão. Somos deixados ao debate entre *experts* que evadem, sob a tecnicidade dos métodos, a substância do debate, ou por fim a concernem somente deslocando-a para bem longe, para uma obscura agenda de discussões metodológicas.”²⁸⁸

relativamente a conservação dos enunciados e valores) a condição para qualquer comunicação efetiva que vá além dos níveis mais rudimentares – se se quiser para qualquer comunicação ‘competente’”. Idem, *ibidem*.

²⁸⁷ Isso porque, na nossa concepção, o cálculo não é exclusividade da esfera econômica, em oposição ao que ocorre na esfera política. Como diria F.W. Reis, “quaisquer questões substantivas, ou *finis* de qualquer natureza, podem dar origem à interação estratégica”.

²⁸⁸ Tradução livre de: “*Capitalism has been the expression of economic rationality finally set free of all restraint. It was the art of calculation, as developed by science, applied to the definition of the rules of conduct. It raised the quest for efficiency to the level of an ‘exact science’ and thus cleared the factors of moral or aesthetic from the field of decision making. Thus rationalized, economic activity could henceforth organize human behaviour and relationships ‘objectively’, leaving the subjectivity of decision-makers out of account and making it impossible to raise a moral challenge*”.

Obviamente este foi, e ainda é, parte essencial do discurso dominante. Mas, nem no passado, nem no presente, essa fetichização burguesa da racionalidade própria da ordem mercantil foi o grande limitante de nossa capacidade crítica. Pelo contrário, a fetichização do fetiche é que nos tem limitado a ação ao terreno da política, nos termos contrário-idênticos daqueles a quem nos contrapomos, enclausurando-nos no terreno da subjetividade, tomando tudo como “a question of good or evil”, como dizia acima Gorz. Ou seja se “eles” ficaram com a objetividade da razão econômica, “nós” aceitamos ficar com a vontade política. E o que tememos dessa opção gorzeana e habermasiana é que a mesma fortalece a crença de que um bom parlamento democrático pode ser (ou pior: é!) a solução para todos os nossos problemas.

Na realidade, debates que misturam elementos subjetivos (comportamentais e outros) com uma análise dos limites da racionalidade econômica existem e não são poucos²⁸⁹. Mas, as reflexões que consideramos superiores são aquelas que não se satisfazem mais em se bater contra o falso empirismo da racionalidade econômica, opondo ao objetivismo do cálculo marginalista o subjetivismo das nossas carências naturais, ao universalismo fácil daquele o casuismo deste. Exemplar desta tendência é Simon, a quem fizemos referência na nota anterior, e que está de pleno acordo com o pensamento de

on them. It was no longer a question of good or evil, but only a correct calculation. (...) The meaning of 'economically rational' decision-making are removed from all possibility of rational examination and criticism by the fact that economic rationality itself is formalized into calculation procedures and formulae *inaccessible either to debate or to reflection*. We are left with debates between experts, quibbling over technicalities of method not with the substance of the debate, or at least only concerned with the substance in so far as it is the unspoken hidden agenda of a technical debate or method". GORZ, A. Op. cit. p. 122.

²⁸⁹ Como o debate sobre “racionalidade absoluta X racionalidade limitada”, ou o debate que se ocupa da incerteza, ou ainda as teorias das expectativas adaptativas, as escolas que cada vez mais incorporam as instituições e os fatores referentes ao “capital humano”, etc. Em particular, lembramos aqui de Herbert Simon que une psicologia e economia em suas pesquisas sobre a “A racionalidade do processo decisório em empresas” (São Paulo: Multiplic, vol 1, n. 1, outubro de 1980). De fato, as preocupações de Gorz com a importância do “suficiente”, encontram eco na contraposição que realiza Simon entre os objetivos da decisão - otimização dos recursos X atendimento de metas de satisfação (ou “satisfazimento”, como está na tradução acima mencionada). É curioso notar como Simon vai mais longe na crítica do cálculo econômico (como

Reis, que vimos acompanhando mais de perto, a medida em que, para ele: “a escolha não é unicamente determinada pelas características objetivas da situação problema, mas depende também do processo heurístico utilizado para alcançar a decisão”²⁹⁰. Estão contempladas, desse modo, no “processo heurístico”, aquelas ações intencionais que não emergem como dados, uma vez que, “o sistema de experiência no qual esses dados são acessíveis é a comunicação lingüística, e não a observação desprovida de comunicação”²⁹¹. Entretanto, para Reis, como para Simon, mas não para Gorz, esse processo não é o do caso a caso das comunicações ordinárias, das trocas no interior de uma comunidade restrita; pelo contrário, também há aí universalização e abstração, só que, como diz Reis, tratam-se de abstrações diferentes aquelas que, de um lado, tomam “um aspecto particular das interações concretas, qualquer que seja a natureza dos agentes envolvidos”, e as que de outro dissolvem “a sociedade como tal e sobram meros indivíduos calculadores”.²⁹²

Logo, temos de conhecer melhor os mecanismos lógicos das ações e decisões, até porque eles não são “objetivos” ao modo dos defensores da racionalidade econômica pura próprios do individualismo metodológico. Deixarmos a racionalidade econômica de lado nos tira a possibilidade e a responsabilidade de desenvolvermos um modo de produção alternativo. Aceitarmos que existam relações sociais ‘não contaminadas pelo mercado’, evitarmos ver nestas e nas relações mais íntimas entre os indivíduos, quaisquer elementos de cálculo, além de ser uma operação falseadora da realidade, nos impede de encontrar nestas relações mesmas uma base de apoio para o projeto aventado acima.

Assim, voltando a Gorz, não acreditamos que as motivações, interesses, e valores envolvidos nas trocas em geral possam ser separados - de tal modo a

concebido pelos neoclássicos) à medida em que suas pesquisas mostram que as pessoas em geral nem fazem os cálculos (de maximização), nem agem como se os fizessem.

²⁹⁰ SIMON, Op. cit., p. 50.

²⁹¹ HABERMAS, J. Apud REIS, F. W. Op. cit., p.144.

podemos dizer que “não existem relações mercantis entre os membros de uma família ou de uma comunidade”²⁹³. Elas estão, sim, aí presentes e, nem por isso, essa comunidade foi dissolvida ou transformou toda troca de “afeição, carinho e simpatia em meros simulacros”²⁹⁴, ainda que isto seja uma ameaça. Mas essa ameaça, do nosso ponto de vista, tem muito mais a ver com a dominação da lógica capitalista da acumulação do que com a contraposição de equivalentes nas trocas (por sinal negada por aquela) ou com o cálculo dos meios mais adequados para chegar a determinados fins - que não necessariamente tem a ver com esgotamento (ou maximização) de um desses meios

Em suma, é Gorz que reforça a crença de que “a lógica do capital é a única forma de racionalidade econômica pura que existe”, ou que “não há outra forma de dirigir um empreendimento além da capitalista”²⁹⁵. Esse tipo de declaração, além de, como dissemos, nos retirar a responsabilidade pela construção de um novo modo de produção, justifica o julgamento de Leo Maar - segundo o qual Gorz congela a história -, e mostra que ele não percebe a capacidade do próprio capitalismo usufruir (e mesmo desenvolver) diferentes modos de “cooperação” na produção²⁹⁶. Aliás, esse é o nosso maior medo: o de não disputarmos com o grande capital as novas formas de cooperação, as redes, o conhecimento, a tecnologia, enfim, os ganhos do trabalho social, perdendo deste modo a chance de nos colocarmos como alternativa de organização de todo trabalho e toda produção.

Resta-nos ainda a questão da emancipação que, à maneira de Gorz, é vista pelo ângulo da realização individual, enquanto, de nossa parte, acreditamos

²⁹² REIS, F. W. Idem, p.148.

²⁹³ GORZ, A. “Critique...”, op. cit., p. 140.

²⁹⁴ Idem, p. 141.

²⁹⁵ Segundo tradução de MAAR, Op. cit. p.85.

²⁹⁶ Não são poucos os teóricos das (pós)modernas técnicas de gerência que desdizem Gorz - e o critério senso comum daquela racionalidade por ele enfatizada-, segundo o qual a máxima eficiência seria “exigir o maior desempenho por unidade de trabalho”. Eliauh Goldrah é enfático ao dizer que se a produção é obra de um grupo de pessoas, o ritmo do grupo deve ser dado pelo elo mais fraco da corrente; qualquer descompasso gera material parado, esse sim o maior medidor de ineficiência. Vide GOLDRAH, E. “A meta”, São Paulo: Educator, 1995.

ainda na mediação de um sujeito coletivo cuja identidade seja construída no trabalho. Se para Gorz, com o “desaparecimento da possibilidade de identificação com o trabalho desaparece o sentimento de pertencer a uma classe”²⁹⁷, para nós, ao contrário, esse sentimento, agora sim, pode aparecer como algo efetivamente universal. Isso porque vemos aquela “identificação” que se perde no interior do capitalismo como uma identificação já ela mesma bastante limitada²⁹⁸. Se não romantizarmos a identificação com o trabalho de um artesão super qualificado da pré revolução industrial ou mesmo a identificação com o trabalho de um operário fordista (impensável nos tempos de vigência do fordismo, mas não hoje), havemos de chegar a conclusão de que a identificação com o trabalho que é importante para a consciência de classe é a identificação com o trabalho do outro (ou de todos) e não aquela pseudo identificação do indivíduo consigo mesmo. Dialeticamente, essa pode crescer com o progresso da alienação e não o contrário.²⁹⁹

²⁹⁷ GORZ, A “Adeus ao...”, op. cit., p.86.

²⁹⁸ Como limitada é a ética do trabalho que apenas aparentemente une “todos os aspectos da estrutura social”, como diria Offe. Não é o caso, então, de vermos esse deslocamento do trabalho (em seu significado restrito) a uma “subjetividade periférica”, como um resultado exclusivamente negativo. A “perda da relevância subjetiva” do trabalho que, segundo Offe, acompanharia a desintegração das esferas sociais (organizadas conforme categorias de trabalho), além de dissolver a relação entre trabalho e rendas individuais, enfraquecer e deslegitimar valores fundamentais da sociedade (burguesa), traria também alguma positividade, e a própria teorização de Offe é, do nosso ponto de vista, rica em observações concretas e objetivas acerca desta. Vide OFFE, C. “Trabalho e Sociedade...” Op. cit., particularmente o ensaio primeiro: “Trabalho como categoria sociológica fundamental?”, p.13 a p.41.

²⁹⁹ Como diria Marcuse, “Os aspectos positivos da alienação progressiva mostram-se em seguida. As energias humanas que sustentavam o princípio do desempenho tornam-se cada vez mais dispensáveis. A automatização da necessidade e da superfluidez, do trabalho e do entretenimento, impede a percepção das potencialidades do indivíduo nesse domínio. (...) A teoria da alienação demonstrou o fato de que o homem não se realiza em seu trabalho, que o seu trabalho e os respectivos produtos assumiram uma forma e um poder independentes dele como indivíduo. Mas a emancipação desse estado parece requerer não que se impeça a alienação, mas que esta se consuma: não a reativação da personalidade reprimida e produtiva, mas a sua abolição. A eliminação das potencialidades humanas do mundo do trabalho (alienado) cria as precondições para a eliminação do trabalho do mundo das potencialidades humanas”. MARCUSE, H. “Eros e Civilização- uma crítica filosófica ao pensamento de Freud”, Rio de Janeiro: Zahar, 1981, p.102. Mesmo que nós discordemos da frase final desse parágrafo de Marcuse, na medida em que ele prega o ideal da libertação do trabalho, estamos absolutamente de acordo com o caráter não exclusivamente negativo da alienação. Que é o que defendemos no capítulo sexto de nossa dissertação de mestrado, onde o significado de alienação é coincidente com o de exteriorização. Vide CAMPREGHER, op. cit.

Dialeticamente, é possível acreditarmos que a negação das esperanças de realização pessoal pode significar o retorno da realização pessoal à esfera pública. Como os heróis de Hanna Arendth dependiam do trabalho dos outros (historiadores e poetas, no caso) para valorizarem as suas “ações”, dependeríamos do trabalho do outro para valorizarmos os nossos trabalhos. De um outro identificado, conhecido, quando não um colaborador consciente; nada a ver com o outro desconhecido que reconhece como social o nosso trabalho via preço. Aliás a própria dimensão do mercado como esfera pública estruturada por regras e leis (e, portanto, pela sociedade e pelo Estado) viria à tona. Tratar-se-ia, então, de uma outra forma de encarar a realização individual que não é incompatível, mas o contrário, com a própria “utopia” marxiana, quando defende o ideal de uma “superposição total entre ‘estado’ e ‘sociedade’ (...), a qual se traduz (...) numa eliminação cabal das barreiras entre o público e o privado, antes que na promoção da esfera privada como tal”³⁰⁰

Diferentes modos de produção no passado e mesmo o capitalismo de hoje, viabilizaram para uns tantos indivíduos uma dada “realização pessoal”. Estes usufruíam de toda uma autonomia, respeito, status, reconhecimento social portanto, que, melhor ainda, adivinham de trabalhos absolutamente instigantes, criativos, e mesmo muito bem remunerados. Só que a sorte desses poucos estava na mão de um número ainda menor de indivíduos. Quanto mais o trabalho daqueles se desprendia da demanda destes (os mecenas, os padrinhos e mesmo alguns patrões) em direção a uma demanda de muitos - particularmente dos mais carentes (do alimento do corpo ao alimento do espírito) – muito maior, e muito menos “privada” será a sua realização. Acreditamos que seja um juízo de valor, mas um juízo discutível³⁰¹, acreditarmos, por exemplo, que um arquiteto que assina sozinho o projeto de um palácio privado ou outro edifício qualquer, é

³⁰⁰ REIS, F. W. Op. cit. p. 65. Para o aprofundamento dessa questão não existe, do nosso ponto de vista, texto melhor que o de SENNET, R. “Declínio do Homem público: As Tirantias da Intimidade. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

³⁰¹ Mais uma vez na contramão da perspectiva weberiana clássica de ciência.

menos realizado que aquele que trabalha conjunta e conscientemente um espaço cujo uso será o mais coletivo possível.

Desse modo, se considerarmos *toda e qualquer objetivação como fruto de um trabalho*, de tal modo que nos reconhecemos como criadores de coisas, mas também de instituições, costumes, culturas e tudo o mais, aquela perda de identificação com um trabalho que nos definia muito exclusivamente como “oleiro”, “ferreiro” - entre outros “ofícios” que desapareceram como tais desde o início do capitalismo -, ou ainda como um “profissional” desta ou aquela área (coisa que só hoje está desaparecendo), isso não seria o fim, mas *um* começo. Se aquela identificação individual com o trabalho não era complexa o suficiente para sustentar a universalidade necessária ao sentimento de classe, inclusive porque mesmo como experiência individual ela era um tanto restrita, hoje poderíamos estar em vias de estendê-la ao máximo - ao outro. Estaríamos trabalhando como a positividade da dependência, por exemplo, ao contrário do que domina o imaginário dos trabalhadores que é a idéia força da independência e da autonomia (sempre mais potente naquele imaginário que a idéia força do poder de classe).

Vem bem a calhar, para ilustrar este nosso argumento, a análise que faz Sennet de um grupo específico de trabalhadores (engenheiros demitidos da IBM) que se redescobrem como sujeitos de suas vidas quando organizam sua história passada (o que já é bastante difícil em tempos de flexibilidade e fragmentação) e admitem os seus fracassos pessoais; mas, salienta o autor, isso é insuficiente para construir-se “narrativas previsivas sobre o que será”, estas exigiriam “um senso maior de comunidade e um senso mais pleno de caráter”³⁰². Estes, por sua vez, se não vêem de uma carreira estável típica da velha empresa fordista³⁰³, não

³⁰² SENNET, “A corrosão do caráter...”, op. cit. P.161.

³⁰³ Seja por que esta “já era”, seja por que a positividade dos elementos estruturantes de narrativas pessoais mais lineares no fordismo (tais como a rotina, o sentido do longo prazo e outros) nunca foi suficiente em si mesma (o que também nós salientamos) para a construção de uma personalidade verdadeiramente auto-suficiente e saudável (o que significa saber-se vulnerável e dependente, mas que sabe descobrir a confiança nos demais). Vide p.140.

vêm também do fraco (e falso) comunitarismo do trabalho em equipe da nova empresa flexível³⁰⁴ ou do comunitarismo da política do consenso³⁰⁵. De onde viriam então? Do reconhecimento da dependência diz Sennet e, portanto, dizemos nós com ele, do reconhecimento de que a economia ainda é nosso terreno³⁰⁶, e do reconhecimento de que a pergunta fundamental a fazer – “quem precisa de mim” (na formulação de Sennet) deve se referir menos a comunidade de trabalho já organizada pelo capital - a fábrica (fordista ou flexível) e mais a comunidade ainda não plenamente organizada por aquele - o território³⁰⁷.

Também estavam ligados a essa expansão da experiência individual os autores que, mesmo antes de Frankfurt, se preocuparam com o papel da cultura e da educação; autores que, desde Marx, sabiam dos limites dos horizontes do sindicalismo (ainda mais pressionados pela resposta tecnológica à pressão por maior participação dos salários na renda). Contudo, o que estamos a dizer, desde o início, é que a resposta que separa o trabalho que é produção sistêmica -, o “trabalho heterônomo”, o que é e produz mercadorias -, daquele que é produção vital de sentidos – o “trabalho autônomo” que produz a linguagem, a sociabilidade e tudo o que não é mercantilizável e que ocorre no “mundo da vida” – não é uma resposta! Porque ela propõe uma divisão na experiência humana (para que a “boa” subordine a “má”), quando o caso seria expandir (e organizar) a experiência para retirá-la dos limites que lhe são impostos desde fora e que tornam toda ela uma experiência estranha, não efetivamente humana. Se não é o caso de se fazer o elogio do trabalho em sua dimensão reduzida como o fez a ideologia do

³⁰⁴ Fundamentalmente, o trabalho em equipe é uma forma fraca de comunidade quando não reconhece diferenças de poder e de autoridade em seu interior. Vide p.171.

³⁰⁵ Sennet não faz referência alguma a Habermas, mas acreditamos valerem para este a seguinte crítica: “O comunitarismo, em minha opinião, tem um direito de posse bastante dúbio em relação à confiança ou ao compromisso; enfatiza falsamente a unidade como fonte de força numa comunidade, e teme erroneamente que, quando surgem conflitos, os laços comunitários sejam ameaçados.” (Idem, p.171).

³⁰⁶ “Uma visão positiva dos próprios limites e da dependência mútua parece ser mais da área da ética religiosa que da economia política. Mas a vergonha da dependência tem uma consequência prática. Corrói a confiança e o compromisso mútuos, e a ausência desses laços ameaça o funcionamento de qualquer empreendimento”. Idem, p.169.

³⁰⁷ E, é bom ressaltar que trata-se aí de uma comunidade de trabalho também, e não apenas de uma comunidade organizada, enquanto tal, para a política; ainda que o melhor mesmo seria misturar estes dois (como fazem alguns autores que veremos no capítulo dois da terceira parte).

socialismo soviético³⁰⁸, não é o caso também de se fazer o elogio do que não é trabalho segundo aquele mesmo critério reduzido.

Assim, o que nos incomoda na teorização gorzeana é a recusa de que o aprendizado necessário à emancipação possa surgir de dentro da experiência do trabalho. Para nós, mesmo que os indivíduos subordinados (subsumidos até) ao capital sejam destituídos de toda independência, capacidade de criar, decidir e até se movimentar, mesmo assim há um aprendizado a partir dessa experiência negativa, senão nela mesma pela contraposição a esta que é inerente às contradições do capital. Como dizia Simone Weil, os trabalhadores podem aprender sobre como uma fábrica pode se parecer uma orquestra, senão durante o dia a dia de trabalho, pelo menos quando este cotidiano é quebrado por uma greve³⁰⁹. Mas essa dispensa do trabalho de que fala Weil é diferente da dispensa do trabalho que resulta de um “desemprego real ou virtual, permanente ou temporário, total ou parcial” de que fala Gorz.

A consciência ou o aprendizado a que se refere Weil tem a ver com o “poderoso sentimento da vida coletiva dado pela participação no trabalho de uma grande fábrica”. Entretanto, é fato que não podem senti-lo aqueles que não são “homens livres”. Ou só o sentem quando se esquecem que não são livres, o que, diz Weil, “só acontecia raramente porque a morsa da subordinação se torna sensível, através dos sentidos, do corpo, de mil miudezas que preenchem os minutos que formam uma vida”³¹⁰. Mas o que acontece com os trabalhadores supérfluos para o capital e que compõem a “não classe” dos “não trabalhadores” de Gorz? Seriam eles “livres” por estarem livres do trabalho? Sua consciência superior viria justamente dessa libertação, e daquela ação outra realizada fora dessa esfera escravizadora? Enquanto Gorz responde sim a essas perguntas, nós respondemos ‘não’. Ele acredita na positividade em si da negação do trabalho, o

³⁰⁸ Que como ideologia, e só assim, merece toda a virulência da crítica de Robert Kurz. Vide “Colapso da modernização”, op. cit.

³⁰⁹ Vide WEIL, S. “A condição operária e outros estudos sobre a opressão”, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, p.130.

que: ou o desobriga, como vimos, da responsabilidade da construção de qualquer alternativa de organização da produção no futuro; ou o condena à convivência com a forma capitalista da produção no presente; ou o leva a fazer o elogio do passado – de uma produção fundada no labor e na limitação das carências. De nossa parte, acreditamos também na positividade daquela negação, mas esta positividade está na dominação e não no afastamento da forma negada. Não são livres os trabalhadores condenados a uma greve permanente (ou ao desemprego remunerado por qualquer “benesse pública”), ainda que o tempo livre que se adquire deste modo seja fundamental para a organização de outra forma de trabalho.

Tudo isso diz respeito a que o bom e o belo não estão de um só lado da equação e vice versa. A beleza do trabalho coletivo já estava lá, na fábrica, mesmo que os trabalhadores não pudessem vê-la. Deixar a fábrica não significa então ir para o reino da liberdade. Do mesmo modo, a disponibilidade de tempo é algo que nos faz realmente sujeitos, mas não se estivermos condenados a realizar ali apenas o labor repetitivo que nada acrescenta, porque acumular seria considerado o próprio mal. Há muito de chato, monótono e repetitivo em toda forma de trabalho incluindo o trabalho científico ou a arte onde há muita criação e inovação, e há sempre algo de criativo e de inovador no trabalho mais repetitivo. A gestão burguesa do trabalho neste fim de século já descobriu isso. Isso não só significa que é mais difícil “separar as coisas”, mas também que essa separação viria em nosso prejuízo.

Não conseguimos vislumbrar, como Gorz, a possibilidade (nem a desejabilidade) de que possamos nos manter num “emprego assalariado”, monótono e degradante (ainda que apenas parte do nosso tempo), voltado à manutenção da sociedade, ao outro desconhecido, enquanto toda a nossa criatividade se realiza nas horas de dedicação a nós mesmos e ao outro mais próximo - a família e a comunidade. Além disso, não nos satisfazemos com a

³¹⁰ Idem, p. 131.

explicação que centra no tempo livre o aprendizado transformador do sujeito. Não só porque, como alegaram Adorno e Horkheimer, também este é impregnado das mesmas relações e submetido aos mesmos parâmetros de valorização daquela produção que liberou o trabalhador; mas também porque se este comunga da negatividade daquela, existe naquela (ou na crise dela) algo da positividade deste.

Segundo Leo Maar, o fato de Gorz ter se referenciado mais nos *Grundrisse*, enquanto autores como Oskar Negt se referenciam mais *n'O capital*, pode explicar porque no primeiro caso é “o tempo livre [que] transformou seu possuidor naturalmente em um outro sujeito, e como outro sujeito este participa também do processo produtivo”³¹¹, enquanto no segundo é “a concepção segundo a qual seria pelo controle comum da produção, redução do tempo de trabalho e humanização do trabalho- ou seja, associação consciente e solidária dos produtores -, que se procederia à negação do capitalismo”³¹². Para nós, o que a divergência dos dois textos de Marx anuncia é uma evolução. Sequer há hipóteses nos *Grundrisse* sobre o aprendizado que se dá dentro da esfera produtiva ou fora desta (no tempo livre), daí a indeterminação que acompanha o termo “naturalmente”. Já na formulação *d'O Capital*, supõe-se ao menos que haja aprendizado no exercício do controle comum da produção, na humanização do trabalho, etc. Mesmo assim, nos *Grundrisse* os sujeitos transformados não deixavam de fazer parte do processo produtivo; o que não ocorre em Gorz, uma vez que, segundo ele, é um “nonsense” encarar a esfera das atividades autônomas como esfera de produção econômica³¹³. Como é um nonsense para Carlos Viner o próprio termo “economia solidária”³¹⁴. O que acontece quando não

³¹¹ MARX, apud MAAR, op. cit. p89.

³¹² Idem, ibidem. Sendo que então, neste segundo caso, Marx defenderia, diferentemente do que defendeu nos *Grundrisse*, que a superação do capitalismo não se daria pela supressão do trabalho, mas pelo “rompimento da capa capitalista”. Além de concordarmos com essa segunda visão; acrescentaríamos, na linha que defendemos acima, que esse “rompimento da capa capitalista” exige uma apropriação superior da racionalidade econômica, ou seja, não uma negação daquela, mas uma negação da negação que não elimina o cálculo mas o adapta ao maior número de variáveis possível, e progressivamente, história afora...

³¹³ “The development of a sphere of autonomous can have no economic relevance. The idea so a ‘dual economy’ comprising a commodity or heteronomous sector and a convivial sector of autonomous activities is a nonsense.” GORZ, A. “Critique of...”, op. cit. p.169.

³¹⁴ Tema ao qual nos voltaremos no capítulo terceiro da parte três.

deixamos passar esse *nonsense* é que pagamos o preço de deixarmos a produção capitalista como ela está.

Em suma, o tempo livre, de um lado, não é livre de ser objeto da produção capitalista e, de outro, não possibilita a consciência crítica “naturalmente”. De outro lado, mesmo a interrupção da morsa obrigatória do trabalho para outrem nos permite problematizar a relação com este outrem; o que significa que esta é sim uma condição necessária à emancipação, necessária mas não suficiente. A consciência emancipatória exige um conteúdo material que envolve do aprendizado técnico à linguagem, ao conhecimento e aos laços de sociabilidade em geral; conteúdo este que não vem de outro lugar que não o das próprias relações de trabalho. Se o nosso ideal de emancipação for ambicioso o suficiente para almejarmos novamente o sermos sujeitos da história não podemos nos satisfazer com o tempo livre de cada um, mas almejar uma reformulação na participação coletiva³¹⁵ no tempo dominado pelo capital.

³¹⁵ Bem aos moldes da intervenção política dos socialistas no passado. Como salienta um antigo Gorz foi quando pela primeira vez na história “alguém se propôs, em nome de uma força histórica, que no caso seria uma classe, a assumir nomeadamente a responsabilidade por uma mudança histórica decisiva”. Relembrado por Cohn a partir de um dos primeiros trabalhos de Gorz no final dos anos 50. Vide COHN, G. *Razão e história*, in “Liberalismo e socialismo: velhos e novos paradigmas”. Op. cit. p.26.

PARTE III

DOS ELEMENTOS NECESSÁRIOS A UMA RECOMPOSIÇÃO DO PARADIGMA DO TRABALHO

Capítulo 1

Das novas possibilidades do trabalho coletivo

Para nós, a possibilidade de ser o indivíduo “mais universal e mais vinculado à humanidade” para ser concreta tem de envolver trabalho, seja naquela situação produtiva aparentemente mais comum - produtora de bens e serviços - seja naquela, aparentemente menos comum - produtora de organização social. Isso por que o trabalho, do nosso ponto de vista, mais que a linguagem e a sexualidade³¹⁶, participa da vida do indivíduo e da vida da comunidade de forma cruzada, ou seja, só está para o indivíduo se o estiver para o grupo do qual ele participa³¹⁷. Mais concreto ou mais abstrato, o trabalho envolve sempre combinação explícita de ações e operações entre os indivíduos³¹⁸, que estão por sua vez organizados em grupos sociais. Envolve também, como vimos, razão instrumental e razão comunicativa, ou ainda relações de interesse e relações de solidariedade.

³¹⁶ Do nosso ponto de vista a linguagem e a sexualidade seriam mesmo concorrentes do trabalho enquanto ontologia do ser social, embora raramente formulá-las assim tenha ocorrido. Mesmo o “pansexualismo” freudiano não ousou explicar a vida social como um todo. O que vale para os mais ambiciosos lingüistas e/ou filósofos ligados à linguagem (de Wittgeinstein a Habermas). De todo modo, o melhor desses pensadores e de outros (pensamos em Lakan, Foucault, o nosso admirado Mauss, entre outros tantos) está quando ocorre a eles cruzar essas três “pulsões” da vida.

³¹⁷ Ninguém trabalha ou trabalhou sozinho, assim como ninguém “transa” sozinho ou fala sozinho, mesmo que isso aconteça. Ou seja, mesmo quando isso ocorre, não é sem o concurso do anseio, da necessidade ou desejo do outro. Como diria Marx é a carência objetiva do outro que nos faz seres objetivos, e mesmo a nossa elucubração mais subjetiva e pessoal não se dá sem a elaboração desta - que ocorre em nossas faculdades conscientes e inconscientes a partir de signos que construímos nós mesmos, mas mais uma vez com a colaboração dos signos que herdamos e compartilhamos dos demais.

³¹⁸ Faz parte dessa combinação, da parte dos trabalhadores, aceitar conviver com o desconhecimento de uma série de estratégias ou operações técnicas resumidas numa máquina, que não passa por sua vez de combinação de cérebro e músculos, que se apresenta ao conjunto dos trabalhadores como se opondo a eles. Assim mesmo que certas operações possam permanecer implícitas, ou melhor ainda absolutamente desconhecidas para a grande maioria dos trabalhadores, isto mesmo tem de ser uma *combinação*. Disto decorre em todos os tempos o poder de classe dos trabalhadores. Seria demasiadamente interessante que pudéssemos discutir aqui o quanto e o como esse poder vem diminuindo com o progresso tecnológico-científico negador de trabalho. Esperamos poder fazê-lo numa próxima oportunidade.

Defendemos que essa possibilidade não só existe nos dias de hoje, como para o seu desenvolvimento concorrem alguns elementos materiais da dinâmica capitalista mais recente que corrige os rumos da acumulação capitalista em direção à flexibilização tanto de seus elementos técnicos quanto de suas bases sociais. Mesmo que não discordemos daqueles que vêm nessa mudança de rumos, uma reorganização do poder político-econômico, ao que se chamou em toda parte da “hegemonia do neo-liberalismo”; o fato é que não vemos aí a morte de todo pensamento de contestação àquele. Não é o neo-liberalismo que é um “pensamento único”, é o pensamento que se lhe contrapõe que não é mais um só. Não é o socialismo como projeto de sociedade que foi definitivamente morto e enterrado, mas a via, apresentada como única, do socialismo estatal.

O elemento central que justifica ver alguma positividade no desenrolar recente da dinâmica capitalista (já o mencionamos em outras circunstâncias, mas agora é que nos centraremos nele) é o reconhecimento de que, cada vez mais, “*a combinação da atividade social é que se apresenta como produtora*”³¹⁹; um reconhecimento que, entretanto, oscila entre o óbvio e o controverso.

Não é nada óbvio, do nosso ponto de vista, notarmos que nem sempre as coisas foram assim. Não é desde sempre que a produção das normas, das leis, das ciências ou das instituições, foi tão semelhante à produção das coisas. Já vimos nos capítulos anteriores que essa semelhança tem a ver com a redução da ação, e a promoção de parte do labor, ao trabalho, que é, acima de qualquer coisa, uma produção histórica. Como já dissemos, só o capitalismo alcança reduzir o conjunto das atividades humanas a procedimentos que são passíveis de aprendizado, rotinização e corporificação. Mas, justamente quando isso torna a realidade de toda produção quase um conjunto de procedimentos mecânicos, aparentemente autônomo e independente (como o vê Habermas, por exemplo), é que surgem sujeitos como o “empresário político” de Negri que, como veremos mais adiante, é aquele cuja “intermediação passa a receber uma conotação

³¹⁹ MARX, K. “Elementos fundamentais... Grundrisse”, op. cit. p.233.

política, pois é através de sua ação que o processo produtivo ganha um sentido ordenado, coeso e completo”³²⁰.

Desse modo, é possível que diminuamos a controvérsia ao diferenciarmos o trabalho social ou coletivo - do qual dependiam as classes dominantes de todos os tempos até aqui -, da “atividade social” (transformada em trabalho - um trabalho que incorpora uma (outra) “política”) que é a tendência do trabalho coletivo dos nossos dias; tendência esta da qual se beneficia ainda o capital, mas que carrega possibilidades de superação daquele talvez superiores as que carregavam o velho proletariado³²¹.

Já nos referimos, de passagem, no capítulo final da Parte II, à contraposição realizada por Leo Maar entre os pensamentos de André Gorz e Oskar Negt e, através destes, do papel emancipador do trabalho no Marx dos *Grundrisse e d’O Capital*. Voltemos com mais vagar àquelas questões enfocando agora a questão do sujeito, ou dos novos sujeitos, das transformações sociais.

De modo sucinto, o veredicto de Negt acerca do diagnóstico de Gorz que aponta para a falência do proletariado como sujeito da história, está correto, mas dele não decorre nenhuma proposta, pelo menos não nenhuma de construção de

³²⁰ NEGRI, A . “O empresário político”, in URANI, A ., COCCO, G. e GALVÃO, A .(orgs), “Empresários e empregos nos novos territórios produtivos – o caso da Terceira Itália”. Rio de Janeiro: DP&A, 1999, p.67. Adiantando um pouco o que veremos mais a frente, é exatamente quando criar uma empresa é quase trivial - de tal modo que é ela e não o produto é que é produzido em série -, que a conotação política surge novamente, ainda que transformada – de uma conotação mais adjetivada (do indivíduo heróico a *la* Arendt), para uma conotação mais substantivada (do indivíduo cidadão a *la* Negri).

³²¹ De imediato dizemos que um dos elementos importantes para este julgamento é o fato de que está se constituindo, em diversas regiões do planeta, um sentimento de solidariedade de classe baseado na positividade das condições “subjetivas” que dizem respeito à consciência dos direitos de cidadania e ao pertencimento a um território estruturado pelo trabalho, em substituição ao sentimento de classe do proletariado fabril que repousava na negatividade de suas condições objetivas. Não estamos dizendo que o proletariado constituído a partir da destituição de toda forma de propriedade, não poderia jamais ter sido pensado como “fonte de toda riqueza e toda cultura”, como denuncia Offe a Marx (OFFE, C. “Trabalho e sociedade: problemas estruturais e perspectivas para o futuro da sociedade do trabalho”, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p.20). Pelo contrário, acreditamos que este agiu em conformidade com os limites de sua época; tendo produzido ao fim e ao cabo, os avanços democráticos (políticos e econômicos) que são hoje a base daquela positividade a que nos referíamos acima.

um sujeito coletivo conseqüente. Negt, por sua vez, acredita que é *“totalmente óbvio que as utopias da sociedade do trabalho não estão esgotadas na escala mundial, que os povos miseráveis retiram suas esperanças de libertação da miséria do desenvolvimento do trabalho”*³²². Ele, e todo um conjunto de pensadores alemães aos quais, aqui entre nós, Leo Maar faz eco³²³, nos apresentam uma alternativa frente ao passo atrás que nos sugeririam Gorz e Habermas³²⁴. Essa alternativa passa por um exercício, semelhante ao nosso próprio, de unificar as dimensões da ação (e/ou da interação) e do trabalho, da razão crítica e da meramente instrumental, etc. Resumindo com Leo Maar muito do que dissemos sobre Gorz no capítulo passado:

“O eixo da argumentação de Gorz é retirar a atividade autônoma do alcance do trabalho econômico e de sua moral de eficiência, numa ‘utopia do tempo livre’. Mas isso se dá inserindo-se essa mesma atividade numa relação favorável com o trabalho assalariado, paradigma da produção capitalista. Em Gorz há, portanto, uma aporia: dois planos ‘desconexos’ de ação política, mas que se ‘relacionam’. Negt procuraria evitar esta aporia, atribuindo um mandato político amplo à representação social (sindical) *no plano do trabalho econômico coletivo*”.³²⁵

Muito já dissemos sobre a influência teórica de Weber nesse tipo de raciocínio, mas não chegamos a comentar nada acerca das lutas sociais que contribuíram para aquela solução gorzeana (mas não só ela, como veremos) que - despede-se do proletariado sem deixar no lugar do trabalho qualquer fator de

³²² NEGt, apud MAAR, “Fim da sociedade do trabalho ou emancipação crítica do trabalho social”, *idem*, p.88.

³²³ De fato, com exceção de Oskar Negt e Elmar Altvater, conhecemos desse grupo de pensadores alemães apenas as citações de suas obras que faz Leo Maar. Contudo, não deixa de ser interessante numerá-los para que tenhamos ao menos uma mínima idéia de sua expressão em território alemão: Zech, Kern, Schumann, Honneth, Kraemer, Schmied-Kowarzit, Ullrich, Strasser. Adiante, veremos como se somam às suas reflexões mais teóricas algumas interessantes constatações de autores italianos (sendo Antônio Negri, o mais conhecido entre nós) acerca das novas formas de organização do trabalho.

³²⁴ Pois como diz Maar, “uma saída de marcha a ré é ensaiada tanto por Gorz como por Habermas” a medida em que eles respondem afirmativamente à questão: “Estaria em causa o fim da sociedade do trabalho como lema restaurador da concepção do ‘trabalho formativo’ (o do espírito, hegeliano!), como mito burguês, cuja idéia a história do trabalho real, físico, apenas ilustra, exemplifica? Seria um retorno da sociedade de classes à sociedade civil e sua dualidade do burguês e do cidadão?”. *Idem*, p.94.

³²⁵ *Idem*, *ibidem*. Os grifos são nossos.

unificação dos diferentes sujeitos sociais que não a sua vontade subjetiva. Pois um dos grandes estudiosos de Weber entre nós, Gabriel Cohn, produziu recentemente excelente síntese acerca da discussão que teve lugar nos anos 70 e 80 sobre as transformações na constituição do sujeito coletivo (que veio a se configurar na questão dos “movimentos sociais”) que vai diretamente ao ponto.

Como bem resume Cohn, a herança lukácsiana dos anos 20 - de se pensar a constituição de um grande sujeito social, um grande ator da história - foi substituída por se pensar numa multiplicidade deles, de tal modo que dever-se-ia estar atento para a emergência dessas novas figuras no cenário social e político, e , desse modo mais às diferenças do que a uma identidade no interior da sociedade. Mas, ainda que isso tenha se revelado “saudável no confronto com o pensamento identitário”, de uma unidade imposta, que poderia ter inclusive ressonâncias autoritárias, o fato é que nos levou à formas “relativistas de reflexão que corroem o seu compromisso básico, que é o compromisso com a razão, no mínimo com a razão como universalidade... [consistindo] no final das contas, em levar a transformar-se numa espécie de palavra de ordem, numa espécie de *slogan*, essa idéia do respeito às diferenças, sem ter como tematizar em algum outro ponto a unidade dessas diferenças”.³²⁶

Logo, nos vemos, mais uma vez, na obrigação de defendermos que o trabalho é o melhor ponto de apoio de que dispomos para a unificação acima referida. Voltando aos dias de hoje, Negt e os demais, acreditam mesmo em uma “nova qualidade de unificação do trabalho” onde os trabalhadores da produção não estariam separados daqueles que realizam tarefas de “regulagem e controle”. O problema é que a investigação em torno dessas novas qualidades de unificação do trabalho não avança se muitos mais forem os que, frente aos *reais* cortes e recortes nas posições de classe que acompanham as transformações técnicas, se

³²⁶ COHN, G. *Razão e história*, in *Liberalismo e socialismo: velhos e novos paradigmas*, op. cit. p.33.

recusarem, *a princípio*, procurar *ainda* no trabalho *um novo* elo entre estas³²⁷. Estes parecerão, e não sem motivos, mais modernos e menos ortodoxos, que aqueles cuja consideração do trabalho beira a sua idolatria. No entanto, há que se atentar também aí para mais de um tipo de certeza acerca do papel central do trabalho.

Muitos dirão que essa nossa certeza - de que é preciso considerar “tudo” trabalho – é muito mais resultado de uma ideologia “fixada no trabalho”, como de resto teria sido a própria doutrina marxista. Esta é a tese de Robert Kurz³²⁸ que, ainda que se aplique com exatidão ao caso da valorização do trabalho que tem lugar no auge do socialismo soviético, não se aplica *in totum*, como quer o autor, ao que ele chamou de “marxismo do movimento operário”. Do mesmo modo, acreditamos que não se aplica a nós próprios. A vontade política que nos move, nem se filia ao “trabalho como religião”, nem o toma em sua versão destituída daquele que é justamente o objeto da manipulação capitalista e que é essencial que possamos resgatar - o sentimento coletivo. A dialética kurziana, rica em outros momentos, é pobre quando se refere a compreensão da unidade entre (nos seus termos) “ontologia do trabalho e crítica do trabalho abstrato”, “posição do trabalhador e crítica da vida do trabalhador”³²⁹. Já nos dedicamos no passado a criticar essa leitura de Kurz³³⁰, no momento basta que nos fixemos numa citação de Thomas Mann, que sintetiza, ou melhor simboliza, a crítica, de ambos, à perspectiva ontológica a qual nos filiamos.

³²⁷ Como é, a despeito de inúmeros acertos, a posição de Haddad que substitui o trabalho pelo “diálogo”, como elo fundamental entre as diversas facções de classe na atualidade. Voltaremos a tratar desse autor mais adiante.

³²⁸ KURZ, “Colapso da modernização”, op. cit. , principalmente o primeiro capítulo.

³²⁹ “A afirmação do movimento operário, por parte de Marx, que nas expressões de movimento dos ‘trabalhadores’, ‘posição do trabalhador’, ‘posição de classe’, etc. atravessa toda a sua obra, é na verdade inconciliável com sua própria crítica da economia política, que desmascara precisamente aquela classe trabalhadora não como categoria ontológica, mas sim como categoria social constituída, por sua vez, pelo capital. Do mesmo modo que se excluem a ontologia do trabalho e a crítica do trabalho abstrato, excluem-se também a ‘posição do trabalhador’ e a crítica da vida do trabalhador”. Idem, p.71. Note-se que, se este não é o caso de Marx, é sim o caso daqueles cuja “posição do trabalhador”, ou defesa da classe dos trabalhadores, acaba por perpetuar a condição história do capitalismo. A verdadeira ontologia não tem nada a ver com isso.

³³⁰ CAMPREGHER, G. “Para a crítica da negatividade do trabalho de Kurz”, op. cit.

“Fiquei pensando, a esse respeito, que a diferença ética entre o capitalismo e o socialismo é insignificante, por que ambos consideram o trabalho o princípio supremo, o absoluto. [a] Não é justo fingir que o capitalismo seja uma forma de vida parasitária e improdutiva. [b] Ao contrário o mundo burguês não tem conhecido nenhum conceito e valor mais elevado do que o do trabalho, e este princípio ético, que torna-se oficial somente no socialismo [c], vem a ser princípio econômico e critério político e humano, diante do qual somos aprovados ou não, e isto de maneira que ninguém pergunta porque o trabalho possuiria esta dignidade e santidade absoluta. [d] Ou será que o socialismo traz um novo sentido e uma nova finalidade ao trabalho? Pelo que eu saiba não. O trabalho é uma fé, é algo absoluto? Não é. O socialismo não se encontra num nível intelectual, moral, humano e religioso mais alto do que a ideologia burguesa capitalista, sendo apenas um prolongamento desta. É tão ateu quanto ela pois o trabalho não é divino.”³³¹

Antes de comentarmos os questionamentos finais que são os mais importantes, vejamos o que seria o nosso contraponto aos argumentos de Mann, que assinalimos em colchetes. Começando pelo segundo, [b], não é verdade que o trabalho seja o princípio supremo no capitalismo; não é todo e qualquer trabalho que é absoluto para o capital, mas só aquele que gera valor que tem valor por sua vez. Não que para o socialismo qualquer trabalho fosse absoluto, também ali há que se perguntar de seu valor para o outro, para a sociedade, mas tratar-se-ia de uma pergunta cujas mediações seriam diferentes, numa palavra seriam desfetichizadas. [a] Ainda que seja verdade que o capitalismo não seja uma forma de vida parasitária e improdutiva, ele é uma forma de vida falsa, uma vez que o sentido de sua produtividade é a acumulação de valores que extrapolam a construção de um sentido humano (coletivo) para se fixar no impossível, no absurdo, sentido de uma acumulação privada. [c] No socialismo o sentido ético do trabalho não se torna só oficial, sob pena de se assim o for, nada mudar de fato. O sentido coletivo do trabalho tem de ser uma realidade vivenciada (com todos os problemas, inclusive, que lhe são pertinentes) seja na produção, na administração pública, no consumo ou na apropriação coletiva, enfim nas definições do que fazer e do como viver. Esse é o sentido radical de democracia, tão radical que extrapola a própria noção desta como mera participação de todos. Se participar

³³¹ MANN, apud KURZ, idem, p.24.

for mais que o abstrato pensar e votar, o trabalho de cada um deverá ter um significado mais preciso para as decisões que recaem sobre o coletivo. [ainda c] Se não é o trabalho, ainda, o critério diante do qual somos avaliados, não há porque estranharmos que não se pergunte sobre a sua dignidade. Ao contrário do que diz Thomas Mann, se o trabalho cumprisse esse papel estaríamos o tempo todo discutindo suas medidas, como fazemos com o dinheiro que é a medida visível do poder, do único e absoluto critério, que é a propriedade.

De acordo com o que foi dito acima, a nossa resposta à pergunta [d] - “o socialismo traz um novo sentido e uma nova finalidade ao trabalho?” - só poderia ser sim! E não será preciso para isso transformar em deus o trabalho, mas retirar da propriedade o último elo ainda visto como “natural” entre alguns homens (mesmo que muitos, ou em maior número que os escolhidos, os senhores ou os nobres deste ou daquele tempo) e a boa vida. Não será preciso endeusá-lo, no sentido de lhe prestar vãs homenagens (como as mil e uma estátuas soviéticas de trabalhadores); mas será preciso reconhecê-lo como a fonte de todo valor, e não mais os subjetivos espírito, talento, etc. de um lado, e os objetivos recursos materiais de outro.

Nesse sentido, talvez seja verdade que divinizemos o trabalho. De fato, a consciência do poder do trabalho coletivo, seja ele direcionado para a subsistência física, seja para a sobrevivência dos valores que dão sentido à vida comunitária (na qual está inserida a sobrevivência dos indivíduos), quando é testemunhada *in locu* e não apenas refletida, gera em muitos um êxtase quase religioso³³². E estes seriam em bem maior número se muitos mais pudessem ver

³³² Como Simone Weil que trabalhou em diferentes fábricas, e onde em meio a muito sofrimento não deixou de perceber a beleza que ali se encontrava. “A fábrica poderia encher a alma com o poderoso sentimento de vida coletiva – poderíamos dizer unânime – dada pela participação no trabalho de uma grande fábrica. Todos os ruídos têm um sentido, todos são ritmados, fundem-se numa espécie de grande respiração do trabalho comum no qual é inebriante tomar-se parte. Tão mais inebriante quanto mais inalterado é o sentimento da solidão. Só os ruídos metálicos, rolamentos que giram, mordidas no metal; ruídos que não falam de natureza, nem de vida, mas da atividade séria, mantida, ininterrupta do homem sobre as coisas. Fica-se perdido nesse grande rumor, mas, ao mesmo tempo, dominamo-lo porque sobre esta nota grave, permanente e sempre em mudança, o que sobressai candente é o ruído da máquina que cada um maneja. Não é possível

ao mesmo tempo de dentro e de fora o que se passa com o trabalho; ou ainda melhor, quanto maior fosse o número daqueles que compartilham na mesma medida dos prazeres do *esforço* e do *resultado* do trabalho coletivo³³³. Tornemos então a busca das novas formas de organização do trabalho coletivo que *podem* dar em um “novo sentido” e uma “nova finalidade” para o trabalho.

Se, como diz Negt, o desmoronamento da produção em massa fordista não é mera ideologia, será sob seus escombros que encontraremos uma “nova qualidade de unificação do trabalho atual”, como resume Leo Maar ser a posição de Kern & Schumann.

“Kern e Schumann insistem numa nova “qualidade de unificação” do trabalho atual. O tempo libertado do trabalho produtor de bens de consumo seria usado por um aumento das atividades de regulação e controle, sob a égide do trabalho coletivo do ponto de vista do trabalho. Sob a égide do capital, enquanto trabalhador coletivo capitalista, para o qual “trabalho” seria apenas o “produtivo”, isto não seria “trabalho” mas função do capital. Mas há muitas atividades fora do espectro estrito do trabalho produtivo que também são “trabalho”; precisam ser consideradas como tal para restabelecer os vínculos de seu potencial emancipativo com a efetiva estrutura material produtiva, expor uma racionalidade social”.³³⁴

Já iniciamos nos capítulos passados a discussão do potencial emancipador da redução de todo tipo de atividade ao trabalho; já denunciemos também que se

sentir-se pequeno dentro de uma multidão, vem o sentimento de indispensabilidade de cada um. As correias de transmissão, onde elas existem, permitem que se beba com os olhos esta unidade de ritmo que todo o corpo sente através dos barulhos e pela ligeira vibração de todas as coisas. Nas horas sombrias das manhãs e nas tardes de inverno, quando só a luz elétrica brilha, todos os sentidos participam de um universo no qual nada lembra a natureza, no qual nada é gratuito, no qual tudo é choque, choque duro e ao mesmo tempo conquistador do homem sobre a matéria. As lâmpadas, as correias, os ruídos, a dura e fria ferragem, tudo concorre para a transmutação do homem em operário.” WEIL, S. *A Condição Operária e outros estudos sobre a opressão*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, p. 130.

³³³ Seguindo ainda pela trilha aberta junto à literatura, Tolstói, em Ana Karênina, constrói um personagem que ao se perguntar sobre o sentido da vida, se imiscui na questão sócio-político-econômica da melhor forma de organização do trabalho. Em meio à tanta satisfação que o personagem sente ao trabalhar com os camponeses, ele reflete acerca da “animação geral que toma conta do povo” dizendo: “Era a temporada mais ativa das lides do campo, quando acorda nos camponeses um extraordinário espírito de sacrifício, desconhecido em outros aspectos da vida e que seria muito apreciado se os próprios que o realizam o soubessem estimar, se não se repetisse todos os anos e se os seus resultados não fosse tão simples”. Página 330, vol II da edição brasileira da Nova Cultural.

³³⁴ Kern e Schumann, apud MAAR, idem, p.100.

esse potencial não se desenvolve pela afirmação político-ideológica de uma única classe trabalhadora composta pelos destituídos da propriedade³³⁵, tão pouco se desenvolve via “diálogo”, particularmente aquele que abre mão do material interesse e da razão instrumental ligada ao trabalho, para se ligar ao “agir orientado ao entendimento mútuo”³³⁶. O que vamos acrescentar daqui em diante é que não são de hoje os problemas que, no mundo real, levam a impossibilidade de individualização de um sujeito coletivo, dado a heterogeneidade da classe dos trabalhadores. Advogamos mesmo a posição contrária, de que hoje há mais *potenciais* de identificação que no passado. Senão vejamos.

A negação do trabalho tem por efeito visível no mundo inteiro uma redução do emprego industrial que é via de regra acompanhada de uma redução da formalização da contratação do trabalho então expulso para outras esferas. Em meio a essa alteração das formas de contratação do trabalho, ou a essa redução do assalariamento, existe um vácuo deixado pelo capital. De fato, a mão de obra redundante, não sendo mais exclusivamente composta dos desqualificados, é uma massa de trabalho sobre a qual não incide mais soberano o poder organizador do capital. Mesmo que este venha a se fazer de novo presente em momentos de expansão dos ciclos de negócios, as chances que os

³³⁵ Essa discussão só nos interessa de perto quanto diz respeito ao presente e não ao passado. De qualquer modo, já nos referimos anteriormente, ao fato de que a consciência da perda de toda forma de propriedade é fator necessário mas não suficiente para que se erijam valores positivos (uma educação diferenciada, por exemplo) efetivamente unificadores do sujeito coletivo. Como também não foi suficiente a grandeza numérica do operariado fabril para identificar indivíduos cujas origens eram as mais diversas, onde a esperança de muitos de retornarem às antigas condições de dependência, ou independência conforme o caso, os impeliam para trás e não para a frente (em termos de construção histórica). E isso tudo em meio à pesada propaganda burguesa da liberdade de escolha e dos valores do individualismo em geral; propaganda essa a qual não soubemos contrarrestar com uma construção (teórica e política, inclusive) alternativa do indivíduo, ou seja, nos limitamos a “pregar” o coletivismo via negação dos interesses e desejos particulares.

³³⁶ Para Haddad “...uma coisa é certa: como nenhuma das classes, na sua particularidade, carrega consigo os interesses universais da humanidade, a única forma de construção de um projeto alternativo de sociedade não pode deixar de contar com um elemento fundamental: o diálogo. Eu, que ao longo desse capítulo me afastei muito da abordagem de Habermas, tenho que concordar com ele num ponto muito importante: ‘a perspectiva de emancipação não resulta de modo nenhum no paradigma da produção, mas sim do paradigma do agir orientado no sentido do entendimento mútuo. É a forma dos processos de interação que tem que ser modificada, se se quiser descobrir no plano prático o que é que os membros de uma sociedade poderiam querer em uma determinada situação, bem como o que é que elas deveriam fazer em prol de seu interesse comum’”. HADDAD, op. cit. p.62.

*trabalhadores*³³⁷ têm de se auto-organizar durante a fase ruim constitui-se numa alternativa permanente.

Além disso, desse aproveitamento de brechas cíclicas, o conjunto dos avanços tecnológicos (fundamentalmente os ligados à indústria-serviço da informação) que beneficiam a concentração e centralização do capital em escala global, beneficiam também a articulação local (mas também “glo-cal”) de trabalhadores. Longe estamos de defender aqui qualquer variante de determinismo tecnológico que associa todo progresso de articulação entre sujeitos (complexamente determinados) aos avanços da “internet”. Não acreditamos ser esse o caso; nem de alardear os efeitos salvadores (de socialização), nem de praguejar contra os efeitos devastadores (de des-socialização) deste ou daquele advento. Trata-se, isso sim, de colocá-los a serviço de um projeto que pode ser tanto o do crescimento da dependência social (de uma ciência e de uma técnica comandada pelo capital), como também o do crescimento das possibilidades da auto-organização dos trabalhadores.

Se essa auto-organização não é fenômeno natural, efeito tendencial obrigatório do funcionamento desta ou daquela lei econômica, é, por isso mesmo, fenômeno de envergadura distinta neste ou naquele país ou região. De fato, se o que confere generalidade a este fenômeno é a própria universalização do fordismo que o antecedeu, é a extensão do pacto fordista para o estado de bem estar social, ou seja as conquistas de direitos que conferiam *status* de cidadania aos trabalhadores, que define em que medida o território³³⁸ toma o lugar da

³³⁷ Pois assim consideramos todos aqueles profissionais treinados (ou formalmente educados) para exercer alguma função cuja produtividade para o capital é discutível (falaremos disso mais a frente), mas que não se enquadram mais em nenhuma esfera “aurática”. Nenhum burocrata de Estado, nenhum cientista de renome, nenhum programador altamente qualificado tem um lugar “de classe” (adjetiva e substantivamente falando). Ou seja, ou se é um trabalhador produtivo para o capital, qualquer que seja a materialidade do trabalho que este executa, ou se é um trabalhador improdutivo para o capital, mas não necessariamente para a sociedade. Se esta pessoa em particular não se articula com outros trabalhadores para dar vazão a sua produtividade social, a sua sobrevivência estará ameaçada, e os seus títulos não terão *stritu sensu* nenhum valor.

³³⁸ Estaremos nos referenciando para esta reflexão acerca do território como fator da auto-organização dos trabalhadores, nos textos dos autores italianos reunidos por Cocco, Galvão e Urani em publicação recente, mas cujo alcance de visão não se restringe a pensar unicamente o

fábrica como eixo da articulação das forças produtivas (entre estas o próprio trabalho) no momento presente.

De qualquer modo, de tudo o que se disse nos anos 70 e 80 acerca do fordismo e do pós fordismo, já existem “n” balanços que dão conta de um universo amplo de questões. De nossa parte, nos satisfazemos com aquele apresentado por Giuseppe Cocco, até porque tem o mérito de ir além do balanço bibliográfico, e/ou do inventário de questões em aberto, para arriscar uma síntese³³⁹: a da caracterização de um paradigma pós fordista que relaciona as performances das empresas (o nível micro) e dos países (o nível macro) ao aproveitamento do “território como meio socioprodutivo”, onde se dão as articulações entre as mais diversas formas de trabalho³⁴⁰. Esse reenquadramento paradigmático é responsável ainda: por recolocar a questão da dinâmica econômica, do crescimento mais ou menos lento (e/ou instável), como consequência e não causa das desigualdades sociais (distributivas em particular)³⁴¹; e por recolocar a questão do papel do Estado – como articulador importante do espaço

caso da Itália. URANI et al “Empresários e empregos nos novos territórios produtivos – o caso da Terceira Itália”, op. cit.

³³⁹ Vide os capítulos 2 e 3 (“Fordismo e pós-fordismo” e “O pós fordismo: a nova qualidade do trabalho vivo”) de COCCO, G. “Trabalho e cidadania: produção e direitos na era da globalização”. São Paulo: Cortez, 2000.

³⁴⁰ Em linhas gerais: “Os paradigmas sociais do pós fordismo qualificam-se pela emergência de atividades imateriais de coordenação, inovação e gestão que requalificam a própria forma-empresa. Novos fatores estratégicos emergem, isto é, as atividades imateriais de pesquisa e desenvolvimento, da comunicação e do *marketing*, do *design* e da formação. A centralidade dessa novas competências não se funda unicamente nas dinâmicas de reorganização dos processos de trabalho, mas sobretudo no fato de que elas permitem viabilizar a integração destas com as dinâmicas de consumo. É destas atividades que depende a integração produtiva, a montante dos comportamentos de consumo, pois elas são capazes de propor inovações técnicas e soluções estéticas adequadas a uma nova organização do trabalho cuja mecânica implica níveis cada vez mais importantes de cooperação nos locais de produção, mas sobretudo entre esses locais e as redes de comunicação que estruturam os territórios metropolitanos”. Idem, p.87.

³⁴¹ Tornando cada vez mais de difícil legitimação o discurso político da defesa do crescimento prévio “do bolo” (da renda). Afinal, “...a superação das desigualdades, (...) da determinação de um acesso aos serviços, de uma universalização dos saberes, não podem mais ser postergados na espera dos efeitos do crescimento (e de seus impactos sobre a dinâmica do emprego), [uma vez que] constituem a condição deste. Por isso, discute-se cada vez menos política industrial para pensar a política econômica do território, isto é, uma política capaz de valorizar as interdependências entre indústria e redes de cooperação, entre dimensões fabris e dinâmicas sociais”. Idem, p.88.

efetivamente público - como estando no centro da disputa pelo comando político da sociedade³⁴².

A despeito da relevância dos desdobramentos apontados acima, devemos nos ater apenas ao primeiro universo de questões, quais sejam aquelas que dizem respeito às possibilidades do território como pólo organizador do trabalho. O próprio Cocco define para esta questão três “eixos de conceituação”: 1- das relações entre produção e território; 2- das relações entre produção e cidadania; e 3- das relações entre os atores produtivos e a emergência do que ele chama de “empresário político” ou “empresário coletivo”. Destas emergem três “eixos de reflexão”, que apontam respectivamente para: “o caráter público assumido pela produção, na medida em que esta passa a se fundamentar nos territórios”; a conotação produtiva das relações inter-individuais que conferem “à cidadania um significado intrinsecamente econômico”; e as modificações no processo cooperativo advindas da transferência do “lugar” da produção para o “território das

³⁴² O raciocínio completo que leva a tal reflexão diz o seguinte: “Se atrás da centralidade da empresa de ponta esconde-se a centralidade do trabalho imaterial (dos manipuladores de símbolos), então as verdadeiras questões estratégicas emergem no nível dos processos de territorialização e espacialização desse trabalho imaterial. O desenvolvimento endógeno, as sinergias entre investimento individual e produtividade coletiva que o Estado é chamado a gerar passam, na realidade, pela territorialização do trabalho imaterial. Essa passagem é determinada pela absoluta interpenetração entre indústria e serviços, pelo fato da indústria ser cada vez mais terceirizada e os serviços cada vez mais industrializados. Pois as indústrias tecnologicamente avançadas nutrem-se dos recursos sociais e culturais distribuídos nos territórios, e vice-versa. A desnacionalização do capital físico-material é seguida pela nacionalização do saber, o comando sobre sua organização. (...) Em geral, podemos dizer que, na chamada ditadura do mercado, a fábrica torna-se minimalista, não constituindo mais o padrão ótimo de organização social. Isto é, a passagem para o pós-fordismo é, de certa forma, o resultado de transformações na própria natureza e no próprio estatuto da produção industrial e, com ela, das grandes corporações operárias e burguesas que constituíam as bases dos compromissos sociais que tornavam material a constituição formal dos diferentes países. A crise da sociedade civil é o marco mais significativo dessa transição. Por causa dessa crise é que os novos espaços públicos, embora funcionem como motores do novo regime de acumulação, ainda não foram reconhecidos como espaços de recomposição possível e necessária do político e do econômico. É nessa negação das dimensões públicas da produção e das forças de trabalho no pós-fordismo que as novas formas de segmentação-exclusão tornam-se os eixos privilegiados de recomposição do comando”. Idem, p.89. Não é necessário dizer que para impedirmos uma recomposição do comando burguês e construirmos uma nova hegemonia política é fundamental que respondamos a exclusão com inclusão. Mas o radical aqui não são as bandeiras que criticam o economicismo do neoliberalismo enquanto reclamam politicamente o pleno emprego via retomada do crescimento econômico, mas sim aquelas intervenções que procuram tornar os trabalhadores conscientes daquelas dimensões públicas, tornando-os empresários de si mesmos.

idades”, ou do espaço estritamente privado para o espaço público.³⁴³ O que resulta dessa construção é que se no fordismo as dimensões produtiva e cidadã do indivíduo estavam separadas, obedecendo à clivagem entre esfera pública e privada, nos distritos industriais essa clivagem é “significativamente abalada, ao espalhar pelo território o processo produtivo”; de tal modo que “não se trata de imaginarmos um novo indivíduo que seja ao mesmo tempo produtor e cidadão, pois isso em nada contraria o fordismo. A novidade está no significado público assumido pelas relações sociais de produção”³⁴⁴, significado este que é, por sua vez, percebido pelos agentes envolvidos.

Assim, paralelamente à superação da rigidificação técnica que teve lugar no fordismo³⁴⁵, superação esta já batizada de “acumulação flexível”³⁴⁶, temos aberta a possibilidade de uma superação do assalariamento como forma exclusiva do trabalho e da grande empresa como destino de toda e qualquer empresa vitoriosa na concorrência capitalista. Não muda apenas a forma de contratação do trabalho, mas da sua organização, de modo que os trabalhadores têm a chance de se organizar independentemente do empresário. O trabalho não está, desse modo, fadado a amargar o destino inexorável de uma flexibilização contratual³⁴⁷ apenas benéfica para o capital. Analisando o que ocorre nos territórios da chamada “Terceira Itália”, onde essas possibilidades já começam a dar frutos, Cocco salienta que:

³⁴³ Em COCCO, G., GALVÃO, A. e SILVA, M. *Desenvolvimento local e espaço público na Terceira Itália: questões para a realidade brasileira*, in URANI, A. et al (orgs), “Empresários e empregos...” op. cit., p.13 a p.33.

³⁴⁴ Idem, ibidem.

³⁴⁵ Vide NETO, B. “Elementos para uma história econômica da rigidez e da flexibilidade na produção em massa”. UFSCAR, mimeo, 1997.

³⁴⁶ Vide HARVEY, D. “A condição pós-moderna”. São Paulo, Loyola, 1992.

³⁴⁷ Ainda que esta aconteça, e de modo perverso, em toda parte que as conquistas sociais estejam atreladas aos direitos trabalhistas. Mas, a solução nesse caso não é restringir as ações à defesa dos direitos adquiridos no passado; é articular uma pressão por direitos mais amplos, dado que o trabalho passa a ser uma base estreita para a ampliação de direitos. Para tanto, contudo, os sindicatos deveriam passar a ser considerados, pelos próprios sindicalistas, bases demasiadamente estreitas da articulação articulação social; o que, diga-se de passagem já começa a acontecer. (Por exemplo, nas famosas lutas sociais e a constituição do político: das greves de dezembro de 1995 à vitória da esquerda francesa em maio de 1997”, in *Lugar Comum - estudos de mídia, cultura*

“Nos distritos industriais, as novas formas de trabalho – em tempo parcial, por tempo de serviço, os trabalhadores autônomos – difundem-se pelo território. Se o emprego (formal, *full time*) entra em crise, o trabalho (em suas múltiplas formas) se espraia pelo território, *integrador* de uma diversidade que encontra as condições para sua reprodução nas cadeias produtivas formadas pelas redes de pequenas e médias empresas. Na interação entre esses inúmeros atores produtivos, catalizando e organizando os fluxos materiais e imateriais existentes entre eles, emerge um tipo de empresariamento essencialmente político”.^{348 349}

Quando toda e qualquer atividade é trabalho, quando todo e qualquer conhecimento é útil, quando já se começa a ler no ócio o trabalho de reflexão exibindo suas propriedades inovativas, quando a organização social não aparece mais para o senso comum como “mistério” (terreno dos deuses, magos, profetas e reis), nem como “problema” (terreno dos generais, políticos, filósofos e cientistas), mas como “obra” (terreno dos trabalhadores em geral), quando enfim a capacidade produtiva é menos associada a uma “força” (de trabalho, inclusive) e mais a um “modo”, é que já estamos vivendo num tempo onde a necessidade do investimento do capital para tornar produtiva toda capacidade de trabalho já não é mais absoluta; num tempo em que o trabalho já pode vir antes (mesmo que não possa, ainda, vir sem) o capital. Segundo a aguda reflexão de Antônio Negri,

“Questionando a propósito da autonomia das redes de produção e sublinhando o fato de que nessas redes a produtividade decorre da força de cooperação dos agentes (atores, trabalhadores) e que as relações são, então, caracterizadas pela intensidade particularmente singular da participação à relação produtiva, estamos, assim, levados a concluir que a autonomia das redes de produção significa em último lugar que as redes funcionam independentemente do empresário.

Essa conclusão se exprime, todavia, em termos que não são satisfatórios. Deste modo, se o empresário aparece freqüentemente excluído da função de produção direta e da organização do trabalho (que reside, ao contrário, na autonomia dos trabalhadores), resta o fato de que ele é, apesar disso presente em todos (e dentro de qualquer) os casos estudados. O

e *democracia*, UFRJ, Rio de Janeiro. n.2/3, julho-novembro de 1997). Voltaremos ao tema no próximo capítulo.

³⁴⁸ Idem, p.25.

³⁴⁹ Para a compreensão do conceito de “empresário político” vide NEGRI, A. “O empresário político”, in URANI et al., op. cit., p.59 a p.75.

empresário exerce uma mediação específica sobre essas redes e entre elas. Em que consiste essa especificidade? De que maneira ela se diferencia das funções tradicionalmente ligadas à figura do empresário? Para começar a responder a essas interrogações, devemos logo afirmar que essa nova especificidade da função empresarial foi por nós qualificada de política. Nessa configuração precisa, qualificando dessa maneira a função empresarial, queremos ressaltar tanto a independência relativa das redes quanto a forma particular da mediação empresarial, ora exercida. Mas essa definição seria uma tautologia se não acrescentássemos que o 'empresário político' é aquele que exerce essencialmente sua função produtiva realizando a reunião das condições sociais, administrativas e políticas da produção. Isso significa que a organização autônoma dos fatores produtivos precede o empreendimento".³⁵⁰

Antes de prosseguirmos, é importante destacar que para Negri o "empresário político" é ainda uma hipótese a ser investigada, mas uma hipótese claramente confirmada pelas suas pesquisas empíricas em territórios franceses e italianos. Não estamos em condições de acrescentar nenhuma confirmação empírica àquela hipótese, ainda que no próximo capítulo venhamos a nos inspirar na discussão das políticas públicas que, já aqui no Brasil, se colocam a campo para fortalecer iniciativas de auto organização para a produção que vão do estímulo ao auto emprego, à criação de micro empresas, até o estabelecimento de uma rede de "economia popular e solidária"³⁵¹. Contudo, o que vimos fazendo

³⁵⁰ NEGRI, op. cit. p.61. Há que ressaltarmos que não vemos a definição da atividade do empresário como política, em contradição com a nossa própria defesa da política em geral como trabalho. Nos primórdios do capitalismo, o empresário se envolvia diretamente na produção, fosse realizando um trabalho semelhante aos seus contratados, fosse realizando um trabalho de organização e gestão bastante diferente do trabalho daqueles. Mesmo assim, ou mesmo sendo trabalho o que ele fazia (estando ou não ao lado de seus trabalhadores), o significado de qualquer dos seus movimentos numa e noutra atividade, era sempre o de estimular, induzir e mesmo obrigar a uma certa conduta os seus comandados. Assim, mesmo sendo trabalho, o que ele fazia tinha o significado político de uma ação, de uma liderança sem a qual ninguém saberia o que fazer. Pois hoje, organizar uma empresa em sentido *lato*, não é uma função atrelada ao "gênio" ou ao "tino" característicos de uma personalidade forte (seja no "chão de fábrica", seja "à frente dos negócios"). Hoje, mesmo quando desempenha uma função mais tradicionalmente tida por política (estimular, induzir, e mesmo obrigar, organizar, dirigir, gerenciar, etc.) o empresário está realizando trabalho. Não se trata mais de sua personalidade inovadora em ação, e sim da sua capacidade de organização da capacidade inovadora do ambiente.

³⁵¹ O conjunto de políticas de geração de trabalho e renda, desenvolvidas pelos governos federal, estaduais e municipais, mudou radicalmente o foco do que era considerado "política social". Cada vez mais, as políticas sociais transcendem as políticas de compensação, a fundo perdido, de caráter meramente assistencial; sendo, isto sim, políticas de organização da produção local, que incluem a organização da comunidade com o intuito de produzir (que vai da qualificação mais estritamente formal à aspectos gerenciais ou empresariais), a construção de alternativas de crédito,

até aqui se encaixa, na pesquisa desenhada por Negri, como mais um “questionamento metodológico das ciências sociais” que contribui na construção de um “campo de imanência” alternativo àquele que cindia economia e sociedade. Refletindo sobre os desafios desse campo de pesquisa Negri nos diz que,

“O que surpreende, além de tudo, quando consideramos as áreas metropolitanas do trabalho imaterial, é o fato que a capacidade empresarial, por um lado, refere-se a uma miríade de sujeitos e de outro lado – mas pelas mesmas razões -, opera em contextos cada vez mais complexos (no que se refere aos empresários políticos institucionais). Hoje, se a complexidade é aqui considerada não como um tabu insuperável da ciência social, mas como sistema ou estrutura das singularidades interativas, encontramos-nos frente a um espaço de análise que pode ser apreendido por um conjunto complexo de metodologias predispostos a essa problemática. (...) Podemos nos limitar a insistir sobre o fato de que as metodologias contemporâneas das ciências sociais prefiguram esse objeto de análise que a pesquisa empírica (em particular a nossa) desenhou. Será, assim, necessário enfrentar preliminarmente os problemas políticos da gestão democrática do patrimônio comum das metrópoles, usando os novos questionamentos metodológicos das ciências sociais, quando o empresário político se apresenta como unidade institucional ou, no caso contrário, quando ele pode ser somente revelado na multiplicidade dos atores. Isso terá por resultado, em qualquer das variantes, impor à base da pesquisa a reunificação do que a tradição sociológica sempre nos apresentou como separado: o empresário contra os atores da produção, o político contra os sujeitos da cidadania social. Ao contrário, é a um ‘campo de imanência’ que a hipótese do empresário político nos propõe investigar”.³⁵²

Dito isto, voltemos à questão da especificidade do trabalho do empresário político. As análises de Negri a respeito, apontam como novidade na ação do empresário político, que ele não se situa mais fora dos processos de cooperação social. O empresário continua sendo o sujeito capaz da concentração de sinergias produtivas e da mobilização de recursos, mas ele só as viabiliza a contento se estiver, ele próprio, atuando junto aos processos de cooperação. “Sua potência, consiste no fato de ser agora um multiplicador das sinergias espontâneas que

de comercialização e outros. Vide a esse respeito as experiências narradas por Carlos Aquiles Siqueira em SIQUEIRA, “Geração de emprego e renda no Brasil: experiências de sucesso”. Rio de Janeiro: DP&A, 1999; e/ou a reflexão mais teórica de SINGER, P. “Globalização e desemprego – diagnósticos e alternativas”, São Paulo: Editora Contexto, 1998.

determina a intensidade da cooperação social do trabalho”³⁵³. Ou seja, se o empresário tradicional sobredetermina a cooperação social e a insere em sistemas de poder verticais, o empresário político “age transversalmente na cooperação social”. Isso não significa, alerta Negri, que ele se identifique com esses processos de cooperação, mesmo assim ele é parte integrante da “força de trabalho social”.³⁵⁴

Pode parecer a muitos que exista em Negri uma super valorização do personagem do ‘empresário político’, quando, na verdade, se esta existe, ela se encontra na crença de que são os processos de cooperação que já aparecem para os trabalhadores como sendo o sujeito de toda produção de valor. Há uma vulgarização dos valores do trabalho cooperativo que é fundamental para a valorização capitalista, mas que acaba por ter como efeito colateral aquilo que almejavam os revolucionários de Spartacus a Lenin³⁵⁵. E, do mesmo modo que a valorização puritana do trabalho individual contribuiu (o que é diferente de determinou) para a ascensão da burguesia, esperamos que a valorização do trabalho em equipes contribua para a ascensão dos trabalhadores. O que sobressai na interpretação negriana dos fatos, e que ajuda a reforçar a nossa própria tese, é que só poderemos aproveitar essa conjuntura favorável se

³⁵² NEGRI, op. cit., p.75.

³⁵³ Idem, p.65.

³⁵⁴ Para responder como pode o empresário político fazer parte de uma força de trabalho que se organiza independente dele nas redes, Negri recorre a uma comparação com o sindicalista na configuração anterior. “O novo empresário é uma forma de ‘sindicalista’ do trabalho social generalizado. Ele opera internamente na mobilidade dos diferentes atores da produção, ou seja, dentro dos diferentes elementos /atores da cooperação produtiva, seguindo –lhes, exprimindo linhas de contato descobrindo os dispositivos produtivos, desenvolvendo as tendências a si organizar. Nesse sentido, devido a hegemonia da grande indústria e do sistema capitalista em geral, ele trabalha para o capital: mas nessa figura totalmente particular, e com a mesma extrema ambiguidade com a qual o antigo sindicalista socialista trabalhava para o capital no sistema da velha empresa”. (Idem, p.66) Ele acredita, contudo, que essa comparação é ainda insuficiente porque hoje não se sustentariam mais os recortes entre o sindical, o político, o econômico, etc.,; não por que “o sindical ou o econômico invadiram tudo, mas, ao contrário, porque o político é a forma de existência e de expressão do social”. (Idem, ibidem)

³⁵⁵ É curioso que mesmo autores que criticam a sobrevida conceitual do trabalho na sociedade atual (como Clauss Offe) reconhecem a alternativa do trabalho cooperativo como forma “democrática e socialista de trabalho”, o que significaria então que o trabalho ainda é uma categoria sociológica chave. Para uma interessante crítica de Offe (de Kurz, e outros), apontando na mesma linha que nós próprios, vide FRIGOTTO, G. “Educação e crise do capitalismo real”. São Paulo: Cortez, 1995 (particularmente o terceiro capítulo).

soubermos estabelecer redes tão mais fortes que aquelas construídas em torno da grande empresa capitalista. O que significa que para tanto teremos que unir, na teoria e na prática, todas as formas de trabalho e as “classes” de trabalhadores. Significa ainda, que as redes que devemos reforçar não são aquelas “redes de solidariedade” (como veremos no próximo capítulo), das quais são afastados todos os elementos da racionalidade econômica (valores, medidas, etc.).

Para que não sobressaia nenhuma dúvida, não acreditamos que os reforços dos laços de cooperação social presentes em alguns territórios pós crise do fordismo são suficientes para que vejamos já anunciado o pós capitalismo. O fato é que o desenvolvimento deste modo de produção produz constantemente uma massa de capacidades produtivas (científicas, tecnológicas, informacionais, culturais, etc) que cria vínculos no território mesmo antes de ser apropriada pelas empresas³⁵⁶. O que não era “perigoso” até aqui porque só as grandes estruturas poderiam mobilizar produtivamente tais recursos. Como previa Marx, contudo, a produtividade do sistema vai tão além da sua limitada base de apropriação que não apenas se está jogando uma parte do trabalho qualificado para fora da (ainda que vinculado à) grande empresa, como essa mesma produtividade tem barateado e miniaturizado o capital fixo, tornando possível o reaparecimento constante de pequenas empresas.

Nada disso significa que a grande sociedade por ações perdeu poder e influência³⁵⁷; mas indica que a reestruturação industrial profunda e geral que teve

³⁵⁶ Até por que as raízes de muitas dessas capacidades existem ali, nos territórios, mesmo antes da existência do próprio capitalismo. Por exemplo, é o que ocorre com as “comunidades cívicas” de que fala Putnam, que fazem parte da história mais longínqua de algumas regiões da Itália, e onde hoje, justamente, se dá um grande salto no desenvolvimento econômico. Vide PUTNAM, R. “Comunidade e Democracia – a experiência da Itália moderna”. R.J.: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1996.

³⁵⁷ Em geral, as pesquisas dos especialistas apontam que mesmo onde o crescimento das pequenas tenha sido espantoso, este não se deu de outra forma que não sob o controle das firmas maiores. O que ocorre é que as grandes ampliaram e diversificaram suas atividades, vendendo mais produtos de um leque mais diferenciado, dado que elas mesmas produzem uma parte pequena (ou nenhuma parte) de cada um. Esse processo culmina numa maior integração horizontal e numa maior desintegração vertical, que, na prática tem beneficiado muito mais as

lugar no mundo inteiro nas últimas décadas tem possibilitado uma nova divisão do trabalho entre os vários tipos e tamanhos de firmas, que gera, a depender dos demais elementos do contexto econômico e institucional do país ou região, uma maior ou menor independência das pequenas em relação às grandes. Em geral, onde a participação política atua paralelamente à organização social fortalecendo-a, e sendo por ela fortalecida, construindo uma estratégia de desenvolvimento, que, portanto, não é deixada a cargo do mercado, os resultados são os mais abonadores.³⁵⁸

Segundo o Diretor do Programa Nova Organização Industrial do Instituto Internacional de Estudos do Trabalho de Genebra, Werner Sengenberger, o principal problema da pequena empresa não é seu tamanho mas sua solidão³⁵⁹. O que sugere que a solução para o problema do enfrentamento com as grandes empresas seria semelhante a solução dos problemas da classe trabalhadora no enfrentamento com a burguesia, qual seja: “uni-vos”! Essa união possibilitaria que as pequenas não fizessem a opção pela “via inferior” da reestruturação produtiva - como chama Sengenberger aquela estratégia competitiva baseada na desregulamentação do mercado de trabalho e nos baixos salários, cujos efeitos em nada fortalecem a pequena empresa no longo prazo³⁶⁰-; mas é ela a própria essência da “via superior”. Essa se baseia na maior eficiência e na inovação, que viabilizam ganhos salariais e melhoras nas condições sociais (preservação de

grandes que têm aumentado seu volume de vendas acima da média enquanto caem a produção e o emprego, *vis a vis* as pequenas onde a produção e o emprego crescem acima da média enquanto as vendas crescem abaixo da média. Ou seja, o resultado líquido é a perda de participação das pequenas, resultado este, contudo que é revertido nos casos onde as pequenas conseguem se unir entre si. Vide SENGENBERGER, W E PIKE, F. “Distritos industriais e recuperação local – questões de pesquisa e de política” in URANI et al, op. cit. p101 a p.146.

³⁵⁸ Para além do exemplo italiano de sempre, vide a história recente da atuação das agências de desenvolvimento européias (e dos fundos públicos que as sustentam) que respondem por muito do progresso sócio-econômico de Portugal, Espanha, Irlanda, Dinamarca, etc.

³⁵⁹ Idem, p.115.

³⁶⁰ O problema dessa abordagem [da “via inferior”] é que a melhora que proporciona ao desempenho competitivo, se houver alguma, costuma durar pouco. Na maioria dos casos, o que faz é acentuar o mal estar. Salários ruins e contratos de trabalho por tempo determinado constituem um empecilho para que a firma capte e mantenha a mão-de-obra qualificada de que precisa para ter eficiência e flexibilidade; além disso, este enfoque raramente induz a empresa a ‘investir’ em sua mão-de-obra para torná-la mais produtiva. Assim, como a firma não consegue um

direitos gerais e oferecimento de padrões adequados de proteção social), que só podem ser alcançados se houver muita cooperação, “participação e utilização conjunta de recursos e a resolução conjunta de litígios”³⁶¹.

Essa nossa aproximação das palavras de ordem do marxismo e dos defensores da estratégia de desenvolvimento dos distritos industriais, não é meramente uma provocação, embora assim pareça para muitos, particularmente aqueles marxistas mais (pretensamente) ortodoxos para os quais qualquer defesa desses setores dos pequenos e (radicalmente) novos empresários cheira pior que o pior dos revisionismos. Ao que dissemos a pouco - que não acreditamos que nenhum desses novos territórios do desenvolvimento nos autorizam a falar em pós capitalismo algum -, devemos acrescentar que: as estratégias de desenvolvimento (mesmo limitadas aos, e pelos, horizontes capitalistas) nestes construídas, de modo compartilhado pela sociedade civil organizada, pelas instituições públicas mais ou menos independentes do Estado e pelos representantes diretos das administrações (municipais mais que qualquer outra), constituem já um *meio* para a construção do socialismo. Se vencer a estratégia da “via superior”, será este um *meio* que não justifica nenhum fim distante, mas se justifica a si mesmo. Os trabalhadores articulados neste modelo têm mais condições de se igualarem técnica e economicamente, porque a igualdade sócio-política é uma condição daquela e não um resultado³⁶².

desempenho melhor, nem tem outra opção, novos cortes podem vir a ser inevitáveis, o que resulta de uma espécie de círculo vicioso que descreve uma espiral descendente”. Idem, p.117.

³⁶¹ “A *co-operação* é necessária para trocar informações e, assim, alcançar uma eficiência comum. Não pode ser mantida sem que haja relações de confiança entre as firmas, bem como entre empregadores e trabalhadores (...) Os padrões trabalhistas oferecem uma oportunidade de suscitar a concorrência construtiva. Com frequência, contudo, esses padrões têm sido injustamente acusados de gerar aumento de custos, reduzir a eficiência e sufocar a concorrência. Afirmaríamos que, ao contrário, o efeito dos padrões trabalhistas é mais provavelmente oposto, ajudando a conseguir um desenvolvimento duradouro e abrangente”. Idem, p.118.

³⁶² Isso significa recuperar o compromisso revolucionário que o trabalho tinha no primeiro Marx (dos *Grundrisse*), onde as “possibilidades emancipatórias sociais [se explicavam] diretamente com base no potencial formativo do trabalho, como um potencial educacional, prático” (MAAR, op. cit., p.95); sem prejuízo dos ensinamentos d’*O Capital*, onde Marx (no capítulo dedicado à cooperação) faz alusão ao fato de que a atuação conjunta planejada dos trabalhadores seria “a forma do conteúdo

Em suma, a tese negriana que afirma que a produtividade do trabalho coletivo está disponível agora em estado “vivo” no local (no território), e não mais mortificada dentro da fábrica, seja nas máquinas que resultam do trabalho passado, seja na forma de articulação do trabalho (pseudo) vivo do exército de operários - cuja cooperação era subjugada à coordenação do capital -, contradiz aquele pensamento que, trabalhando com a divisão das esferas, receia que o econômico contamine o social e o cultural. A cooperação presente no mundo da vida se torna produtiva no sistema econômico também para o “nosso bem”, depende do que vamos fazer para aproveitá-la³⁶³.

Pois chegada, a reflexão, a este ponto - de como os agentes sociais poderiam, ou deveriam, se aproveitar dos avanços advindos da cooperação social -, é que passamos ao último tema deste capítulo, qual seja o das “classes sociais”. Tal como Fernando Haddad³⁶⁴, nós o consideramos objeto próprio da economia política (e só secundariamente da sociologia ou da ciência política), particularmente aquela cujo materialismo histórico se funda numa ontologia do trabalho. Assim, o modo de ver as articulações entre os diversos segmentos da classe dos trabalhadores é um elo importante nessa discussão acerca das

racional do valor que este apresenta no processo de trabalho, que assim se despoja neste processo de sua forma mistificadora” (MARX apud MAAR, idem, p.97).

³⁶³ Prova desse “otimismo” do autor é o seguinte parágrafo: “A configuração da relação ‘aprofundamento do local – aumento da produtividade’ não é mágica: é uma relação inteiramente econômica pois ela não significa nada mais que o uso máximo dos fatores produtivos e das economias de escala onde existem reservas de produtividade, ou seja, de cooperação e de organização social produtiva nada de mágico nessa relação, nada mais que a inesgotável produtividade do trabalho livre e a multiplicação de seu valor através da cooperação. Os únicos limites que podemos supor a este desenvolvimento são de ordem cultural e política: a ação do empresário de tipo novo é fundamental no que diz respeito a este ponto de articulação. Consequentemente, os limites não são absolutos mas relativos e definidos em condições particulares, e a capacidade de avaliação e de intervenção política no que se refere a eles podem ser determinantes. O local é uma substância viva, uma série de relações vitais de articulação de sentidos: flexibilidade e mobilidade são somente a superestrutura de redes dotadas de sentido e, por isso, disponíveis para sinergias. O empresário deve estar em harmonia com o sentido das relações culturais e sociais. A eficácia de sua intervenção será medida através dessa atitude. Longe de caracterizar-se como a ‘colonização’ de ‘mundos vitais’ por subsistemas funcionais (como o queria Habermas), a obra de modernização de nosso empresário se define como ruptura dos limites e revelação dos sentidos produtivos e liberação de toda a racionalidade instrumental sobredeterminada. Idem, pp. 68/69.

³⁶⁴ Como lembra Haddad, com o qual estamos plenamente de acordo. HADDAD, op. cit. p. 19.

possibilidades de articulação de um novo trabalho (e de um novo trabalhador) coletivo.

Retomando o gancho de Negri, dizíamos que os trabalhadores “também” poderiam se apropriar dos ganhos da cooperação social porque de certo modo esta nunca foi tão evidente por trás dos ganhos capitalistas como é hoje. Ou seja, não temos dúvidas de que a maior compreensão dos processos produtivos e a maior participação nos processos criativos e decisórios têm resultado em aumento dos índices de produtividade que repercutem em aumento da lucratividade, mesmo quando se associa àqueles processos uma maior participação dos trabalhadores (dos do conhecimento, pelo menos) nos lucros³⁶⁵. Mas não deixa de ser um avanço na história da humanidade, incluindo o capitalismo até o fordismo, que assim o seja. Aos faraós construtores de pirâmides não interessava a produtividade que pudesse advir desse tipo de expediente. Não havia uma “racionalidade econômica” que o exigisse. E só tinham um “mundo da vida”, aqueles que tinham uma vida para viver, o que não era o caso dos escravos. Por mais que a mão-de-obra das fábricas precisasse ser organizada e disciplinada segundo uma racionalidade econômica (o que significa que a subjetividade do “mundo da vida” dos trabalhadores já devesse receber um tratamento adequado³⁶⁶), a produtividade do trabalho repousava ainda nos atributos materiais de mobilização dos recursos físicos e individuais (tais como destreza, agilidade, velocidade, força, etc.).

Sequer o trabalho intelectual escapou de ser “medido”, e exigido, de modo semelhante. A linha de montagem fordista não poupou os escritórios, os laboratórios, os institutos de pesquisa ou as universidades³⁶⁷, mesmo sendo estes

³⁶⁵ Como o confirmam os dados acerca da diminuição da participação dos salários na renda em quase todo o mundo nos últimos anos.

³⁶⁶ Como o comprova a aguda reflexão de Gramsci acerca das relações entre o fordismo, como modo de organização do trabalho, e do americanismo, como modo de vida. Vide o ensaio “Americanismo e fordismo” in GRAMSCI, A. “Maquiavel, a política e o estado moderno”. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

³⁶⁷ Há anos Beatriz Couto começou a estudar o trabalho realizado nos escritórios de arquitetura, depois nas universidades e nas “burocracias científicas” em geral. Mesmo sendo os trabalhadores

espaços os responsáveis pela criação da inovação no sistema. Pode até ser que nesses campos a mecanização das tarefas nunca tenha atingido os índices das fábricas, mesmo assim, também aí vingou uma super divisão e especialização do trabalho

“..entre os membros da equipe através da ocorrência de um produto caracterizado por um grau elevado de padronização dos conteúdos; do emprego de rotinas controladas ou de excesso e remanejamento freqüente dos profissionais encarregados de sua execução; do monopólio exercido por indivíduos no topo da hierarquia da equipe sobre as etapas de financiamento, concepção e divulgação do produto entre as instâncias de legitimação cultural”.³⁶⁸

O que significa que também no trabalho intelectual existem elementos que são mais facilmente materializáveis que outros; estes também vieram (e ainda vêm) a ser objeto da padronização fordista. Entretanto, aqueles elementos do trabalho intelectual, mas também dos trabalhos manuais, que são dificilmente materializáveis, estes só serão o foco dos ganhos de produtividade superada a rigidificação das linhas de montagem. Elementos tais como facilidade de relacionamento, capacidade de envolvimento, espírito de iniciativa, senso de responsabilidade, autonomia, adaptação ao ambiente, formação sócio-cultural, entre outros (altamente relacionados à capacidade de comunicação e interação social) são fundamentais para a antecipação de falhas, a construção de imagens, a “produção de conceitos” (como ousou chamar o *marketing*), a implantação de estratégias... a criação, enfim, de “redes de integração virtual que conectem as diferentes fases de concepção e produção entre elas e com as dinâmicas de consumo”³⁶⁹. Cocco exprime com radicalidade essa opinião dizendo que

desses setores mais apegados àquelas prerrogativas históricas de autoria, independência e responsabilidade, própria do artesanato, eles são cada vez mais, segundo ela, subjugados ao controle burocrático e às exigências da produção em série. A diferença é que nestes setores tem-se uma outra indústria por trás, a da produção da respeitabilidade, do “nome do pesquisador” - o que exige que os nomes apareçam. Os nomes que aparecem, contudo, não são necessariamente aqueles relacionados ao trabalho executado, mas aqueles que agenciam os demais. Vide COUTO, B. “A acumulação de capital simbólico” in *Educação & sociedade*, São Paulo: Cortez, ano 8, n.25, dez 1986, p.55 a p.72.

³⁶⁸ COUTO, B. “Pós modernidade e reorganização do trabalho intelectual”, mimeo, Escola de Arquitetura da UFMG, 1995, p.3.

³⁶⁹ Idem, p.107.

“Podemos então considerar que a flexibilidade, a automação e o *just in time* são determinados tanto pelos níveis de sofisticação da técnica quanto pela riqueza e pela otimização da circulação e do tratamento da informação. Nesse sentido, a comunicação social que atravessa os nós de cooperação desempenha um papel de primeira importância, pois é ela que permite a produção e a transferência de informações, ou seja uma maior transparência dos fluxos, uma verdadeira mobilidade dos agentes produtores e a formação para a gestão das novas tecnologias”³⁷⁰

Assim ao contrário do que se via em Habermas,

“o agir comunicativo, em vez de se determinar ao lado das relações instrumentais, constitui-se como o elemento que as estrutura. A comunicação torna-se produtiva, o nexos fundamental do processo de socialização da produção”³⁷¹.

A linguagem ao invés de servir então como ontologia alternativa ao trabalho para uma “reconstrução do materialismo histórico”, é vista como incorporada ao trabalho, e isso de acordo com o velho materialismo histórico de Marx que mostrava como a evolução das forças produtivas incidiria cada vez mais naqueles elementos oriundos da “combinação da atividade social” e cada vez menos na força (e no tempo) de trabalho individual³⁷². Mas, mais do que isso, o que Cocco, Negri e outros atingem com essa redefinição dos papéis da linguagem, é superar as divisões freqüentemente retomadas entre trabalho produtivo e improdutivo, intelectual e manual, simples e complexo, que balizam divisões de interesses que impossibilitam a unidade (identidade) entre os membros da classe dos trabalhadores.

³⁷⁰ Idem, p.108.

³⁷¹ COCCO, “Trabalho e cidadania...”, op. cit. p.112.

³⁷² Não que estes elementos fossem intocados no passado. Em cada formação social há um entrelaçamento próprio entre o sócio-cultural-religioso e o econômico-produtivo. Sequer nas comunidades mais primitivas há um “mundo da vida”, que é rico e cheio de determinações, justamente porque é pouco desenvolvida a esfera econômica propriamente dita. O caso é que o desenvolvimento histórico como um todo coincide com a produção do indivíduo, e é esta que, atingindo seu ápice no capitalismo, dá força ao fetiche da mercadoria que apaga a cooperação social por trás da produção de valor. É uma mudança e tanto na própria história do capitalismo, quando passa a ser possível apropriar-se diretamente da cooperação social sem a mediação do indivíduo, ou melhor quando o indivíduo só se torna mediador se aparecer como um elo da cooperação social.

Sabemos que este é um tema extremamente complexo, e especialmente controverso, mesmo assim não podemos deixar de abordá-lo, ainda que nos resumindo a estes dois autores com os quais já vimos trabalhando. Fernando Haddad e Giuseppe Cocco respondem, nesta questão, ora por um mesmo ponto comum - o de que ainda existem referências empíricas que demonstram ser o trabalho o ponto de partida para uma teoria da consciência de classe -, ora por pontos de vista antagônicos - de que essas referências se homogeneizam sob o conceito de “trabalho imaterial” (ao qual está reduzida a linguagem) (Cocco), ou de que essas referências são inconciliáveis no interior de uma mesma perspectiva cognitiva-instrumental (Haddad).

Haddad, ao mesmo tempo crítico e seguidor de Habermas, vê o trabalho tendo um papel paralelo ao da linguagem. Uma vez que “*no contexto do capitalismo superindustrial, é a linguagem e não o trabalho que emancipa*”³⁷³, “o paradigma da produção”, o trabalho, aí inserido teria “pelo menos uma última serventia: ele ensina as pessoas realmente interessadas num projeto de emancipação a distinguir (...) com quais atores sociais deve buscar o entendimento e com qual se deve adotar uma postura estratégica”³⁷⁴. Segundo sua visão, quatro grandes classes estariam no centro dessa construção: a classe dominante, a classe dos agentes inovadores, a classe dos trabalhadores e a classe dos desclassificados³⁷⁵; as relações entre elas deveriam ser analisadas levando-se em conta a “esfera cultural de valor” - um fator normalmente esquecido pelos analistas para entender as relações de empatia que as unem duas a duas; para abranger essa esfera ele sugere que os estudos acompanhem o que acontece no

³⁷³ HADDAD, op. cit. p.62.

³⁷⁴ Idem ibidem.

³⁷⁵ Constituídas respectivamente segundo o autor: proprietários e funcionários do capital, mais os proprietários fundiários; portadores do conhecimento científico-tecnológico aplicado à produção mais o exército científico de reserva composto por professores universitários, pesquisadores, de instituições públicas e privadas e afins; trabalhadores assalariados interiores à produção, sejam eles produtivos ou improdutivos, qualificados ou desqualificados, empregados ou desempregados (os trabalhadores assalariados exteriores à produção, funcionários públicos e domésticos não pertenceriam rigorosamente a uma classe social); os elementos heterônomos da sociedade cujo

“nível cognitivo-instrumental”, no “nível prático-moral” e no “nível estratégico-expressivo”³⁷⁶.

Assim sendo, o âmbito da produção material teria ainda um papel a desempenhar numa teoria da consciência de classe não idealista³⁷⁷, mas trata-se de um âmbito reduzido, pelo próprio Haddad ao núcleo da teoria da coisificação de Lukács.

“Minha análise (...) pretende enfrentar a questão de como os indivíduos, em virtude de estrangimentos sistêmicos, carregam consigo uma visão muito fortemente condicionada por sua situação de classe, seja qual for a esfera cultural de valor em que se pronunciem. Este núcleo da teoria da coisificação de Lukács deve ser mantido”.³⁷⁸

Quer nos parecer que em Cocco, ao contrário, é o âmbito da produção material que cresce de tal modo a tornar produtivo (para o capital, mas também em geral) todo e qualquer recurso individual ou coletivo antes considerado subjetivo ou pelo menos não materializável. Desse modo, a coisificação não é mais fruto de uma experiência primeira que condiciona, ou “prejulga”³⁷⁹ todas as

não-rendimento seria uma consequência imediata das relações de produção, tanto quanto o salário e o lucro. Idem, pp.57/58.

³⁷⁶ Idem, p.59 e segs.

³⁷⁷ Como o seria a teoria habermasiana, que sustenta a “expectativa de que, sob o capitalismo, os sujeitos possam vir a argumentar no plano do mundo da vida, abstraindo-se os papéis que exercem no âmbito da produção material. Essa perspectiva revela-se uma perspectiva idealista, ainda que se tente enquadrá-la, como Habermas, no campo do materialismo”. Idem, p.57.

³⁷⁸ Idem, ibidem. A argumentação toma ainda a seguinte direção: “No meu entender, aí reside a possibilidade de uma teoria crítica da emancipação”; quando nós vimos que esta teria muito a agregar a partir de uma reconstrução do trabalho (em suas dimensões produtiva e formativa, que, na verdade unificam aquelas “esferas de valor”), que, por sinal, está presente em Lukács (como o vimos em nossa dissertação de mestrado). Na sequência ainda do mesmo parágrafo diz Haddad que: “Evidentemente, a recuperação da análise centrada nas classes sociais nos impõe uma tarefa árdua: ter que explicar a estabilidade da ordem capitalista a partir de premissas teóricas diferentes das esposadas por Adorno e Horkeimer, que preferiram explicá-la, recorrendo exclusivamente ao conceito de cultura de massa. Penso que hoje, essa estratégia frankfurtiana, embora pertinente, é insuficiente e precisa ser complementada”. De nossa parte, teríamos a acrescentar que, de fato a análise frankfurtiana deveria ser complementada, mas não no sentido de explicar tão somente os elementos de estabilidade do sistema, mas também onde residem as novas contradições. Tocaremos nesse aspecto mais adiante.

³⁷⁹ Como reza a interpretação de Haddad (via Habermas) da teoria lukasiana: “a forma de objetividade dominante na sociedade capitalista prejulga as relações com o mundo, a maneira como os indivíduos dotados de linguagem e de ação se referem a algo no mundo objetivo, no mundo social e no mundo subjetivo próprio de cada um”. Idem, ibidem.

demais. Perde assim seu significado exclusivamente negativo. Como dizíamos na tese passada³⁸⁰, o momento de alienação é também exteriorização de algo que não se conhecia por não estar visível ainda de todas as formas. A cooperação social não era visível para os trabalhadores contemplados individualmente por seu esforço individual (é aí que mora o fetiche). E mesmo para o capitalista ela só era visível na forma da mais-valia obtida ao final do processo.

Ora, se é verdade que quando o trabalho é tornado dispensável em sua dimensão física (de força e de tempo) individual - e apenas mediatamente social (mediação esta feita pelo capital que dirige e coordena a cooperação) - ele não é em sua dimensão imediatamente social, então ele não pode ser de todo desvalorizado³⁸¹! E, de fato, o capital não desvaloriza *todo o trabalho*, tanto que ele supervaloriza o trabalho do conhecimento. Só que ele precisa dar a este uma forma individual, que é a única compatível com a lógica do fetiche e da propriedade privada. Como vimos anteriormente, o problemático mesmo é quando a própria crítica do capital desvaloriza o trabalho dizendo que este não desempenha mais papel central algum, que ele não é mais uma categoria social relevante, etc. etc.

Arriscando uma síntese acerca das teses de Cocco, diríamos que o que ele faz é acreditar numa valorização de *todo o trabalho* via *general intellect* (ou “publicização do intelecto”) que é tanto feita pelo capital como pelos trabalhadores que se descobrem sujeitos desse processo. O “trabalho imaterial” seria assim uma noção unificadora de todas as formas de trabalho que fariam igualmente parte de uma “intelectualidade pública”³⁸².

³⁸⁰ CAMPREGHER, op. cit., particularmente o capítulo sexto.

³⁸¹ Quando falamos em “des” e “sobre” valorização, pensamos tanto nos aspectos cultural e ideológico, como no puramente econômico, da remuneração do trabalho mesmo.

³⁸² Cocco nos remete, no caso do conceito de “trabalho imaterial” à leitura do trabalho de NEGRI, A. & LAZZARATO, M. “Travail immatériel et subjectivité”, *Futur Antérieur*, n.6, 1991; e, no caso do “conceito de “intelectualidade pública”, além do clássica concepção de “*general intellect*” de Marx nos *Grundrisse*, aos comentários referidos a esta feitos por VIRNO, P. “Virtuosity and revolution:

“A noção de trabalho imaterial pode levar em conta o novo valor de uso das forças de trabalho, não apenas na sua qualidade de assalariados, mas também a partir da forma geral da atividade de todo sujeito produtivo da sociedade pós-industrial. Ela engloba tanto o operário qualificado cuja personalidade se tenta controlar quanto o conjunto das figuras sociais (trabalhadores precários, desempregados, jovens operários, estudantes, estagiários) que constituem a virtualidade do paradigma produtivo baseado na comunicação. Tempo de vida e tempo de trabalho do trabalhador imaterial constituem uma única e mesma realidade cuja dimensão social é aquela que Marx chamava de *General Intellect* e que nós chamamos de intelectualidade pública”.³⁸³

De nossa parte, acreditamos que trata-se de uma aposta cujas determinações não estão postas, ainda. Cocco aposta que sim, que já estão postas as condições para uma “reconcretização do trabalho por meio da mobilização das condições gerais de sua mobilização”³⁸⁴, dado que,

“a constituição da autonomia que caracterizou o pós fordismo ao longo de uma reestruturação industrial [que] é antes de tudo, uma rearticulação organizativa em que o trabalho terá novas funções de coordenação e monitoramento, tarefas que amplificam aquela inteligência prática já presente no trabalho de execução sob forma de expressão da autonomia operária.”³⁸⁵

E ainda que,

“O trabalho imaterial qualifica-se como forma de ação que consegue atualizar a virtuosidade geral acumulada pelo conjunto das redes de cooperação produtiva, nas quais o sistema técnico das redes informáticas e de telecomunicações constitui um elemento essencial, mas não substitutivo da realidade social e comunicativa que o pressupõe”.³⁸⁶

De fato, essas teses poderiam nos parecer demasiadamente abstratas se não conhecêssemos o todo da reflexão do autor, mais precisamente a aposta no

the political theory of exodus”, in VIRNO, P. & HARDT, M. (orgs) *Radical thought in Italy: a potential politics*. Minneapolis, Minnesota Press, 1995.

³⁸³ COCCO, idem, p.109.

³⁸⁴ Idem, p.114.

³⁸⁵ Idem, p.115.

³⁸⁶ Idem, p.114.

território como *locus* de articulação daquelas redes de cooperação³⁸⁷. Mas mesmo levando em consideração a questão do território que viabiliza na prática aquela recomposição do trabalho, muito precisaria ser feito para que superássemos os “dispositivos da acumulação e do comando” capitalista. Isso porque, como o próprio Cocco reconhece,

“...a virtualidade produtiva das relações sociais de cooperação que marca o pós-fordismo encontra-se cada vez mais desvirtualizada nas dinâmicas que misturam os dispositivos disciplinares da-fábrica em aparelhos sociais de controle. É no marco da subsunção real da vida e de sua potência ao poder de controle do capital que se afirmam os novos paradigmas. Um controle um tanto tautológico, mas nem por isso menos eficaz”³⁸⁸.

Antes que possamos fazer as nossas próprias considerações sobre o poder de fogo das articulações sociais dos trabalhadores *vis-à-vis* o poder do capital, precisamos resolver ainda quais as bases dessas articulações. Voltando à comparação com Haddad: ao passo que Cocco acredita numa unificação da classe dos trabalhadores por meio da imaterialidade de seu trabalho que superaria todas as divisões³⁸⁹, Haddad vai justamente refazer os conceitos daquelas divisões para que se defina um caminho que contemple, como ele diz: com quais atores sociais se deve buscar o entendimento e com quais se deve adotar uma postura estratégica.

³⁸⁷ Aposta esta bastante condicionada pela realidade europeia vivenciada pelo autor e por seus pares mais próximos.

³⁸⁸ Idem, p.117.

³⁸⁹ Da divisão marxiana entre trabalho produtivo e improdutivo às divisões típicas do fordismo e do taylorismo. Ou de modo mais preciso: “Se a sociedade inteira participa da produção de riqueza e se é cada vez menos possível distinguir as fases de produção e de consumo, o tempo de trabalho do tempo e vida, necessitamos então de conceitos novos que não fiquem presos ao tradicional dualismo que separa trabalho intelectual e trabalho manual, nem na sua versão atualizada, de tipo gorzeano e/ou habermasiano, a da separação entre a lógica instrumental (material-funcional) e o agir comunicativo (imaterial). De certa forma, esse dualismo está presente quando as transformações do pós-fordismo são descritas sob o ângulo da primazia do consumo. Assim, podemos ler que ‘se percebe que o ponto a partir do qual se armam os fragmentos da sociedade civil traslada-se do plano do trabalho para o plano do consumo’”. Idem, p.104. Na passagem, Cocco está citando José Artur Giannotti; o mesmo raciocínio não se aplica a Haddad.

Haddad se referencia no ensaio de Ruy Fausto “Sobre as classes”³⁹⁰, cujos eixos lhe servem para colocar a questão da divisão das classes nos seguintes termos:

“A primeira questão remete ao problema de saber até que limite um trabalhador qualificado pertence à classe dos trabalhadores assalariados. A segunda questão consiste em saber se este conceito de trabalhadores assalariados compreende tanto os trabalhadores improdutivos, interiores e exteriores à produção, quanto os trabalhadores produtivos. A terceira questão consiste em pesquisar até que ponto o proletário despossuído dos meios de produção, do ponto de vista da sua atividade ou inatividade, ou seja, do seu emprego ou desemprego, mantém sua condição de trabalhador”.³⁹¹

Não poderemos nos deter aqui nos pormenores dessa construção, até por se tratar de uma construção complexa que abarca desde “aspectos lógicos da teoria das classes” (título da primeira seção do seu primeiro capítulo), a aspectos da dinâmica capitalista recente (segunda seção), e outros de natureza mais política (terceira e quarta seções). Para os propósitos da nossa própria reflexão é suficiente nos centrarmos na sua primeira questão, pois é dali que surge a maior novidade: a afirmação de que os agentes inovadores do sistema conformam uma classe à parte dos trabalhadores. Alguns dos argumentos de que lançaremos mão, contudo, acabam por “respingar” nas outras duas questões.

Ao analisar a incorporação da ciência como força produtiva, Haddad não concluirá, como Cocco (e, até certo ponto, nós mesmos) pela emergência de uma “intelectualidade em geral”³⁹²; muito pelo contrário. O portador do conhecimento aparece em suas análises como um indivíduo (e não uma comunidade) e o seu fazer científico como uma atividade (e não um trabalho), à medida em que esse seu fazer vai muito além do que se poderia considerar como um trabalho

³⁹⁰ (FAUSTO, R. “Marx: lógica e política” (tomo II). São Paulo: Brasiliense, 1987).

³⁹¹ HADDAD, op. cit., p.20.

³⁹² COCCO, op. cit., p.109.

qualificado³⁹³. Segundo o autor, os critérios para distinguir uma atividade inovadora de um trabalho qualificado seriam quatro. Vamos analisá-los um a um.

“Em primeiro lugar, a atividade inovadora não tem relação com o tempo de trabalho, embora exercida “durante” o tempo. (...) o agente inovador, ao contrário do trabalhador qualificado, não tem jornada de trabalho. Ele pode até ser obrigado a ‘bater o ponto’, para efeitos legais, mas a rigor não tem jornada fixa. Isto só é possível porque os agentes envolvidos com o processo de inovação exercem atividades de cunho teórico abstrato, dos técnicos até os cientistas, passando pelos engenheiros. Suas atividades incomodam-lhes o sono, perturbam suas férias, etc. o que não significa que não sejam prazerosas. (...) Esses agentes inovadores não levam trabalho para casa. O ‘trabalho’, de certa maneira os acompanha. Se o trabalhador simples, regra geral, vende ao capital a sua força física e o trabalhador qualificado, sua força mental, os agentes inovadores vendem sua força anímica.”³⁹⁴

Uma resposta mais geral da nossa parte seria dizer que muito do que Haddad diz valer para o que faz o agente inovador, é válido também para o que fazem inúmeros trabalhadores hoje. Tanto que é cada vez maior o número daqueles que não tem jornada de trabalho. O que torna as jornadas flexíveis, parciais e outras mais precárias é que, à diferença de uma elite - instável quantitativa e qualitativamente – que tem um contrato que reconhece que o tempo “livre”, de lazer ou de estudos, é também produtivo para o capital, os demais contratos, não! Logo, também é verdade que estes trabalhadores não tem jornada! Os patrões também exigem deles cada vez mais estudo, cada vez mais capacidade de raciocínio abstrato, inventividade, etc. Também dizem para não se estressarem e para terem vida familiar! Só que eles precisam das vinte e quatro horas do dia para fazer o que aqueles fazem em bem menos³⁹⁵. Do mesmo modo, tanto um pesquisador de alto nível, quanto um catador de papel, sentem desprazer quando perdem o sono porque não têm segurança quanto à durabilidade de seus contratos ou mesmo quanto ao seu potencial

³⁹³ HADDAD, op. cit. p.32.

³⁹⁴ Idem, p.33.

³⁹⁵ Sendo que muitos são os países que registram um número de horas trabalhadas hoje não apenas maior do que o esperado, dado todo desenvolvimento tecnológico, mas também maior do que do que o que se trabalhava no passado.

(particularmente em comparação com os novos ingressantes). E sentem, ambos, prazer quando perdem o sono “trabalhando” em algo novo que trará reconhecimento social, seja do patrão ou dos acionistas (no caso do engenheiro e dos outros), seja da comunidade no caso dos catadores³⁹⁶. Isso tudo porque as tarefas do trabalho inovativo estão menos relacionadas a desenhar máquinas, a descobrir o genoma humano, ou a executar uma tarefa particular qualquer, do que a “modular, variar e intensificar a cooperação social, isto é, o conjunto de relações e conexões sistêmicas que constituem a base da produção de riqueza”³⁹⁷. Desse modo, o trabalho “acompanha” a quase todos nos dias de hoje; e qualquer gerente de segundo escalão sabe que tem de “fazer baixar na empresa a alma dos trabalhadores”. A diferença mora em que, enquanto os trabalhadores do andar de baixo devem fazer “baixar a alma, sem deixar de baixar cérebro e músculos” (a não ser quando as máquinas os dispensam totalmente disto), os do andar de cima já podem *trabalhar* com os pés para cima³⁹⁸.

Passemos ao segundo argumento:

“Em segundo lugar, o padrão de reprodutividade dessa força produtiva guarda mais relação com o antigo virtuose medieval do que com o trabalhador moderno. O processo de reprodução já não é anônimo. A rigor, o tipo ideal de agente inovador é o pós graduado que se submeteu a uma *orientação pessoal* de alguém que detém uma parcela de *conhecimento não totalmente socializado* (saber de fronteira)... Há, por certo, muitos agentes inovadores autodidatas ou que não contaram com nenhum apoio institucional, estatal ou privado. Estes casos, não obstante, tendem a se tornar cada vez mais raros.”³⁹⁹

³⁹⁶ São particularmente inovadores aqueles trabalhadores do lixo que articulam comunidades inteiras no intuito de garantir-lhes a sobrevivência, com base numa exploração mercantil e não mais com base no assistencialismo. Não estão ausentes dessas experiências de inovação organizativa, alguns elementos de inovação científica associadas ao aproveitamento do lixo. Obviamente, para tanto, outros *trabalhadores* devem se engajar no processo, o que não é tão difícil quando muitos desses não tem serventia para o capital. De qualquer modo, a aceitação desse tipo de atividade como inovadora, exigiria uma interpretação que incorporasse uma socialização da produção (e uma intelectualização da população) em geral, que não faz parte da reflexão de Haddad.

³⁹⁷ COCCO, op. cit. p.115.

³⁹⁸ Como na Microsoft de Bill Gates.

³⁹⁹ HADDAD, op. cit. p.33.

Mais uma vez o sentido da nossa discordância é que o que ocorre com o trabalho intelectual ocorre com os demais. Algumas páginas atrás vimos que o trabalho intelectual não deixou de ser atingido pela padronização fordista, mesmo que escondida por trás de um nome. O que chama Haddad de “virtuosismo medieval” chamamos nós de um elogio medieval à ação pessoal; que além do mais é falso numa época onde se sabe que as orientações de que se fala têm bem pouca semelhança com o acompanhamento que o mestre dava ao seu aprendiz⁴⁰⁰. A reprodução dessa capacidade de trabalho é ainda anônima (mesmo que assinada pelo “doutor orientador”), e, em muitos casos, mesmo produzida em série! Apenas aqueles que já chegaram ao pós-fordismo na produção de coisas já chegaram à conclusão que um professor não pode ser substituído por um computador na produção de cérebros (não apenas inteligentes mas sadios). E é por isso que Haddad tem razão ao dizer que as instituições (particularmente as públicas, ao nosso ver) têm um papel importante na qualificação e mesmo na formação do “agente inovador”; um papel, entretanto, que se tem estendido a todo um universo de cidadãos⁴⁰¹. O que não significa que o tipo ideal de agente inovador seja o “pós graduado”! Isso nos parece tão arbitrário como dizer que ele não deve ter graduação⁴⁰². Por tudo isso, a nossa concepção de “agente inovador” tem menos a ver com a inteligência e a formação do indivíduo, do que com a formação de ambientes propícios, que só são produzidos, por sua vez, através do envolvimento de um outro tanto de trabalhadores que não só os “doutores orientadores”. Só esse ambiente rico e

⁴⁰⁰ Não que pensemos que a personalidade, a autoria, não deva ter nenhum papel, aliás é aqui que guardamos alguma divergência para com Cocco, como veremos mais a frente.

⁴⁰¹ Como de resto, é o que Haddad diz, ao se referir à necessidade que o sistema tem de formar a todos, uma vez que ainda não está disponível uma tecnologia que consiga “determinar com antecedência quais meninos e meninas darão os melhores cérebros”. Idem, p.45.

⁴⁰² Como o sugeriu orgulhosamente o segundo homem mais rico do mundo, Larry Alisson, da Oracle, num discurso para formandos da Universidade de Yale (USA), ao chamar de “perdedores” aqueles que naquele momento se graduavam. Alisson recomendou aos estudantes que fizessem como ele, que nunca terminou uma faculdade. Tal qual Bill Gates. (Revista Exame, 9 de agosto de 2000). Nada orgulhoso da sua não diplomação era Steve Wosniak, da Aple, que só muito depois de ter criado o computador pessoal, se matriculou em um curso de ciências da computação. (CASTELLS, M. “A sociedade em rede - A era da informação: economia, sociedade e cultura”, vol. I, São Paulo: Editora Paz e Terra, 1999, p. 44.). Há, por certo, agentes inovadores em todas as áreas e, se a questão é construir um tipo ideal, preferimos ainda o empresário schumpeteriano ao pós graduado de Haddad.

cooperativo explicaria que os inovadores fossem, cada vez menos, autodidatas isolados (meninos rebeldes e sem diploma) e, cada vez mais, trabalhadores de todos os tipos e de todas as áreas.

Na seqüência, Haddad coloca,

“Em terceiro lugar, o rendimento de um agente inovador, apesar da forma que assume, não é, a rigor, salário. Esse rendimento, aliás, guarda algumas semelhanças com a renda fundiária. Da mesma forma que a propriedade fundiária é o outro do capital (seu pressuposto) e a renda fundiária é a contrapartida do monopólio da classe proprietária da terra, a ciência é o outro do trabalho (posto pelo capital) e a ‘renda do saber’ é a contrapartida da posse (oligopolística) de conhecimento relativamente exclusivo.(...) O que torna o saber de fronteira, incorporado na tecnologia de ponta, um bem *relativamente* exclusivo, é o fato de que o acesso a ele e, portanto sua oferta são, por definição, limitados. Em outras palavras, está-se defendendo a hipótese de que, sob a superindústria capitalista, a fronteira do saber move-se numa velocidade superior àquela do processo de socialização do saber”.

A reflexão acerca de onde provêm os rendimentos dessa “classe” dos “agentes inovadores” remete à questão: mas estes efetivamente vendem algo? Mesmo em se tratando de um “bem relativamente exclusivo”, o “saber” é vendido ou não? Do nosso ponto de vista, essa “alma” é vendida, como o é a “força” dos trabalhadores desqualificados; ou seja: vende-se o seu uso por um determinado tempo. A diferença é que, se a segunda se esgota ao ser usada, a primeira, não necessariamente; ou, pelo menos, junto com o esgotamento, pode advir algum enriquecimento. Assim se o trabalhador braçal, sai de mãos abanando ao final de anos a serviço do capital, o “agente inovador” sai carregando consigo o seu “capital humano”. Só que a (re)valorização do “capital humano” no processo de produção – o acúmulo de conhecimentos associado a processos de *learning by doing* - se dá dentro de limites muitíssimo estreitos. Uma estreiteza reconhecida por cada *manager*, CEO ou diretor de P&D que têm sua liderança cotidianamente questionada e disputada pelo conjunto de “jovens promissores” egressos da academia e de outras (e mais inovadoras) empresas.

Em suma: enquanto o “capital propriamente dito” se define justamente pela capacidade de autovalorizar-se no interior do seu próprio circuito, o “capital humano” – como a força de trabalho - se desgasta, e só se mantém valorizado pelo apelo diuturno a um trabalho de atualização/requalificação profissional cujos limites são definidos pelo escasso tempo disponível (no dia, na semana e, mesmo, na vida) de seu “proprietários”. O que significa dizer que este agente não detém propriamente um monopólio, mas uma mercadoria valorizada por sua escassez relativa. A diferença com o monopólio que os capitalistas detém (e não os senhores de terras!) é que o monopólio capitalista é sempre recriado. E isto na medida em que o capital não é meramente (nem propriamente!) escasso. Seu poder se erige sobre poderosas barreiras técnicas e financeiras à entrada que impedem qualquer concorrência por parte de agentes que não possuam mais do que sua capacidade de trabalho (seja ela alavancada ou não por conhecimentos relativamente exclusivos). Por isso, entre outras coisas, os rendimentos dos “agentes inovadores” não devem ser grandes o suficiente para que eles possam (nem pequenos o suficiente para que eles sejam tentados a) bancar o seu próprio negócio.

A comparação dos rendimentos desses agentes com a renda da terra não nos parece resolver em nada a questão - a não ser que se complexificasse essa alusão! De fato, há mais de uma dimensão envolvendo a renda da terra⁴⁰³, como concordamos haver mais de uma dimensão daquele rendimento dos “agentes inovadores”; mas se simplificar a questão significa aproximar os rendimentos daqueles agentes dos salários, complexificar significaria aproximá-los dos lucros. Não é à toa que economistas do calibre de um Walras, Marshall, e Schumpeter,

⁴⁰³ As questões que envolvem a terra fogem, ainda mais, às nossas competências para que possamos tratá-las aqui. Para um exame mais acurado da questão remetemos o leitor à tese de Maria Heloísa Lenz que complexifica, na linha de Marx (que é já uma ruptura com a teoria da renda da terra de Ricardo) as origens das “várias” rendas da terra. De qualquer modo, podemos mencionar a fato de ser a terra um ativo financeiro, cujos rendimentos nesse aspecto tem uma natureza especulativa, como uma das complexas dimensões da questão que já não permitem àquele aproximação com a “atividade” do “agente inovador”. LENZ, M. H. “A categoria econômica renda da terra”. Porto Alegre: Fundação de Economia e Estatística, 1981.

apresentam os lucros como uma função do monopólio, ou mesmo uma “quase-renda”, como o definiu Marshall⁴⁰⁴.

Por último, o lado mais forte do argumento de Haddad é a hipótese de que “a fronteira do saber move-se numa velocidade superior àquela do processo de socialização do saber”. Tão forte que acreditamos que ela tem reais chances de desbancar a aposta de Cocco, que se baseia justamente na crença de que a socialização de todo saber avança à frente de qualquer saber de fronteira apropriável privadamente. Do nosso ponto de vista, essa hipótese de Haddad é que justifica a natureza monopolista de um certo tipo de rendimento no capitalismo de hoje, mas não aquele dos “agentes inovadores”, e sim de uma parcela do lucro de seus patrões capitalistas. É este monopólio que, incontestado, sustenta uma sobrevida ainda maior a este modo de produção. Essa sobrevida exige, contudo, uma reinvenção das bases clássicas de exploração do trabalho. Ou, como diz Ruy Fausto, o desenvolvimento do capitalismo do século XX exige uma nova “negação de seus fundamentos”⁴⁰⁵. O que nos remete ao último argumento de Haddad, onde ele diz que a “atividade” do “agente inovador” não produz valor ou sequer mercadorias; ao que já adiantamos que: não é que o trabalho desse agente não produza mais valor, é o valor que, sendo uma categoria negada desde o capitalismo clássico, perdeu toda a relação com o sistema de preços.⁴⁰⁶ Por fim, o último argumento de Haddad.

⁴⁰⁴ Mais uma vez remetemos o leitor a bibliografia mais especializada. No caso, conhecemos de perto o trabalho de PAIVA, C. “Valor, preço e distribuição, de Ricardo a Marx e de Marx a nós”, tese de doutoramento, mimeo, Unicamp, 1998 (particularmente o capítulo quinto).

⁴⁰⁵ “Com efeito, não basta que a lei da apropriação e da troca de equivalentes seja negada (isto já é uma condição de existência do capital na sua forma clássica), é preciso que, tendencialmente, não mais a fundamentação do valor no trabalho no sentido de que a apropriação se faz pelo trabalho, mas o valor ele mesmo, a produção de valor pelo trabalho no seu sentido mais geral, o trabalho produtivo como condição do capital seja negado. Assim, à primeira negação, - negação da lei dos equivalentes e da apropriação de mercadorias - se acrescenta uma segunda, que é, num certo sentido, mas só num certo sentido, uma negação da negação.” FAUSTO, op. cit. p.278.

⁴⁰⁶ A própria reflexão de Ruy Fausto, da qual parte Haddad, é uma das fontes que usamos na nossa tese passada para ver exatamente isto - que o valor já é uma categoria negada desde o capitalismo clássico! Vide o primeiro tomo de FAUSTO, R. *Marx, lógica e política*. Op. cit. Além de Fausto e de nosso próprio trabalho anterior, este é também o tema do capítulo quarto de PAIVA, op. cit..

“Em quarto lugar, a atividade inovadora, ao contrário do trabalho qualificado, não produz valor. Marx, (...) declara a ciência fundamento da riqueza e não do valor, e identifica a posição do trabalho social na forma da oposição entre capital e trabalho, e não qualquer outra oposição, como o *último* desenvolvimento da relação valor. (...) Sem dúvida, o resultado da atividade de pesquisa e desenvolvimento se incorpora às mercadorias. Mas, ela não é uma atividade produtiva, no exato sentido da palavra. *Ela não produz mercadorias*, embora funcione como promotora do aperfeiçoamento do processo de produção de mercadorias.”⁴⁰⁷

Vejamos primeiramente uma questão que, a rigor, já há algum tempo vinha complicando a argumentação de Haddad (por exemplo, na questão do “pós-graduado”). Haddad parece confundir, mais que o necessário, ciência e inovação. Sem dúvida, para Marx, a ciência – tal como a terra e o maquinário – é fundamento da riqueza, e não do valor. Mas para Marx – tal como para Schumpeter e seguidores, e ao contrário do que parece pretender Haddad – ciência e inovação estão muito longe de se confundir. A ciência corresponde a uma forma *socialmente* constituída e validada de conhecimento. Ela é já, senão o conhecimento rigorosamente universal, pelo menos o conhecimento universalizado entre os inúmeros participantes dos distintos “colégios de cientistas”; que tem a responsabilidade maior de afirmá-los e difundi-los amplamente. Diferentemente, a inovação é um processo disruptivo e desuniformizador que usualmente carece de toda e qualquer formalização e que não se encontra plenamente sistematizado nem mesmo na consciência de seus promotores mais destacados. Enquanto a ciência se esforça por tornar-se universal, a inovação procura proteger-se o quanto possa, isso porque uma inovação precisa se vender. Daí que uma descoberta científica pode nascer do indivíduo mas procura com fúria o caminho da sociedade, enquanto a inovação pode nascer da sociedade mas só é inovação se for apropriada por uma estrutura privada que a torne mercadoria, visando, desse modo, controlar minimamente seu

⁴⁰⁷ HADDAD, idem, p.34. Ele continua dizendo que se trataria então de algo como o “meta-trabalho”, ou “trabalho reflexivo”, de que fala Offe. E ainda que se esta interpretação não compromete “a teoria marxista do valor trabalho, o mesmo não se pode dizer da teoria dos preços”; no que se mete me mais uma confusão, uma vez que as relações problemáticas entre valores e preços surgem muito antes da “internalização da ciência ao universo produtivo”, como visto na nota anterior.

processo de difusão. Enquanto a ciência se justifica a si mesma, a inovação se justifica social e economicamente, por suas conseqüências na potencialização do trabalho e na criação de valor⁴⁰⁸.

Nesse sentido, o que os “agentes inovadores” fazem é trabalho, e um dos poucos que ainda tem seu valor reconhecido e afirmado pelo capital, até porque esse *valor-trabalho* presta ainda o serviço de legitimá-lo frente ao conjunto da sociedade, uma vez que ele ajuda a sustentar um novo fetiche (do qual falaremos em breve) aquele que revela um determinado trabalho – de uns poucos - por trás dos valores, para esconder ainda o trabalho de todos. Só que tudo isso ocorre num mundo em que grande parte das mercadorias produzidas pelo capital já não incorpora trabalho algum, e em que grande parte dos trabalhadores não consegue valorizar (usando as mesmas medidas do capital - o mesmo *dinheiro*) seu potencial produtivo. Isso significa que nenhum trabalho *individual* é mais produtivo, no “exato sentido desta palavra” (melhor seria dizer no sentido capitalista de “produtivo”), e não apenas a “atividade” dos “agentes inovadores”.

Ou é isto, ou poderíamos ver as coisas ao modo de Cocco: grande parte das mercadorias não incorporam trabalho concreto, material, aos moldes do passado, mas é absolutamente impossível projetá-las, produzi-las, transportá-las ou consumi-las, sem a mediação de um trabalho imaterial da qual faz parte o conjunto da sociedade. Assim, improdutivo seriam aquelas teorias que insistissem em se guiar ainda pelas categorias que dividem o trabalho entre produtivo-improdutivo, manual-intelectual, de concepção e de execução, etc. etc. etc.⁴⁰⁹. Mas, aqui é que mora a razão de Haddad: enxergar assim o processo

⁴⁰⁸ Na verdade, para Marx, o processo inovativo encontra-se na gestação dos diferenciais de produtividade que alavancam a mais-valia relativa. A este respeito, veja-se o notável capítulo X do Livro 1 de O Capital, base efetiva de toda a construção teórica schumpeteriana.

⁴⁰⁹ Fausto que, como vimos, é a grande referência de Haddad, também aponta para uma superação das diferenças entre o produtivo e o improdutivo, que vai na mesma linha apontada por Cocco e por nós mesmos. Diz ele: “..de fato, se o ato de venda enquanto ato de venda se torna puramente formal (...), se a mercadoria é produzida enquanto mercadoria-para-a-venda, não há mais diferença essencial entre os que produzem esse produto-para-a-venda e os que vendem esse produto-para-a-venda. A produção é agora um todo que não é mais a totalidade do capitalismo clássico em que o momento produção era de qualquer modo primeiro. A totalidade poderia ser

equivalaria a dizer que a socialização de todo saber avança à frente de qualquer saber de fronteira apropriável privadamente. E, por mais que Cocco esteja se pautando, como diria Negt - por tornar conscientes tendências que estão apenas germinando⁴¹⁰ -, o que nos incomoda é que ele abre espaço a uma confiança exagerada na lógica do desenvolvimento das forças produtivas no pós-fordismo que dariam conta da realização daquelas tendências, como se as práticas da Benetton fossem suficientes (concordamos que eles são necessárias) para caracterizar o modo de produção atual como “modo de produção socializado [onde] formas de organização política e práticas comunicacionais coincidem”⁴¹¹.

Do nosso ponto de vista, a questão da disputa entre os processos concorrentes (de socialização e privatização) é que ela é uma disputa política, num sentido que vai além de uma ação econômica que já tenha incorporado a dimensão política, como quer Cocco⁴¹². Não se trata de dar razão ao velho

chamada agora tanto produção como circulação. Se isto é verdade, o trabalho improdutivo se torna produtivo (ou a diferença desaparece), assim como ‘o tempo livre’ se torna produtor de ‘valor’.” FAUSTO, op. cit. p.281.

⁴¹⁰ Pelas quais temos o maior respeito, haja vista a nossa epígrafe à introdução desta tese. Negt repete com mais rigor o conteúdo ali exposto poeticamente quando diz que “A descrição das formas de decadência, a recordação melancólica do que houve e agora é ruína, sempre exerceu sobre o sentido histórico um fascínio maior que o de um programa empenhado em tornar conscientes tendências que estão germinando, são descontínuas e necessitam da intervenção prático-política para poderem se tornar objeto da consciência”. NEG, O. “O marxismo e a teoria da revolução no último Engels”. In: HOBBSAWM, E. (org.) *História do marxismo* (vol. II) Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984, p.194.

⁴¹¹ “Quando a Benetton articula as redes sociais informais de produção com as comerciais de *franchising*, quando sustenta, pela sua política de comunicação, esse processo de internacionalização de empresas e lojas que continuam tanto independentes quanto socializadas, ela age como um elo político de estruturação das dimensões produtivas da realidade social e comunicativa próprias de um território determinado, tanto pelos espaços de integração material da produção, quanto pelos tempos de funcionamento das redes. No modo de produção socializado, formas de organização política e práticas comunicacionais coincidem, ao mesmo tempo, com realidades produtivas e como terrenos naturais de estruturação de uma nova figura de empresário, destinada a ter um papel direto no jogo político.” COCCO, G. *Trabalho e cidadania*. Op. cit. p.111 e p.112.

⁴¹² “A emergência da economia da informação como paradigma do pós-fordismo acaba ultrapassando essas separações e referências tradicionais. Isso porque o trabalho acabou absorvendo as características distintivas da ação política, uma vez que o modo de produção contemporâneo integra, como força produtiva fundamental, uma intelectualidade de massa que se tornou social, isto é, pública. Não é a ação política que integra o modelo do trabalho, como anunciava H. Arendt, nem o agir comunicativo do mundo da vida que é colonizado pela racionalidade instrumental, como anuncia Habermas; é o trabalho que se torna ação, como capacidade de se adaptar à imprevisibilidade, de começar uma coisa de novo, e produzir *performances* lingüísticas.”. Idem, p.113.

sentido conferido à ação política por Arendt e “re-esquentado” por Habermas como uma “Ética do Discurso” (que acaba por reduzir à produção científica o que Cocco reduz à produção em geral⁴¹³), mas de produzir um novo conceito de ação. Mesmo que não seja nossa tarefa fazê-lo aqui, devemos alertar que a ação que nós mesmos reduzimos ao trabalho era aquela do herói de Arendt, do profeta de Weber; aquela cujo sentido social era incorporado como o sumo bem pelas massas, que poucos instrumentos detinham para qualquer participação mais consciente. Reconhecer os feitos dos heróis, obedecer os mandamentos dos profetas, era algo que se impunha à comunidade e ponto. Quando o capitalismo e sua lógica instrumental rompem com toda essa “mágica”, ele coloca no lugar a afirmação pura e simples do interesse individual, que diz ser impossível qualquer reflexão pública cujos elementos possam ir além da mera soma dos interesses privados. Pois justamente quando o desenvolvimento das forças produtivas levou a que aquela velha ação, aquele pseudo-mágico mundo da vida, se tornassem objeto de trabalho, de tal modo que, como diz Cocco - a racionalidade instrumental deixou de ser monopólio do capital - é que reconhecemos que os homens podem se voltar para a construção de uma outra ação, onde o público não seja apenas aquele que está sentado abaixo do palco mas o que participa da cena. Mais que isso, essa nova ação (que não nega mas se utiliza, e por isso supera a razão instrumental) não é um objetivo a ser alcançado no pós capitalismo ela é um pressuposto para que superemos mesmo esse modo de produção.

Esse movimento a favor da construção de uma nova concepção da ação política é o que faltava, ao nosso ver, para deixar completo o quadro de uma

⁴¹³ “Com a superindústria capitalista, a ética subjacente à ciência moderna, que nos tempos da grande indústria ainda se encontrava restrita a uma esfera particular, torna-se por assim dizer social. Com efeito, é só a situação geral da ciência moderna como fator de produção que socializa uma nova ética, ética que Habermas, com razão, chama de ‘Ética do Discurso’.” (HADDAD, op. cit. p.48). A citação continua afirmando que “é o próprio capital que põe a ética do discurso no lugar do trabalho”. Ora, preferimos mil vezes o raciocínio de Cocco que diz que o que o capital põe no lugar do trabalho concreto de ontem é o trabalho imaterial de hoje. O que discordamos de ambos é que sem uma ação política superior - efetivamente participativa dos trabalhadores -, que seja diferente tanto do “parlatório” de Habermas, quanto do trabalho político de Cocco, é impossível que venha o pós-capitalismo.

reconfiguração do paradigma do trabalho que supere (até porque integra) o paradigma da linguagem. Numa frase: é necessário ainda um trabalho político específico para que se consiga a integração dos diferentes segmentos de classe, para que se dê uma forma *política* ao trabalho imaterial, para que ele se torne desse modo uma *figura do trabalhador coletivo*.

Falávamos há poucas páginas atrás de um novo fetiche do capital. Vamos analisá-lo agora através dessa via que abrimos com a questão da forma ou da figura do trabalhador coletivo, uma vez que é esta que pode rivalizar com a figura do capital global. Antes de mais nada, é preciso que se diga que o socialismo real foi capaz de construir essas figuras do trabalhador coletivo, mas elas eram, literal e figuradamente, estátuas vazias! Nem havia o desenvolvimento do trabalho imaterial de que dispomos agora, nem a ação política tinha por medida o trabalho de cada um e por objetivo a participação efetiva de todos. É isto que faz com que muitos pensem (como os defensores da autonomia dos movimentos sociais) que possamos passar sem o trabalho especificamente político – do partido, inclusive – para dar forma ao trabalho coletivo. Como dissemos, o capital tem um partido, ou seria melhor dizer uma “liga internacional”! É global, portanto, e se fortaleceu um bocado com a queda do socialismo real; e é forte o suficiente para “chupar de maneira parasitária o sangue vital das novas potências produtivas”⁴¹⁴.

Compõem a liga dos capitais, as grandes corporações. Cada uma delas tem seu símbolo. São estes que respondem pela sustentação de um fetiche: aquele que esconde o trabalho imaterial de todos (do mundo inteiro) por trás do trabalho individualizável do “agente inovador”, do “gênio inventor”, do “dedicado proprietário”, dos “interessados acionistas” ou mesmo de um “povo inteiro”. Robert Reich no seu “Trabalho das nações”, afirma que o povo americano acredita que

⁴¹⁴ Como diz Cocco existe uma “sociedade do controle” no pós-fordismo “marcada pela socialização de um processo integrado de produção e consumo, o tempo da vida como um todo é subsumido no capital. Mas este processo apenas pode determinar-se à custa de uma drástica limitação das virtualidades produtivas que o espaço público constitui e representa. O comando perdeu sua dimensão ‘progressiva’ e sua reprodução ‘chupa’ de maneira parasitária o suco vital

são corporações americanas, operários americanos, que produzem os produtos tão tradicionais do gosto e da confiança dos americanos.

“Um produto com a marca GE, diz ele, é assumido como tendo sido ‘feito’ pela *General Electric* no sentido tradicional de empregados GE, sob o controle de gerentes GE e em fábricas GE. A própria segurança que o nome inspira é uma mercadoria comercializável (...) Na verdade, a marca de muitas das corporações fazem parte de seu mais valioso patrimônio. As marcas podem ser comercializadas por si mesmas. Iluminam os horizontes da cidade. Prazerosamente aparecem no início e fim dos programas públicos de televisão, quando uma voz solene informa ao telespectador os benefícios magnânimos da corporação. São encontradas nas revistas, em propaganda de página inteira, sobrepostas a tranquilas paisagens ou pinturas clássicas, freqüentemente sem nenhum produto à vista. É a tautologia perfeita: o símbolo representa a corporação e a corporação representa o símbolo”⁴¹⁵

Mas não é uma tautologia que mantém esse sistema minimamente estável. Reich sabe disso, e por isso em seu livro existe algo como uma radicalização da tese haddadiana acerca dos ganhos de monopólio dos “agentes inovadores”. Essa radicalização diz respeito a que, para Reich, os líderes das megacorporações – os “analistas simbólicos”, que detêm o controle dos processos produtivos e decisórios ao serem os responsáveis pela identificação de problemas e de soluções - já são parte da classe dominante!

Entendemos aqui que o seu conceito de classe dominante se parece muito com o nosso; ou seja, é dominante aquela classe que divide entre si os lucros da exploração de uma troca desigual entre os que só conseguem agregar o valor do seu trabalho individual e os que descobrem meios de agregar o valor do trabalho coletivo, social e imaterial dos demais. Entre seus membros se encontram: banqueiros e/ou “investidores”, executivos e/ou controladores, e ainda os “analistas simbólicos”⁴¹⁶ que só se mantêm como classe dominante porque, não apenas dividem entre si os lucros, mas os reúnem novamente para novas

das novas potências produtivas”. COCCO, *Trabalho e cidadania*. Op. cit. p.120. Sem uma ação orquestrada da classe dos trabalhadores, esse parasitismo pode durar ainda muito tempo.

⁴¹⁵ REICH, R. “O trabalho das nações...” op. cit. p.99.

empreitadas. Os meios de produção nesse estágio do capitalismo não tem a estabilidade da terra, das máquinas, e mesmo da ciência (que, de qualquer modo nunca criaram valor mas riqueza). Desse modo eles se confundem menos com a realidade física e mais com o poder de articulação, e é isso que pode ser usado também pelos trabalhadores; ou, como na teorização de Reich, ainda pelo Estado Nacional.⁴¹⁷

Guardamos para o final do capítulo essa medida de forças entre o que funciona ainda como poder de comando do capital e o que seria necessário para a constituição do agente coletivo capaz de desbancá-lo. Segundo Cocco,

“À medida que a produção é socializada, podemos dizer que todos participam da produção de tudo e que não é mais possível separar de maneira clara e precisa o tempo de trabalho e o tempo de vida. (...) A perda de um plano objetivo – o tempo de trabalho – torna tautológica toda unidade de medida, mero instrumento subjetivo de controle cujos parâmetros não têm legitimação científica, objetiva. A reafirmação subjetiva de padrões e imperativos econômicos se torna, por isso, cada vez mais arbitrária. Em outras palavras, nessa perspectiva, a crise se apresenta como crise da produção por meio de comando, como fato de que o comando – o Capital, a ciência e a tecnologia do Capital -, não constituindo mais a condição necessária da produção, se desloca do lado da administração, da forma imediatamente política de controle do ciclo de produção-reprodução. O comando torna-se contabilidade, tautológica ‘produção de comando por meio de comando’⁴¹⁸

De nossa parte, não acreditamos que haja uma crise da produção de mercadorias por “meio de comando”⁴¹⁹. Nesse sentido é que já viemos afirmando há muito, e novamente neste capítulo, que não é um problema para o capital ficar sem uma unidade de medida baseada no trabalho. Se esse modo de produção se desenvolve é justamente porque ele o faz! (Como diria Marx há mais de um

⁴¹⁶ Idem, p.91.

⁴¹⁷ É uma preocupação de Reich que a classe dos “analistas simbólicos” não tenha nenhum vínculo comunitário local e grandes vínculos com outros analistas ao nível global, isso significa que seria a primeira vez na história que a classe dominante seria realmente global. Por isso, a tese fundamental do autor é que possamos articular ainda um “trabalho das nações” que se pautar por uma socialização do saber, seus meios de produção e seus ganhos.

⁴¹⁸ COCCO, *Trabalho e cidadania*. Op. cit. p.120.

século atrás...) O que o capitalismo fez desde o primeiro momento daquela negação é afastar os preços daquela determinação relacionada ao trabalho. Entretanto, por trás do mercado, os “fazedores de preço”, como chamava Kalecki às empresas detentoras de graus de monopólio, não construíram apenas “padrões subjetivos” e medidas “arbitrárias”. Elementos como escala, padrões de concorrência, custos de transação, não são meras arbitrariedades; e mesmo que não seja nossa tarefa nesse momento a elucidação desses elementos, não podemos deixar de dizer que os trabalhadores autonomamente organizados deverão ser capazes de construir mediações substitutivas a estas do capital.

Fazer do trabalho a real medida de todas as coisas não será das tarefas a mais fácil; não bastará torná-lo uma unidade de tempo, um bônus-hora proudhoniano. Precisaremos tanto nos portar como empresários políticos dentro dos territórios de organização das redes produtivas, quanto como estadistas na construção de valores, direitos e deveres globais. Talvez seja necessário acrescentar que isso significa enterrar o velho sindicalismo, significa ousar fazer alianças, e mais que tudo reivindicar ainda o socialismo.

⁴¹⁹ Conceito este absolutamente compatível com o que definimos acima como a forma atual do capital.

Capítulo 2

Da chamada “economia popular e solidária” – do que é e do que pode ser

Víamos ainda há pouco, que a crise que, já há algumas décadas, assola o capitalismo não necessariamente retira, mas até estimula, uma certa capacidade de resposta do sistema. Se na raiz dessa crise estava o esgotamento do regime de acumulação baseado no fordismo - e naqueles ganhos de produtividade advindos fundamentalmente da escala e da rigidez na divisão do trabalho e dos mercados – o núcleo do sistema reagiu substituindo a “rigidez” pela “flexibilidade”⁴²⁰. Contou para tanto com a rede de segurança formada pelos ganhos financeiros que alcançavam a estratosfera.

O contraponto político, entretanto, caminhou em sentido contrário. Se nos tempos do fordismo o “estado-crise” (como o chama Giuseppe Cocco⁴²¹), premido pelo conflito permanente, era mais flexível no atendimento das demandas das classes e dos segmentos de classe em litígio aberto, a grande maioria dos estados nacionais nos nossos dias cumpre rigidamente os mandamentos neoliberais que não levam em consideração sequer especificidades regionais ou espaciais. Por isto, embora tenha crescido o risco de um colapso sistêmico (a rede dos ganhos financeiros é tecida de material frágil, “virtual”, para usar um termo da moda) a concorrência entre as nações nunca foi tão rígida. De tal modo que o que emerge freqüentemente das análises é que era mais fácil disputarmos projetos políticos alternativos quando ‘correr atrás do progresso’ (‘compensando a herança do atraso’) era o grande projeto nacional apresentado pelas elites, do que

⁴²⁰ Presente em inúmeros autores, é em David Harvey que a “acumulação flexível” será definitivamente consagrada como a resposta à crise sistêmica. Aqui entre nós, importante é a reflexão de Benedito Neto que atenta para a flexibilidade latente das máquinas e dos homens rigidificados pela linha de montagem fordista. (Ambos os autores já foram citados no capítulo anterior).

⁴²¹ Vide o capítulo segundo do texto de COCCO, G. “Trabalho e cidadania...”, op. cit.

agora quando o progresso, que atende por “globalização”, está nos nossos calcanhares.⁴²²

Essa *flexibilização produtiva com rigidez distributiva*⁴²³, é responsável, em última instância, pelo que existe de comum na construção de modelos alternativos - tanto inspiradores de mobilizações políticas quanto de políticas econômicas propriamente ditas. Ou seja, onde quer que o fordismo tenha tido alguma forma de penetração, a flexibilização produtiva e a rigidez distributiva tem sido a resposta genérica à sua crise. Mas, o que é mais importante salientar é que há *formas e graus* de flexibilização e rigidez que guardam uma relação particular com a forma específica do fordismo de cada país/região⁴²⁴.

Isto quer dizer que se o desemprego, a exclusão, a concentração da renda, são efeitos perversos comuns a um grande leque de países, também são comuns, mas com traços específicos: o crescimento das redes de micro e pequenas empresas, e a mobilização social que descola dos partidos, das igrejas, e assume

⁴²² Entretanto há já aqui uma contradição que pode justificar o dito de Brecht para quem “de nada valia partir das coisas boas de sempre, mas das novas e ruins”. Pois se era mais fácil a disputa de projetos nacionais naqueles passados “anos dourados”, a articulação de um projeto em escala global tinha enormes obstáculos, que iam dos direcionamentos políticos do partido comunista mais poderoso à época (frequentemente demobilizador de ações mais disruptivas) aos estágios absolutamente díspares de desenvolvimento capitalista entre as nações.

⁴²³ Essa absoluta rigidez distributiva é confirmada por inúmeras pesquisas que apontam para o crescimento da concentração da renda em toda e qualquer parte do globo, incluindo os Estados Unidos e os países europeus. Vide os últimos relatórios do Banco Mundial (Vide World Development Report, 1999).

⁴²⁴ Sobre as especificidades do fordismo em cada país é interessante que vejamos as seguintes observações de Giancarlo Corò: “(...) como não houve uma só forma de fordismo (basta pensar, por exemplo, nos “capitalismos nacionais”), também os percursos em direção ao pós-fordismo serão necessariamente diversos, cada um levando em consideração a base material e política que tem como ponto de partida e a vontade que as diversas sociedades saberão exprimir. Seria, de fato, um erro cultural, antes de ser político, apoiar um comportamento determinista em relação ao pós fordismo, como se as mudanças induzidas da economia já estivessem escritas nas tábuas de uma lei histórica, que os homens e suas comunidades não pudessem alterar. Ao contrário, é necessário enfrentar esta fase de transformação com disponibilidade para reabrir os espaços de ação econômica e social que o fordismo tinha encerrado na ilusória gaiola cognitiva e organizativa do *one best way*. Como propõe Rullani, com ampla argumentação, o pós-fordismo deve ser, antes de mais nada, interpretado como um sistema *projetável*, um sistema concreto de ação social através do qual as diversas comunidades locais organizam, de modo autônomo, os próprios recursos (em outros termos: se “empresarializam”) para enfrentar as limitações e colher as oportunidades da globalização”. CORÒ, G. “Distritos e sistemas de pequena empresa na transição” in URANI et al, op. cit., p.166.

a propagação de ações e valores ecológicos, solidários e humanistas de um modo geral.⁴²⁵

Em linhas gerais, a principal diferença entre as várias regiões (dentre e entre os vários países) está em como as duas coisas se articulam, quando é o caso delas estarem articuladas. Do nosso ponto de vista, quando existe uma boa articulação é quando não se separa o que é social – “processo”, “militância”, “construção social” (e por isso mesmo demorada), estado e políticas públicas, entre todo um jargão de concepções – , do que é o econômico, ao qual é associado – ações dirigidas, sujeitos que decidem, mercado, etc., etc., etc.. Dois importantes resultados analíticos que emergem dessa ‘boa articulação’ são: o conceito de “empresário político” e a possibilidade de uma refundação da teoria da consciência de classe (fundada agora na unidade do trabalho imaterial) que vimos no capítulo anterior. Pois derivados diretamente destes surge um outro, ao qual nos dedicaremos daqui em diante.

É nesse ambiente que surge algo como uma polêmica em torno da definição-delimitação de qual seriam os conteúdos das redes a serem montadas no intuito da construção de um projeto de sociedade alternativo ao capitalismo. Mais especificamente, tem se consolidado, no debate nacional e internacional, uma concepção de “economia popular e solidária” que, num certo sentido confirma, noutra nega, alguns dos desenvolvimentos que esperávamos obter: de construção do novo trabalhador coletivo e das novas formas de enfrentamento da acumulação capitalista. No que nos diz respeito focaremos nossa atenção num dos aspectos que consideramos crucial, que é: como esse conceito contribui, ou atrapalha, na definição de políticas públicas de apoio aos micro-empresendimentos em geral.

⁴²⁵ Ampla e com matizes os mais diversos é a bibliografia a respeito. Há os mais empolgados e militantes, os mais “científicos”, ou ainda os que almejando um alcançam o outro. De nossa parte, entre uma fonte mais pretensamente “científica” como Manuel Castels (CASTELLS, M. *A sociedade em rede*, São Paulo: Paz e Terra, 1999), ou uma mais declaradamente militante (por exemplo: MANSE, E, “A revolução das redes”, São Paulo: Vozes, 2000), não ficamos com nenhuma.

Vimos no capítulo anterior como a articulação “em rede” provê materialidade para a cooperação social (sendo as cidades a sua forma objetivada). Pois o que é válido para as empresas e para as associações de trabalhadores, também o é para os vários órgãos e instituições estatais e para-estatais: do mesmo modo que a associação em rede é responsável pela sobrevivência das pequenas empresas no centro mesmo da explicação do maior dinamismo econômico de algumas regiões⁴²⁶, ela o é pelo sucesso das políticas públicas de combate à pobreza e à exclusão em outras⁴²⁷. Em ambos os casos verifica-se uma recuperação, digamos, mais “à esquerda”, de conceitos tais como “cooperação” e “competição”. Recuperação conceitual esta que, acompanhando as mudanças do trabalho no mundo real, promove uma mudança de rota de parte do pensamento crítico que passa então a disputar com a burguesia a exploração - econômica e ideológica – de valores que eram antes propriedades daquela (ao invés de se ocupar em construir valores outros mais “humanos”, “substantivos”, ou outros adjetivos abstratos, à medida que pouco relacionados ao trabalho *tout court*)⁴²⁸.

Preferimos, de fato, a sobriedade dos autores reunidos por Urani, Cocco e Galvão, com os quais estamos trabalhando aqui.

⁴²⁶ Como a macroregião do Arco Alpino que reúne as regiões européias: nordeste italiano, a famosa Terceira Itália, noroeste italiano, Rhone-Alpes na França, Baden-Württemberg e Baviera na Alemanha, Suíça e Áustria. Vide a respeito, os dados de Gurisatti acerca dos resultados econômicos “surpreendentes” (renda *per capita*, taxas de emprego, parcela do emprego industrial, etc.) da região em comparação com o resto da Europa. GURISATTI, op. cit. p.77 e 78.

⁴²⁷ Não apenas os órgãos internacionais (como a ONU ou o Banco Mundial), mas inúmeros governos de Estado, províncias e prefeituras, das regiões menos desenvolvidas do planeta, passam a unificar suas políticas sociais (de compensação ou transferência de renda) com políticas de desenvolvimento econômico. As populações carentes são levadas cada vez mais a se articularem em torno de projetos de geração de trabalho e renda, que guardam interfaces com projetos outros de educação, de construção de moradia, de prestação de serviços de saúde etc. Do mesmo modo, é cada vez maior, a integração de governo e sociedade civil para constituir essas redes de “assistência”, cada vez mais entre aspas. Para o caso brasileiro, vide, por exemplo SIQUEIRA, C.A. “Geração de emprego e renda no Brasil: experiências de sucesso”. R.J.: DP&A, 1999.

⁴²⁸ Na prática, acreditamos que rompeu-se o pacto mais que ideológico que rezava para a classe dominante que - enquanto fizesse o discurso da competição inter-individual, desse conta de se aliar entre si e se apropriar o mais possível dos ganhos da cooperação forçada do trabalho alheio -, e para a classe dominada que - enquanto fizesse o discurso da aliança dos trabalhadores, desse conta de brigar entre si por emprego, salário e os favores do patronato. Assim nós (trabalhadores) cooperávamos com eles (patrões) quando negávamos a concorrência como valor, ainda que ela nos guiasse os passos. O próprio elogio da cooperação era pouco! Preferíamos a solidariedade

Se a postura acima, recompõe conceitos e faz novas alianças aproveitando, da melhor maneira, o que chama Cocco de “perda da hegemonia capitalista da racionalidade instrumental”, outros são os que, advogando um conceito mais “puro” (Sic.!) de solidariedade, desaconselham todo investimento político-social nos pequenos empreendimentos, enquanto outros ainda tornam este investimento um procedimento meramente tático – que tem por decorrência que a construção de uma alternativa, ao mesmo tempo real e revolucionária, fica sem uma estratégia de efetivação.

Muito do que dissemos até aqui contra as divisões habermasianas, aplica-se àqueles projetos de “economia popular e solidária” que, mesmo querendo colocar o trabalho a serviço da cooperação (e não a serviço do lucro), não colocam a cooperação a serviço do trabalho. Eles o fazem rechaçando as alianças com as pequenas empresas que são quem, em realidade, tocam privilegiadamente essa segunda parte. Reproduz-se assim, aquela divisão entre “trabalho e interação”, estando a cooperação apenas identificada a esta última. Reproduz-se também as divisões entre trabalhadores, de tal modo que, mais uma vez, o que aparece por trás de muitas das confusões que insuflam a polêmica em torno do alvo das políticas voltadas ao fortalecimento de uma “economia popular e solidária”. é: quem é o novo proletariado e como ele se organiza, e – por extensão necessária - quem é a classe dominante e exploradora e qual sua inserção social objetiva?

(mais humanista ou cristã) à cooperação, até por que esta tinha um significado econômico (o que crescentemente veio a significar “maligno”). Enquanto isso, nos engalfinhávamos nos partidos, sindicatos, nas empresas e por todo lado. Todos diziam: o problema das esquerdas é que elas brigam mesmo nos momentos mais difíceis, ou seja, quando a direita se une. Por trás de toda essa fábula, estava a problemática do individual X o social (ou coletivo); problemática difícil para ser resolvida com a afirmação pura e simples de uma das duas partes. Pois é justamente a complexificação dessa contradição que deixou de ser patrimônio científico-filosófico (ou político-ideológico) para se tornar questão de sobrevivência, e não só do indivíduo mas do próprio socialismo. A redefinição das práticas, mais que dos termos, cooperação, competição, individualismo, coletivismo, entre outros, está hoje em discussão como nunca esteve antes – de modo absolutamente concreto e material.

Retomando o nosso ponto de partida: encaramos a crise do fordismo como a crise do assalariamento de massas; ou ainda a crise do emprego e/ou do trabalho em sua forma capitalista. Uma crise que já é percebida assim por muitos – dos jovens em busca do primeiro emprego, às vítimas das terceirizações e *downsizings* de cada dia – que sabem que deverão se auto empregar de algum modo. Ou seja, o horizonte de ocupação posto para este novo (porquanto filho de operários e herdeiro de uma cultura de resistência) “redundante” do sistema é o micro-empresariamento urbano (e também o rurano⁴²⁹), que aparece portanto como forma alternativa de auto organização dos trabalhadores.

Ou não é este o destino de uma parcela crescente de trabalhadores os mais diferenciados até então? Ex-metalúrgicos, ex-bancários, ex-funcionários públicos, ex-engenheiros, ex-professores, ex-pesquisadores, ex-executivos, são “defenestrados” todos os dias da produção, e do assalariamento, a cada privatização, a cada “choque de competitividade”, a cada reengenharia, a cada Programa de Demissão Voluntária. Defenestrados do assalariamento na medida em que o capital descobre que “lidar” com (ou melhor, explorar) micro-empresários independentes (ou com “cooperativas autônomas”) é muito mais lucrativo – porquanto gerador de uma mais-valia maior – do que lidar com assalariados muito menos flexíveis técnica ou politicamente.

A verdade é que o capital já descobriu que seu poder de exploração não depende diretamente da relação assalariada. Uma descoberta que os melhores

⁴²⁹ A separação entre o que seriam atividades urbanas e rurais é, hoje, demasiado complexa, ou talvez, demasiado improdutiva; de tal modo que os especialistas da área têm achado por bem construir um novo campo de atividades “rurbanas”. Não podemos nos estender aqui na descrição dessas atividades. Antes, contudo, de remeter o leitor à bibliografia a respeito, queremos salientar que esta imbricação real entre o rural e o urbano é mais uma realização daquela possibilidade de uma nova forma de organização do trabalho coletivo, cuja base está no território como espaço da articulação de sujeitos, em parte formados e em parte negados pela forma (assalariamento) anterior. Há todo um universo de pesquisadores envolvido no conhecimento concreto de algumas experiências, bem como na elaboração teórica sobre as mesmas. A Universidade Estadual de Campinas concentra uma série deles. Conhecemos de perto apenas alguns deles como por exemplo: CARDOSO, A. “O ‘novo rural’ brasileiro: abordagem a partir de uma economia local, o Triângulo Mineiro”. Dissertação de mestrado, mimeo, Universidade Federal de Uberlândia, 1998.

teóricos do marxismo já haviam feito⁴³⁰; mas que não alcança ser feita por aqueles que tomam a palavra escrita dos clássicos do marxismo como “autos de fé”. Afinal, para os marxistas do século XIX – a começar pelo próprio Marx - o pequeno produtor independente, o pequeno burguês (no sentido estrito desta categoria), era um resquício da ordem mercantil característica da crise do feudalismo. Era um sujeito destinado à destruição pelo poder competitivo do grande capital. E – mais do que isto - era um sujeito que fazia uma crítica saudosista, conservadora e objetivamente retrógrada ao desenvolvimento da ordem monopolista.

Sem dúvida, era de fato este o caso; à época! No século XIX! Hoje, o pequeno produtor independente é um outro sujeito. Não é mais o herdeiro do pequeno produtor feudal. Este, onde existiu, já morreu faz muito. Particularmente no nosso país, nunca existiu, pois nunca tivemos, nem feudalismo, nem pequena burguesia revolucionária aos moldes europeus. O micro-empresário de hoje é outro sujeito social, com outra extração histórica e de classe, e com outro horizonte político potencial.

E isto porque vivemos hoje o paroxismo da ordem monopolista. Caminhamos rapidamente para um sistema onde sobreviverão apenas cinco ou seis companhias automobilísticas independentes no mundo; ou onde, a cada dia, uma nova fusão bancária intercontinental redefine a hierarquia dos grandes conglomerados financeiros. Nesse mundo, é de conhecimento público (um enorme público que acompanha semanalmente as revistas, os jornais, os *sítes* de negócios) que a Microsoft pode mesmo deixar de ser monopolista, não por causa da justiça norte americana, mas porque a AOL (que comprou a Time Warner, que

⁴³⁰ Entre nós, Caio Prado Jr. é o grande crítico do formalismo que hipostasia o assalariamento como a única forma de exploração consistente com a valorização capitalista. Vale observar que, se a crítica de Caio Prado foi apropriada de forma equivocada pela historiografia anti-stalinista mais vulgar (que, para se contrapor ao etapismo, retira historicidade da relação capitalista, acabando por identificá-la a qualquer relação de exploração mediada pela mercadoria), tal fato não retira consistência da mesma. Apenas comprova que o formalismo é uma opção fácil: ele simplifica o complexo e proporciona “âncoras categoriais” que ajudam a sustentar a “fé” e a “clareza” daqueles que não suportam a radicalidade subversiva da história real.

havia comprado a CNN) passou a ser dona da Netscape, disponibilizando na rede um concorrente do Windows Explorer. Um movimento que gerou a reação da Microsoft expressa em sua associação com a Macintosh. Nesse ambiente, não está no horizonte dos pequenos empreendedores se tornarem uma Microsoft no futuro próximo. A fábula de Bill Gates não é a fábula do pequeno que se faz sozinho é a fábula da valorização virtual tornada real.

Impõe-se uma questão tão primária como importante: num mundo deste, faz sentido pensar que o verdureiro da esquina, que trabalha doze horas por dia no balcão com sua esposa, sogra e filho, é um “explorador capitalista” só porque contratou um auxiliar para fazer as entregas da tarde? Sim, dizem os formalistas (pseudo)ortodoxos. Está escrito n’*O Capital*: “o capital (...) só surge onde o possuidor dos meios de produção e de subsistência encontra o trabalhador livre como vendedor de sua força de trabalho no mercado”⁴³¹. Não, respondem os materialistas históricos. Está escrito no “Método da Economia Política”: “até as categorias mais abstratas (...) são (...) igualmente produto de condições históricas, e não possuem plena determinação senão a partir dessas condições e dentro dos limites dessas”⁴³².

E mais uma vez, a questão da historicidade das relações sociais e do conteúdo do assalariamento se nos impõe. O microempreendimento de extração familiar – seja ele urbano ou rural - comporta, eventualmente, relações de assalariamento; esta é uma possibilidade sempre aberta de relação social de produção. De forma que, admitir que todo o assalariamento é índice de exploração é admitir que os microempreendimentos são empreendimentos capitalistas e exploradores (em potência ou em ato, pouco importa) que estão fora de nosso horizonte estratégico de construção do socialismo. Trabalhar em defesa dos mesmos seria meramente tático; uma aliança temporária com adversários de

⁴³¹ MARX, K. *O capital*. Livro 1. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 141. Note-se que nesta passagem (como em todas as demais em que tal tese é esgrimida) Marx afirma que, tão somente quando há assalariamento, há capitalismo (em sentido puro e pleno, acrescentaria Caio Prado). Mas não diz que *sempre* que há assalariamento, há capital e exploração.

classe que se comportam como aliados temporários na luta contra o capital monopolista.

Discordamos integralmente desta leitura. Para nós a defesa do microempreendimento é absolutamente estratégica e pode, se assim encarada, fazer parte da própria política de construção do socialismo. Trata-se, de fato, de uma estratégia ousada, mas que tem por apoio uma leitura histórica do assalariamento; diferentemente de uma ação tímida, meramente tática, porque carente de uma visão mais profunda do que se está se passando com a classe trabalhadora. O que não seria estratégico, no caso, é justamente dividir o foco de nossa ação, separando o apoio às políticas de fortalecimento dos “pequenos empreendedores” (quase burgueses, na leitura mais ligada ao Capital) da nossa política de resgate da exclusão social (os trabalhadores pós assalariamento na visão mais ligada ao Método). Isso ocorre sempre que acreditamos que os bons valores do associativismo, da solidariedade, e outros estão, por “natureza” (Sc!), mais relacionados aos pobres sem alternativa de inserção na esfera produtiva capitalista; enquanto que os maus valores da competição, do individualismo e outros são próprios dos microempreendedores cujo único objetivo é ser grande o suficiente para assalariar os demais.

É mesmo comum, entre os que advogam os “bons valores” da economia popular e solidária, pensar que esta só pode sobreviver como franja na sociedade capitalista, o que nos desobriga de disputar o grosso do *sentido* da atividade econômica com esse sistema. Dessa forma, ou eles se contentam com reparar as mazelas sociais advindas do sistema econômico (ao que o Capital agradece por diminuir mesmo as pressões sociais), ou pensam que não haverá necessidade de disputar um projeto de sociedade com o capitalismo, por que este irá “cair de maduro”. Essa vertente do pós-capitalismo, pós-indústria ou o que o valha, acredita também que a economia popular e solidária é “franja”, mas uma franja

⁴³² MARX, K. *Para a crítica da economia política*. São Paulo: Abril Cultural, 1982, p. 17.

cada vez maior, dizem eles, pois afinal o sistema irá negar todo o trabalho mesmo⁴³³.

Logo, para ousarmos construir uma alternativa à acumulação capitalista, não podemos nos satisfazer com as franjas que essa própria economia nos permite, enquanto idealizamos um socialismo que nasça da ruptura e jamais da reforma. Mas para transcender o espaço das franjas o critério da organização democrática e solidária da produção não pode funcionar como um critério de corte, mas como *um critério de alcance*⁴³⁴. Ou seja, não estão no nosso campo de atuação só aqueles segmentos dos trabalhadores que se organizam para produzir de forma cooperativista, autogestionária, a mais democrática e igualitária possível; mas também aqueles que se ainda não se organizam assim para a produção já o fazem (de algum modo) para a compra de matérias primas, máquinas e equipamentos, ou para a construção de estratégias de venda, ou para o desenvolvimento de tecnologias, etc, etc. etc.

Isto significa que aqueles empreendimentos que se organizam em redes de cooperação mútua podem ser solidários entre si e com o meio ambiente (natural e social), e que esta solidariedade pode ser mais eficiente para enfrentarmos a acumulação capitalista que a solidariedade entre os indivíduos que se desenvolve apenas como defesa contra os desajustes sociais gerados por aquela acumulação concentradora.

O crescimento das redes rivaliza com a acumulação capitalista por ser esta última vertical enquanto a primeira é horizontal. O curioso é que a desconcentração é um atributo da flexibilidade que caracteriza a acumulação capitalista pós crise do fordismo. Ou seja, o próprio sistema aprende como tirar benefício de mais esta crise, um benefício que também estaria disponível para a construção de um sistema alternativo se já tivéssemos condições de articular,

⁴³³ Leitura presente como vimos no capítulo 4 da parte II em Gorz.

⁴³⁴ Na prática, as políticas e os programas do estado podem influir na forma de organização dos empreendimentos premiando certos aspectos em detrimento de outros.

como o faz a propriedade (principalmente se utilizando da via financeira) essas unidades dispersas. Felizmente a forma capitalista de uma empresa-rede ainda é menos flexível que a rede de empresas como o tem mostrado inúmeras experiências mundo afora⁴³⁵.

Mas logo alguém intervêm: por que os pequenos empreendedores, considerados tão reacionários nas análises clássicas do marxismo, seriam hoje um segmento mais avançado na luta contra o capital? Ao que poderíamos responder com questionamento semelhante: também o lumpesinato foi considerado por Marx “massa de manobra” da classe dominante, por que ele deveria ser hoje o público alvo da construção de uma economia alternativa – popular e solidária?

O fato é que a resposta para ambas as perguntas é: porque ambos são diferentes do que eram no passado. No que diz respeito aos pequenos empresários de hoje, além daqueles que saíram perdedores da concorrência capitalista - e que, uma vez definitivamente afastadas as suas condições de reintegração à classe dominante, poderiam (segundo o Marx do *Manifesto Comunista*) se juntar, senão às velhas “fileiras do proletariado”, a uma nova composição da classe trabalhadora - estão também aqueles que saíram fora do assalariamento por livre vontade (trabalhadores do conhecimento, profissionais liberais, etc.) ou por livre pressão das forças de mercado.

Isso significa que a referência ao vínculo econômico torna-se cada vez mais fraca e, com ela, a solidariedade na produção. Ou seja, de fato é o fim da “solidariedade operária” que tinha lugar nas fábricas imensas onde o exército de assalariados se reunia para produzir mercadorias, mas também uma ideologia

⁴³⁵ Já nos referimos ao trabalho de Paolo Gurisatti que, refletindo sobre o caso da “terceira Itália”, nos diz que: “A diferença mais marcante em relação aos modelos comparados não se refere tanto aos aspectos econômicos (estáticos) e aos custos, quanto ao pacto social e às regras de funcionamento: o grau de participação no investimento e na distribuição da renda é mais elevado nos sistemas em rede e nos distritos e se traduz em maior eficiência, diante das turbulências externas”. GURISATTI, P. op. cit., p.86.

crítica ao sistema. Mas, é importante lembrar que se essa solidariedade nos deu um sindicalismo forte, nem por isso foi suficiente para montar um projeto socialista diferente do estatista. De outro lado, aqueles que já foram assalariados mas não são mais, unidos aos que o são ainda - mas não vêm nisso nenhuma garantia de estabilidade futura -, e mais os que jamais o serão, podem estabelecer uma outra base de solidariedade.

É o que ocorre com a questão do *território*. O vínculo territorial avança em plenos tempos de globalização, justamente porque o vínculo econômico está se desfazendo, ou melhor se refazendo. Mas não só isso, se assim o fosse, o lado negativo deste processo – os movimentos nacionalistas, separatistas, racistas, entre outros extremismos -, seria muito mais constante do que o tem sido. De fato, a novidade positiva é que está se criando um novo vínculo econômico sobre o vínculo territorial⁴³⁶.

Como é novo o vínculo entre produtores rurais e a terra, e ainda destes com os centros urbanos, onde muitas vezes estes mesmos produtores acabaram de estar, ou ainda estão parcialmente (na medida em que trabalham ali parte do tempo: da semana, do mês ou do ano). Este novo vínculo requalifica a relação com o que antes era unicamente afetivo (a terra natal) e o que era puramente econômico (a opção de emprego) a medida em que o campo oferece condições de trabalho e de urbanização, mas uma urbanização diferente da que gerou as grandes metrópoles dos países subdesenvolvidos. Também no campo existe a chance de uma produção mais flexível, menos subjugada aos critérios exclusivos da escala. O que não significa que os trabalhadores da terra desconheçam o cálculo capitalista ou as necessidades mínimas de sustentação do negócio, como o conhecimento das possibilidades de comercialização, por exemplo⁴³⁷.

⁴³⁶ Mais uma vez, remetemos o leitor para o conjunto dos textos publicados na coletânea de URANI et al, op. cit..

⁴³⁷ No Brasil o MST já virou grife e está em vias de exportar seus produtos ecológica e politicamente corretos.

O que urge então é fortalecer esses vínculos. Trata-se de um objetivo que pode ser alcançado sempre que se pensa o tema da “economia popular e solidária” relacionado a um projeto de desenvolvimento que procure integrar as pequenas e micro-empresas locais e/ou regionais ao mercado capitalista nacional e internacional inclusive. A solidariedade entre essas empresas é construída ao mesmo tempo em que se procura construir um conceito de solidariedade entre os indivíduos e entre estes e o meio-ambiente, diferente daquela solidariedade falsa e hipócrita propagandeada pelo capital. Mais que isso, ela é o meio no qual as pessoas aprendem que a solidariedade e a cooperação não são sinônimo apenas de atitude cristã e/ou moral mas tem também um conteúdo racional.

Assim o nosso conceito de “economia popular e solidária” se parece muito com o de Paul Singer:

“De uma forma geral, é possível e necessário encontrar formas de quebrar o isolamento da pequena e micro-empresa e oferecer-lhes possibilidade de cooperação e intercâmbio, que aumentem suas probabilidades de êxito. O nome genérico que damos a esta nova forma de organização econômica é economia solidária. A idéia básica é, mediante a solidariedade entre produtores autônomos de todos os tamanhos e tipos, assegurar a cada um mercado para seus produtos e uma variedade de economias externas, de financiamento a orientação técnica, legal, contábil, etc.”⁴³⁸

Essa abertura do conceito para “os produtores de todos os tamanhos e tipos”, não é para nós, como acreditamos não ser para Singer, uma concessão tática. Não existe, ou não deveria existir diferença entre a solidariedade boa, entre os muitos e fracos, e a solidariedade de tipo ruim, entre os poucos e fortes. A solidariedade é uma só, é a capacidade de procurar a identificação, a universalidade, por trás da diferenciação e da particularidade. Obviamente a igualdade ou a homogeneidade entre os particulares facilita a solidariedade, como ocorre com os grupos étnicos, culturais e outros. Nesse sentido, os capitais só são solidários entre si porque são qualitativamente idênticos (e o valor maior atrai o

⁴³⁸ SINGER, P. “Economia solidária: geração de renda e alternativa ao liberalismo”, *Proposta*, n. 72, março/maio de 1997.

menor). Mas não é semelhante a esta, a solidariedade entre os que nada têm?! O difícil de construir é a solidariedade complexa entre os organismos construídos sobre essa primeira forma de solidariedade.

Assim, uma economia solidária em sentido forte é uma economia onde a solidariedade que se impõe é uma solidariedade entre grupos complexos e não apenas entre indivíduos no interior de pequenos guetos (por mais politicamente corretos que estes sejam). Por isso a síntese dialética que colocaria a solidariedade num outro patamar passa justamente por substituir a solidariedade entre indivíduos despossuídos pela solidariedade entre indivíduos-proprietários (que é diferente de proprietários individuais)⁴³⁹.

Em termos objetivos, um modelo que se apoia na formação de redes de empresas, procura fortalecer o indivíduo dentro do grupo ao mesmo tempo em que busca fortalecer o grupo pelo enriquecimento das capacidades individuais ali reunidas.⁴⁴⁰ Assim, nesse modelo não faria sentido opor solidariedade e individualismo, competição e cooperação, como ainda insiste um modelo de rede de solidariedade que restringe a participação deste ou daquele tipo de organismo que não se coaduna com o tipo “ideal” de solidariedade⁴⁴¹.

⁴³⁹ Marx dizia já no *Manifesto* que o problema da propriedade privada capitalista é que ela é “propriedade privada individual”, ou seja para que alguns sejam proprietários outros não o podem ser. Donde retiramos que o socialismo não precisa ser a propriedade coletiva abstrata, cuja realidade concreta repousaria no estado, ele pode ser a *propriedade privada socializada*, o que é absolutamente coincidente com a idéia de podermos – todos - sermos pequenos proprietários-empresários.

⁴⁴⁰ O que ocorre no interior destas redes é capacita cada vez mais indivíduos e grupos é que: “análise do mercado, projeto do produto, processo decisório, lucros e investimentos são subdivididos entre um grande número de operadores e, sobretudo, entre os empresários de ‘primeira linha’ (que assumem a tarefa de representar no exterior a capacidade produtiva do distrito, recolhendo demandas além da capacidade diretamente controlada por eles próprios) e o grupo dos empresários de fase ou terceirizados (que assumem, por sua vez, o papel de produtores das mercadorias e serviços demandados pelo mercado) (...) Nesse modo de organização da produção, o grau de participação nas decisões estratégicas do sistema (cadeia) é muito alto em todos os níveis”. GURISATTI, op. cit. P.87.

⁴⁴¹ Como na teoria do desenvolvimento de Albert Hirschman teríamos enfim que o individualismo (que nunca deveríamos ter permitido se tornar um ícone do capitalismo) e o sentido comunitário se fundiriam harmoniosamente. HIRSCHMAN, A . “The strategy of economic development”. Yale University Press, 1958, cap.1.

Muito menos caberia opor os termos economia e solidariedade, como se para haver solidariedade tivéssemos de destruir toda a economia. Infelizmente, para nós, é exatamente isso o que fez, recentemente, um estudioso brasileiro do tema, em publicação que reproduz um importante debate acadêmico com pretensões de popularização entre os trabalhadores. Diz ele:

“... sobre a noção de “economia solidária”, gostaria de chamar a atenção, em primeiro lugar, para o caráter paradoxal da expressão. Numa linguagem sofisticada, eu diria que “economia solidária” é um “oxímoro”, é um paradoxo em si. O mundo da economia, tal como ele existe, o mundo da sociedade onde a economia domina é, sobretudo, na representação dos economistas, mas não apenas – sejam eles clássicos ou neoclássicos -, o mundo da guerra de todos contra todos. [Que simplificação absurda! G.C.] (...) Se fosse possível sintetizar a luta dos trabalhadores nos últimos dois séculos, seria possível experimentar a seguinte frase: ‘A luta dos trabalhadores é a luta contra a economia, é a luta contra o imperativo da economia’”⁴⁴².

E a imprecisão dos conceitos aumenta ainda mais.

“Mundo do trabalho [Sc.!] e suas leis: a lei do mais forte, a lei do lucro, a lei da produção pela produção. Ao longo da história deste mundo e de suas leis, a história das lutas, da solidariedade. [?] Desde sempre, quando se instaurou, foi a solidariedade contra as leis da economia, contra as exigências da economia, contra as exigências da tecnologia.

A economia é o lugar da competição e da guerra. Os espaços de solidariedade são aqueles dominados por outros fins, por outros valores e por outras práticas. Daí a perplexidade frente á expressão “economia solidária”.”⁴⁴³

Esperamos que tudo o que dissemos, não apenas nesse capítulo mas em toda a tese, sirva para evitar que muitos mais caiam nesse tipo de raciocínio.

⁴⁴² VINNER, C. “O presente de um futuro possível” in GUIMARÃES, G. (org) Sindicalismo & Cooperativismo: a economia solidária em debate (transformações no mundo do trabalho) p.37 a p.61. Essa primeira parte da citação está nas páginas 45 e 46.

⁴⁴³ Idem, p.47. Bem, como vimos ao longo da tese, Viner não está sozinho nesse outro mundo.

Conclusão

Da defesa de uma reconciliação dialética entre trabalho e propriedade

Uma síntese impressionista de tudo o que foi dito até aqui poderia ser a de que a tarefa histórica que se impõe à esquerda moderna é mais a de exorcizar os seus fantasmas do que a de contar com eles para assombrar nossos adversários. De fato, nos parece que hoje são os esclarecidos e iluminados que estão sendo assombrados. O fantasma que os anda rondando é o fantasma da “reconciliação”. Dirigentes políticos, líderes intelectuais, ativistas sindicais, militantes de todos os matizes e causas, são acusados aqui e acolá de flertarem com (quando não de aplicarem ao pé da letra) o programa revisado do liberalismo para a sobrevivência do capitalismo até o próximo século. Os que não são seduzidos pelo fantasma são atormentados por ele, e, tal qual um Hamlet tardio, persistem inativos enquanto transcorre toda a ação; quando muito vociferam, ou mesmo desferem golpes sem sentido ou direção, ferindo amigos e aliados. Ninguém parece ser o suficiente para se dirigir ao psicanalista - o filósofo mais materialista do momento - para descobrir que os fantasmas (inclusive o fantasma do falecido socialismo real) só existem por e para nós, e servem tanto para expressar quanto para sustentar em um plano fetichista e sub-consciente nossos desejos e utopias imorredouras.

Donde arriscamos desde já uma primeira conclusão: apocalíptico ou integrado⁴⁴⁴, nosso pensamento crítico não padece por querer ou por recusar a reconciliação com o poder (como quer que este lhe pareça); ele padece porque perdeu a capacidade de identificar as fontes do poder. Fontes que, contudo, não se encontram em outro lugar que nas (historicamente distintas) formas de reconciliação entre o trabalho e a propriedade dele alienada.

É nesse sentido que propugnamos também nós uma reconciliação. Ou melhor, três: as duas primeiras nos servem de base, a última, de objetivo. Falamos respectivamente, da reconciliação entre as distintas disciplinas das ciências humanas (que fez parte do que discutimos na primeira parte), da reconciliação entre trabalho e ação (objeto da segunda e da terceira partes) e, finalmente, de uma nova forma de conciliação entre o trabalho e a propriedade de que falaremos agora.

Falar de uma reconciliação entre trabalho e propriedade não é uma heresia contra o marxismo; do nosso ponto de vista, é, de fato, o que almeja o próprio Marx. Isto, entretanto, confunde marxistas e não-marxistas no mundo inteiro até os dias de hoje, porque quando se pensa em conciliação se pensa imediatamente em colaboração entre as classes, o que, de fato, não era o que propugnava Marx. Como todos sabem, Marx advogava a extinção das lutas de classes via batalha real (e final) entre trabalhadores e capitalistas; o que não seria o fim da história, mas seria, sim, o fim da pré-história do homem. Mas onde então a reconciliação? *Na apropriação concreta (e não apenas por meio da consciência) da história passada - acumulada na propriedade privada, então sob a forma de capital.* Trata-se também de uma conciliação entre o que há de coletivo e de individual nesse trabalho socialmente acumulado, de tal modo que o que Marx propõe é uma apropriação por meio do trabalho de cada um, o que significa que há aí uma defesa da “propriedade privada particular” contra a “a propriedade privada de classe”. A palavra de ordem no *Manifesto Comunista* da abolição da propriedade privada deve ser entendida como abolição da *propriedade privada de classe* - da burguesia -, cujo direito de propriedade se apoia na não propriedade de nove

⁴⁴⁴ Referência à obra de ECO, Umberto *Apocalípticos e integrados*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1993; onde se percebe uma crítica a esses extremos um tanto caricaturados que vai no mesmo sentido da nossa própria.

décimos da população (nos cálculos de Marx ao tempo da redação do *Manifesto*)⁴⁴⁵.

A luta prática pela apropriação coletiva do que era trabalho coletivo encerrou, contudo, desde o início até hoje, alguns vários problemas teóricos. Diríamos que o primeiro deles é a crença algo idealista de que essa “revolução” sem precedentes na história equivaleria ao fim de toda forma de ‘exploração’ ou de ‘alienação’. O que não é bem o caso se se tem em mente, como nós, o significado objetivo destas categorias⁴⁴⁶. Se se pensa, de outro modo, no significado subjetivo, as coisas mudam de figura, uma vez que o controle social do processo de combinação dos esforços pessoais - ou seja da exploração dos recursos produtivos do trabalho - não ficaria mais sob a responsabilidade de uma “classe” de homens. Mas mesmo essa questão é bem mais complexa do que usualmente se pretende. É ou não possível a participação de todos na gestão e apropriação da riqueza social em conformidade com a sua participação na produção? E por que seria desejável que assim fosse? Tal possibilidade e desejabilidade podem e devem ser, a nosso ver, encaradas a partir de um materialismo elementar, de interesses concretos postos (e em conflito) pela história das formas de propriedade e de seu fundamento: o trabalho.

A adequada compreensão deste ponto só é possível se se resgata radicalmente a crítica marxiana da economia política. Ao contrário do que usualmente se pensa, esta crítica passa pela recusa à pretensão clássica de que o trabalho seria a fonte de toda riqueza⁴⁴⁷. E isto na medida em que aí se

⁴⁴⁵ “Causa-nos horror falarmos em abolir a propriedade privada. Mas a propriedade privada na atual sociedade já está abolida para nove décimos da população.” MARX, K. e ENGELS, F. *Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo: Global Editora, 1983, p. 31.

⁴⁴⁶ Vide a esse respeito CAMPREGHER, G. Op. cit., particularmente o capítulo sexto, onde se explora o conteúdo material e objetivo da alienação em Marx.

⁴⁴⁷ Assim as diferenças com a economia política não dizem respeito apenas ao não tratamento da forma do valor, uma vez que esta teria tratado da questão da medida; há ainda uma diferença no tratamento da questão da identificação do trabalho como fonte do valor, da ordem do explicitado acima.

encontra uma “falsa reconciliação”⁴⁴⁸ entre trabalho e propriedade. Se os porta-vozes científicos (os não “sicofantas”) do capital, Smith e Ricardo, têm a dizer do trabalho que ele é a fonte de toda a riqueza, Marx - o comunista revolucionário - tem a dizer que não! O trabalho que faz “a riqueza das nações”, que “enobrece e dignifica”, e assim coloca em unísono o Lutero da religião e o da economia (Ricardo), é o *trabalho alienado* - aquele que, uma vez vendido pelo trabalhador, torna possível a exploração capitalista, a valorização do valor. O trabalho humano que não tem valor para o capital não enobrece, não dignifica, nem muito menos enriquece ninguém.

Vem daí a compreensão de Marx de que este mundo é o mundo do capital e não do trabalho. Uma compreensão não compartilhada, como vimos, por inúmeros críticos da sociedade contemporânea, que choram a crise do fordismo como o “fim do mundo do trabalho”. Mas, onde e quando este teve lugar?

Precisando ainda mais de que tipo de reconciliação trata Marx, diríamos que esta não padece de dois dos principais vícios que assediam as reconciliações vulgares: o idealismo e o oportunismo. A reconciliação entre trabalho e propriedade não é, a princípio, idealista porque não parte de sua prévia unidade⁴⁴⁹. Também não é oportunista, porque não se trata de cessar artificialmente um conflito, mas de solucioná-lo de fato - o que não é compatível com a dominação e/ou supressão de um dos termos em conflito pelo outro. De quebra, Marx nos ajuda a entender que o mais complexo aqui é o fato da supressão levada a cabo pelo capital não ser evidente. E isso não apenas porque o discurso ideológico do “trabalho que enobrece e dignifica” o obscurece, mas também porque economicamente não se trata de uma negação pura e simples

⁴⁴⁸ Ou pelo menos a base de uma falsificação - que se torna evidente quando a economia neoclássica transforma o trabalho em fator de produção junto ao capital.

⁴⁴⁹ Ao contrário do que alguns intérpretes pretendem, o trabalho só é a condição da propriedade em Marx porque esta só é possível quando aquele produziu objetos apropriáveis. A este respeito veja-se a seção primeira - “Trabalho anterior à propriedade” - do capítulo quinto de nossa dissertação de mestrado (CAMPREGHER, G. Op. cit. pp. 91 e segs.)

(unicamente destrutiva), mas de uma absorção. A fórmula marxiana da transformação do trabalho vivo em trabalho morto traduz bem este processo.

Dito isto, podemos chamar *reconciliação* entre trabalho e propriedade apenas aquela forma conciliatória que pressupõe uma unidade essencial (pré-histórica) entre ambos - daí o prefixo "re". Os termos adjetivos de que nos utilizamos até aqui - falsa, vulgar, oportunista - se aplicam bem porque juntam a essa pressuposição à recusa a uma investigação de caráter mais genético⁴⁵⁰ e a pretensão de que os processos de reconciliação teriam de ser dirigidos politicamente por um grupo restrito de iluminados. Mas independentemente destes dois desdobramentos, qualquer reconciliação em sentido rigoroso é idealista, porque pressupõe um "antes ideal" que se desdobra em uma utopia restauratória.

Será *conciliação*, desse modo, apenas aquela forma de identificação material entre trabalho alienado e o seu resultado objetivo, entre o agente produtor e as condições da sua produção cuja dominação se inserir no mesmo processo e não se tratar de sobreposição de esferas (e da sobreposição da ação - política - sobre o trabalho - economia). Assim o materialismo histórico não produziu uma história do domínio da esfera econômica sobre as demais. Produziu uma história de diferentes modos de conciliação entre trabalho e propriedade, que careciam, cada um, de substratos culturais, políticos, religiosos, próprios. Se, além disso, é possível ver aí um sentido, um desenvolvimento, antes de julgá-lo precisamos reter o motor de seu funcionamento. Se nos apressarmos no modo de comparar, vamos tão somente julgar, e, então, é bastante provável que percamos o fio materialista, e nos confundamos com este ou aquele aspecto mais aprazível de um dado momento passado. Nos julgamentos (como o weberiano - do desencantamento crescente do mundo) encontra-se novamente a base idealista,

⁴⁵⁰ É característica do positivismo em geral remeter questões de gênese ao limbo da metafísica (daquelas causas últimas que não devem ser questionadas). Não se apercebem que a falta de uma pesquisa objetiva é que leva sim a considerações de ordem metafísica, onde o pensador atribui ao

pois que se tem um ideal de conciliação, antevisto (e fantasiado) nas comunidades primitivas, no relacionamento mágico com a natureza, etc. etc..

A reconciliação entre trabalho e capital levada a cabo até os dias de hoje via absorção (negação) do trabalho tem, contudo, justamente pelo seu sucesso, começado a dar mostras de esgotamento. E, como vimos no capítulo anterior, a sobrevivência do sistema de dominação política passa a se dar “às custas de uma drástica limitação das virtualidades produtivas que o espaço público constitui e representa”⁴⁵¹, substituindo a dimensão progressiva do desenvolvimento das forças produtivas, por uma dimensão “parasitária, que chupa o suco vital das novas potências produtivas”, como diria Cocco. Isto é, o sucesso se encontra numa tamanha universalização da forma que, esgotaram-se as possibilidades de sua ampliação. Não estamos a pretender que isso seria, por si só, o fim do modo capitalista de produção, mas mesmo que ainda haja trabalho potencialmente mercantilizável (fora das tradicionais esferas da agricultura, indústria, comércio e serviços), a exploração capitalista destes só é possível via incorporação de custos antes inexistentes.

Sob a capa desse ideal de reconciliação - da propagação maciça e massiva da esperança de ascensão social pelo trabalho individual -, a acumulação de capital executa desde sempre a absorção de todo potencial criativo do trabalho humano passível de divisão, rotinização e aprendizado; ou seja, passível de tornar-se mecanizável⁴⁵². Mas os efeitos dessa organização do trabalho humano sob o imperativo da valorização (que é o que objetiva a forma de organização dos esforços humanos acima explicitada) são, como vimos no segundo capítulo dessa terceira parte: 1- universalização da forma imaterial do trabalho e 2- incremento

processo uma causação (que pode até ter sentido) que é produto exclusivo da sua criação intelectual.

⁴⁵¹ COCCO, *Trabalho e cidadania*. Op. cit. p.120.

⁴⁵² Mecanização - no sentido aqui de simplificação e repetição - que, se a princípio se realiza num coletivo humano, ao final pressupõe maquinismo de fato; e operado cada vez de forma mais autônoma

dos exércitos de excluídos (aqueles que enquanto trabalhadores individuais não encontram lugar em rede alguma de cooperação produtiva).

Quanto ao primeiro aspecto há que se ver que quando trabalhos antes não passíveis de exploração - o trabalho político, a pesquisa científica ou mesmo a gestão dos negócios -, passam a cumprir uma função importante para o processo de valorização, seu direcionamento para o mercado cria uma distorção no próprio processo de acumulação capitalista. Ou seja, a transformação do conhecimento em meio de produção pode trabalhar contra a socialização da propriedade desses meios? Quanto ao segundo aspecto, quais os limites de 'convivência pacífica' entre os excluídos do mercado e os interesses de estabilidade do mesmo (constando aí a disponibilidade do gasto público de fim social)? Ou seja, a despeito dos problemas de realização das mercadorias (que acreditamos que não existam pelo menos como problemas de subconsumo⁴⁵³) pode uma sociedade - *herdeira da ordem capitalista* - sobreviver (como diria de modo perspicaz o ex-ministro Simonsen), sendo um terço da população obrigado a contratar o outro um terço para se defender do outro um terço?

O que estamos a salientar aqui é que: mesmo sendo as condições de permanência do trabalho distintas das que consideraríamos "ideais" (do ponto de vista de uma estratégia de contestação política dos detentores da propriedade dos meios de produção), mesmo sendo condições que signifiquem ainda a exploração capitalista, tais condições alteram em muito o caráter do acordo básico de sustentação sócio-político-econômico e ideológica deste modo de produção.

Neste sentido, é necessário que saibamos ver a positividade da negação do trabalho imposta pelo capital. A despeito das dores de toda transição (no caso,

⁴⁵³ Analisamos essa questão de modo diverso daquela da necessidade de recebedores de salários que pudessem consumir mercadorias produzidas com pouco ou nenhum trabalho. Há possibilidade sim, para nós, de uma troca de produtos com trabalho mas sem preço com produtos com preço mas sem trabalho; a questão é -quais as implicações disso para a dinâmica capitalista, inclusive no que diz respeito a questão social posta aí. Vide a respeito, PAIVA, "Valor, preço e distribuição..." op. cit.

o sofrimento dos sem trabalho de todos os lugares) trata-se, de qualquer modo, de negação do trabalho alienado, dos pressupostos básicos do assalariamento⁴⁵⁴. O que não podemos fazer é cair na armadilha do fim da “sociedade do trabalho” - que nunca existiu, e só agora com a o máximo desenvolvimento das forças produtivas e com o conflito daí advindo com as relações sociais limitadas ainda pelo assalariamento, poderia vir a existir. Aquelas leituras que, precipitadamente, aceitam esse “fim”, abrem mão justamente do trabalho como elo social que nos faria capazes de destronar a ordem capitalista. Deriva-se daí que a ação de classe ou seria desnecessária ou impossível.

Do nosso ponto de vista, o que ocorre é que ao abarcar (incorporando) toda uma série de ‘negócios’ que surgem nas franjas dos espaços deixados pelos grandes oligopólios (ou até de espaços efetivamente novos criados pelo trabalho de alguns) - concentrando mais e mais, seja a propriedade direta, seja o controle - , o grande capital reproduz as mesmas condições que o criaram, pois que desenvolve ainda mais o aspecto tecnológico e a gestão visando a máxima valorização e, portanto, o desemprego que lhe sucede⁴⁵⁵. Assim, a luta dos indivíduos por se fazerem produtivos a despeito do capital é constantemente deslocada de “front” pela apropriação por parte daquele de novos espaços de produção/valorização. E é aí que se coloca a disjuntiva do “socialismo ou barbárie”. Essa última teria lugar, se o capital fosse bem sucedido na conquista sucessiva de novos espaços de valorização e exploração. Afinal, este sucesso do capital - indissociável do deslocamento do trabalhador independente dos espaços econômicos de fronteira - teria por contraponto a difícil administração de uma

⁴⁵⁴ Afinal, até aqui o trabalho de um desempregado tinha ainda algum valor de uso, e algum valor de troca, ainda que extremamente baixo. Não se trata mais disso quando se pensa no trabalho redundante de muitos dos atuais desempregados. Mesmo aqueles que acreditam que, em grande parte, o desemprego de hoje se reduziria com o retorno de altas taxas de crescimento, advogam gastos públicos e privados de retreinamento da mão de obra. O que significa reconhecer que, assim como o capital o deixou, esse trabalho não tem nenhum valor.

⁴⁵⁵ As novas indústrias ligadas ao setor de informação não nos cansam de fornecer exemplos. A história que vai da invenção do negócio dos micro-computadores - que pôde efetivamente se desenvolver - até a venda de empresas - não apenas jovens, mas cuja função é apenas iniciar processos que, bem sucedidos, serão prontamente passados adiante -, confirma todos os dias que a nova indústria da informação e do conhecimento não está baseada na força de trabalho em massa.

pirâmide social de bases cada vez mais largas e cume cada vez mais estreito⁴⁵⁶. Já a primeira alternativa teria vez se estivéssemos prontos a questionar, como um todo, o pacto vigente entre trabalho alienado e propriedade privada.

O nosso objetivo aqui foi o de questionar porque, de onde, de quem e como deveria se apresentar esse questionamento. Se Marx, e os marxistas e socialistas do início do século, por mais que denunciasses os limites das ações dos trabalhadores organizados pelo capital - pois que reunidos em suas fábricas e participativos daquela socialização problemática (porque limitada) que este lhes possibilitava⁴⁵⁷ -, confiavam a estes a transcendência necessária ao rompimento daquele pacto (o assalariamento); os que os sucederam, já eram mais céticos dessa capacidade das massas proletárias. Os frankfurtianos (mas também Gramsci), como todos sabem, alertaram para a importância do controle capitalista extra fábrica. A socialização da fábrica seria assim compensada por todo um mundo de fetiches a nos asfixiar no universo alienado de nosso individualismo. Mesmo hoje, essa parece ser a visão dominante. Como vimos, o equívoco inicial está menos numa exagerada confiança no proletariado do que na restrição à fábrica como espaço privilegiado da *produção material da vida dos homens*. Isso porque o modo como se analisa o conjunto daquelas produções (acima referidas) extrapola a sua condição de trabalho.

Assim, o raciocínio marxiano só faz sentido se o aprendizado socializador dos trabalhadores se der no conjunto das atividades sociais que significam, de algum modo, trabalho. Se repisamos esse tema ao longo da tese é porque a questão de uma conciliação alternativa (à capitalista) entre trabalho e propriedade pode supor, contraditoriamente, da parte dos trabalhadores, uma recusa (e não

⁴⁵⁶ Seriam exemplos dos elevados custos de administração desse estado de coisas, os dados (já preocupantes para os governos) sobre os gastos com a repressão da violência em todo o mundo; ou a manutenção de uma numerosa população carcerária que, no caso dos Estados Unidos, por exemplo, se for somada aos índices oficiais de desemprego dariam um outro quadro do fenômeno. (Segundo Jeremy Rifkin quase 3% da população adulta masculina dos Estados Unidos está "atrás das grades" - dados de 1996. RIFKIN, J., em entrevista à Revista Exame, novembro de 1997).

⁴⁵⁷ E limitados ainda à barganha salarial cujo mote de forçar à mudança tecnológica em nada contraria, pelo contrário, a dinâmica da acumulação.

uma retomada) da sua identificação com o trabalho. Dito de outro modo, a “moral da história” que Marx ousou descortinar - e que resumia-se em demonstrar para os trabalhadores que o conjunto da riqueza criada em todos os tempos (e então incorporada no capital) era um produto do trabalho alienado que eles deveriam reivindicar para si abolindo a propriedade privada –, exigia uma não identificação com o que quase chamamos de um “trabalho da dominação” como condição da denúncia dos capitalistas como aqueles que só usufruíam da exploração do trabalho alheio⁴⁵⁸. Produziu-se aí um problema para a própria proposição de uma sociedade sem classes, uma vez que a condição de classe dos trabalhadores é que os impelia a agir naquele sentido revolucionário. Hoje, para nós, fica claro o contrário: é através da identificação com os que usufruem da exploração, com o seu trabalho particular, que o trabalho em geral poder-se-ia se fazer mais livre.

Se durante esta tese vimos como recusavam as potencialidades do conceito de trabalho vários estudiosos, não nos foi possível, nem era o caso mesmo, coletarmos manifestações de setores dos trabalhadores que apontassem na mesma direção; manifestações como esta:

“Não reivindicamos o direito ao trabalho numa sociedade que dele não precisa e que promove, simultaneamente, o elogio do trabalho e o desemprego; não reivindicamos o sacrossanto dever de trabalhar, que supostamente nos dignificaria, pois vivemos numa sociedade em que o trabalho oscila entre o martírio e a inutilidade, a competição mortal e a rápida obsolescência. Não aceitamos projetos paliativos para o desemprego estrutural. Não aceitamos a moral vigente, que erige a ética do trabalho em valor primeiro e impede sua concretização nos indivíduos. Reivindicamos os direitos do cidadão - moradia, transporte, alimentação,

⁴⁵⁸ A complexidade da reflexão marxiana, vez por outra, deixava entrever que não era bem assim... Os capitalistas não eram culpados por não trabalhar (uma produção não sem sentido, mas ainda assim equivocada dos trabalhadores) tanto quanto a divisão da riqueza no socialismo deveria de ter como critério além de o “de cada um conforme sua capacidade”, o “a cada um de acordo com a sua necessidade”. Tudo isso porque a produção quando efetivamente social impõe um novo enfoque para o trabalho e a apropriação de cada um. Outro equívoco que remete às mesmas questões é acreditar que o trabalho de cada um seria sempre, no socialismo, super interessante, criativo, etc., etc.; como se só o que “eu quiser fazer é que terei de fazer”. Isso sim é uma utopia, e das ruins. O trabalho para o outro, para o social (que já é o que tem lugar no capitalismo, com a diferença de que aqui a mediação das trocas mercantis nos impede de perceber esse caráter social) tem, de fato, algo de “chato” - à medida que escapa aos “meus caprichos”; só que o máximo que se pode (ou mesmo se deve) fazer a respeito é diminuí-lo ao máximo.

saúde, educação, cultura e lazer - que podem ser atendidos por que reivindicamos a *divisão social da riqueza social*, concentrada em uns poucos oligopólios planetários”⁴⁵⁹

Pois esse tipo de postura carrega consigo uma positividade muito grande – qual seja a de evidenciar que a reivindicação da divisão dos frutos do trabalho social pode ser feita hoje por aqueles que não tem vínculo algum com o trabalho. O problema estaria na não união dessa reivindicação – que em linhas gerais é a reivindicação pelos direitos cidadãos – com seu contrário-idêntico, ou a reivindicação de outros movimentos sociais pelo “direito ao trabalho”. Mas, além disso, pode-se dizer que se tratam mesmo de reivindicações a serem negociadas e/ou atendidas? Reivindicações daquelas que ameaçávamos, se não respondidas positivamente, com uma greve ou algo do gênero? Ou se trata de um novo tipo de reivindicação, dado que esse tipo de movimento já supõe que “produzir cidadania e produzir riqueza tornam-se cada vez mais processos interdependentes e equivalentes”⁴⁶⁰, pois, como diria Giuseppe Cocco acerca das greves francesas de dezembro de 1995, que uniram num mesmo movimento trabalhadores e usuários dos serviços públicos:

“Na medida em que a produção socializou-se, a cidadania não é mais uma condição derivada da integração no ciclo produtivo, mas uma condição *ex-ante* para a inserção produtiva. Por isso é que o movimento de dezembro estabeleceu as bases para outras grandes e pequenas ofensivas sociais novas”⁴⁶¹.

Do nosso ponto de vista, a recusa ao trabalho e do trabalho pelos desempregados franceses, tanto quanto o envolvimento dos usuários com o trabalho dos metroviários do mesmo país, demonstram uma extensão do conceito de trabalho, que torna real e visível, para os interesses de trabalhadores e

⁴⁵⁹CHAUÍ, M. A universidade hoje, in *Praga, estudos marxistas*, n. 6, setembro 1998. Hucitec, São Paulo???

⁴⁶⁰COCCO, G. “As novas lutas sociais e a constituição do político: das greves de dezembro de 1995 à vitória da esquerda francesa em maio de 1997”, in *Lugar Comum - estudos de mídia, cultura e democracia*, UFRJ, Rio de Janeiro. n.2/3, julho-novembro de 1997, p.25.

capitalistas, o processo de abstração e socialização do trabalho a que se referia Marx. Nos parece que, a intelectualidade, sim, lhes fica a dever. Até porque se esses

... “novos movimentos reverteram, em alguns pontos, as dinâmicas de fragmentação e da mobilidade em instrumentos de luta adequados, nunca chegaram a ter condições de fazer com que essas lutas se cristalizassem em processos constitutivos de verdadeiras alternativas...Essas lutas não reunificaram-se num ciclo comum, generalizado e generalizador. Objetivos e formas de lutas não chegaram a propagar-se socialmente”⁴⁶².

Sendo assim, o esclarecimento do que é exatamente o *trabalho* para além do trabalho alienado pelo e para o capital, é tarefa que se impõe para aqueles que advogam uma nova forma de conciliação. A extensão do conceito de trabalho é fundamental para conseguir a unificação de interesses tão necessárias à mudança, uma vez que “o conjunto das forças imateriais do novo trabalho produtivo não mostra, de fato, tendências espontâneas de unificação política”⁴⁶³.

Tudo isso porque, a reconciliação entre trabalho e capital é para nós tão possível como necessária, mas não nos moldes dos desejos hegemônicos do capital. Limitados a estes ela não passa de uma consolação. Travestida de reconciliação ideal (como se fosse possível que o capital, na figura mesmo de seus donos, reconhecesse os serviços prestados pelos trabalhadores, e, tal qual na “propaganda”⁴⁶⁴, os convidasse a fazer parte da empresa, a dividir os lucros e a gerir a sociedade) tem-se uma farsa legitimada pelos poucos “trabalhadores” super qualificados e remunerados, que só se apropriam um pouco mais dado a enormidade da riqueza gerada. Como farsa é a solidariedade de equipe típica dos

⁴⁶¹ Idem, ibidem. Exemplificando, ainda, o citado acima, nova é a articulação do espaço europeu conseguida, logo a seguir, no movimento dos caminhoneiros franceses em articulação com os italianos, espanhóis e belgas.

⁴⁶² Idem, p.21.

⁴⁶³ NEGRI, A. , Direita e esquerda na era pós-fordista, in *Caderno Mais, Folha de S. Paulo*, 29 de junho de 1997.

⁴⁶⁴ Referimo-nos à propaganda burguesa em geral, mas também a uma em particular, veiculada na televisão brasileira no ano de 1985, onde uma voz em *off* anunciava, sobre as imagens do império do grupo Votorantim (o maior grupo privado do país), a seguinte mensagem: “Tudo isso é seu trabalhador”.

novos modelos de flexibilização do trabalho.⁴⁶⁵ O resultado disso não é um nova forma de solidariedade social, nascida (conforme o pensamento integrado) do interior mesmo da empresa, é a *perda do poder de aglutinação de classe do trabalho para a propriedade*.

Tentamos, ao longo dessas páginas, desfilarmos uma série de argumentos que nos fizesse crer ainda nesse poder de aglutinação do trabalho. Para nós, novas figuras, agentes e conceitos - como os “empresários políticos”, as redes de pequenas empresas, a “economia solidária”, o movimento por direitos de cidadania – confirmam que a ação mais potente no momento não está fora do trabalho. Estas novas figuras, agentes e conceitos não são apenas movimentos sociais, são movimentos sócio-produtivos. Eles nos levam a crer que se a velha utopia – da unidade dos trabalhadores de todo o mundo – morreu de um modo, ela está prestes a renascer de um outro.

⁴⁶⁵ Vide SENNET, op. cit.

BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, T. *Mínima moralia: reflexões a partir da vida danificada*. São Paulo: Ática, 1993.
- ADORNO, T. e HORCKHEIMER, M. "Conceito de iluminismo". In BENJAMIN, W., HORCKHEIMER, M., ADORNO, T., HABERMAS, J. *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- ALBORNOZ, S. *O que é o trabalho*, São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.
- ANDRÉ, S. *O que quer uma mulher?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.
- ANTUNES, R. "As metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho". In *Economia: Ensaio*, v.9/10, n.1 e 2, jul./dez. 1995.
- ARENDT, H. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.
- ARANTES, P. E. *Hegel: a ordem do tempo*. São Paulo: Pólis, 1981
- _____ *O fio da meada*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- BELLAH, N et al. al. *Hábitos del corazón*, Madrid: Alianza Editorial, 1986.
- BERNARDES, R. *Trabalho: a centralidade de uma categoria analítica*. In: *São Paulo em Perspectiva*. Vol. 8, n.1 (Trabalho, globalização e tecnologia); jan./mar. 1994.
- CAMPREGHER, G. *Desdobramentos lógico-históricos da ontologia do trabalho em Marx*. Campinas: Unicamp, 1993 (dissertação de Mestrado).
- _____ "Para a crítica da negatividade do trabalho de Kurz", III Encontro Nacional de Economia Política, Niterói, EdUFF, 1998, vol. I, p.41/47.
- CARLEIAL, L. "Racionalidade e trabalho: uma crítica a André Gorz". In: *São Paulo em Perspectiva*. Vol. 8, n.1 (Trabalho, globalização e tecnologia); jan./mar. 1994.
- CASTELLS, M. *A sociedade em rede. (A era da informação: economia sociedade e cultura; vol. I)*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- CHARTIER, E. *Reflexões sobre a educação*. São Paulo: Saraiva, 1978.
- COCCO, G. et al. (orgs.). *Empresários e Empregos nos novos territórios produtivos: o caso da terceira Itália*. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.
- _____ *Trabalho e Cidadania: produção e direitos na era da globalização*. São Paulo: Cortez Editora, 2000.

- _____ "As novas lutas sociais e a constituição do político: das greves de dezembro de 1995 à vitória da esquerda francesa em maio de 1987". In: *Lugar Comum*. N. 2-3, julho-novembro de 1997.
- COLLETTI, L. *Ultrapassando o marxismo ;e, As ideologias*, Rio de Janeiro: Forense-Universitaria, 1983.
- COHN, G. *Crítica e resignação: os fundamentos da sociologia de Max Weber*. São Paulo: J. A. Queiroz, 1979.
- _____ "Razão e história". In: VIGEVANI, T et al. *Liberalismo e socialismo: velhos e novos paradigmas*. São Paulo: Editora UNESP, 1995.
- CRESPIGNY, A. *Filosofia política contemporânea*, Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.
- ECO, U. *Apocalípticos e integrados*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1993.
- ELSTER, J. "Auto-realização no trabalho e na política: a concepção marxista da boa vida". In: *Lua Nova*. N. 25, 1992.
- FAUSTO, R. *Marx, lógica e política*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- _____ *Dialética marxista e dialética hegeliana: a produção capitalista como circulação simples*, Rio de Janeiro: Paz e Terra / São Paulo: Brasiliense, 1997.
- FERNANDES, F. "Fundamentos empíricos da explicação sociológica", São Paulo: T. A. Queiróz, 1980.
- FOLADORI, G. "O comportamento humano e o ambiente". In: *Práxis*. N. 10, pp.101-131, out/1997-fev/1998, Belo Horizonte: Projeto, 1998.
- FREITAG, B. *Piaget: encontros e desencontros*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.
- FREUD, S. *O futuro de uma ilusão*. São Paulo: Abril cultural, 1980 (Os pensadores)
- GENRO, T. "Marxismo, novo mundo do trabalho e neoconservadorismo". In *Economia: ensaios*. V. 9/10, n.1 e 2, jul./dez. 1995.
- GIANNOTTI, J. A. "A sociabilidade travada". In: *Novos Estudos – Cebrap*. N.28, outubro de 1990.
- GIDDENS, A. *Capitalismo e moderna teoria social - uma análise das obras de Marx, Durkheim e Max Weber*. Lisboa: Editorial Presença (s.d.)
- _____ *A transformação da intimidade - sexualidade, amor & erotismo nas sociedades modernas*. São Paulo: Editora da Unesp, 1992.
- _____ et all, *Habermas y la modernidad, ???* : Catedra, col Teorema, ???
- GODELIER, M. *Horizontes da Antropologia*. Lisboa: Edições 70, s.d.

- GORZ, A. *Adeus ao proletariado: para além do socialismo*, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1980.
- _____ *Critique of economic reason*, London/New York: Verso, 1989
- _____ *Capitalisme, socialisme, écologie: désorientations, orientations*, Paris: Éditions Galilée, 1991.
- GRAMSCI, A. "Americanismo e fordismo". In: *Maquiavel, a política e o estado moderno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- GURISATTI, P. "O nordeste italiano: nascimento de um novo modelo de organização industrial". In: COCCO, G. et al. (orgs.). *Empresários e Empregos nos novos territórios produtivos: o caso da terceira Itália*. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.
- HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa*. Buenos Aires: Taurus, 1989.
- _____ "O que significa socialismo hoje?" in *Novos Estudos - Cebrap*, n.30, julho de 1991.
- HADDAD, F. *De Marx a Habermas: o materialismo histórico e seu paradigma adequado*, mimeo, USP, 1996
- _____ "Habermas leitor de Weber e a economia neoclássica". In: *Lua Nova*. N. 38, 1996.
- _____ "Habermas; herdeiro de Frankfurt?". In: *Novos Estudos, Cebrap*. N.48, julho de 1997.
- _____ "Habermas leitor de Weber e a economia neoclássica". In: *Lua Nova*. N.38, julho de 1996.
- HARVEY, D. *A condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola, 1992.
- HEGEL, G.W.F. *Introdução à história da filosofia*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- HIRSCHMAN, A. *As paixões e os interesses: argumentos políticos a favor do capitalismo antes do seu triunfo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- HOBSBAWM, E. *Renascendo das cinzas*. In: BLACKBURN, R. (org.) *Depois da queda*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- HORCKHEIMER, M. *Eclipse da razão*. Rio de Janeiro: Editorial Labor do Brasil, 1976.
- JAEGER, W. *Paidéia – a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- KESSELRING, T. "Jean Piaget: sua recepção por Jürgen Habermas". In: BANKS-LEITE, L. (org.) *Percursos piagetianos*. São Paulo: Cortez Editora, 1997.
- KURZ, R. *O colapso da modernização: da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

- LACAN, J. *Mais, ainda* (Livro XX d'O Seminário), Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- LYOTARD, J.F. *O pós-moderno*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986.
- MAAR, W. L. "Fim da sociedade do trabalho ou emancipação crítica do trabalho social?". In: VIGEVANI, T. et. al. *Liberalismo e socialismo: velhos e novos paradigmas*. São Paulo: Editora da Unesp, 1995.
- MANSE, E. *A revolução das redes: a colaboração solidária como alternativa pós-capitalista à globalização atual*. Petrópolis – Rio de Janeiro: Vozes, 1999.
- MARCUSE, H. *Eros e Civilização - uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970.
- MARX, K. *Manuscritos econômicos-filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Os Pensadores).
- _____ *Elementos fundamentales para la Crítica de la Economía Política (Grundrisse)*. México: Siglo Veintiuno, 1986.
- _____ *O Capital*. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Os Economistas).
- _____ *Formações econômicas pré-capitalistas*. São Paulo: Paz e Terra, 1981, p.82
- MAUSS, M. *Marcel Mauss: antropologia*. São Paulo: Ática, 1979 (Grandes Cientistas Sociais).
- NEGRI, A. "O empresário político". In: COCCO, G. et al. (orgs.). *Empresários e Empregos nos novos territórios produtivos: o caso da terceira Itália*. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.
- NETO, B. *Elementos para uma história econômica da rigidez e da flexibilidade na produção em massa*. São Carlos: UFSCAR, 1997 (mimeo).
- NIETZSCHE, F. *Obras escolhidas*, São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Os Pensadores).
- OFFE, C. *Capitalismo desorganizado*. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- _____ *Trabalho e sociedade – problemas estruturais e perspectivas para o futuro da sociedade do trabalho*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1991(volumes 1 e 2).
- PAIVA, C. *Valor, preço e distribuição: de Ricardo a Marx e de Marx a nós*. Campinas: Unicamp, 1998 (Tese de Doutorado).
- PARSONS, T. et al. *Presencia de Max Weber*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1971.
- PENROSE, E. *Teoria del crecimiento de la empresa*. Madrid: Aguilar, 1962.
- PIAGET, J. *Estudos sociológicos*, Rio de Janeiro: Forense, 1973.
- _____ *Sabedoria e ilusões da filosofia*, São Paulo: Editora Abril, 1978

- POLANYI, K. (org.) *Comercio y mercado em los Imperios Antiguos*. Barcelona: Editorial Labor, 1976.
- PUTNAM, R. *Comunidade e Democracia – a experiência da Itália moderna*. R.J.: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1996.
- PUTNAM, H. *Reason, truth and history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- RATTNER, H. *O novo paradigma tecno-econômico: seu papel na reestruturação geo-econômica e política*, São Paulo: FEA/USP, 1993 (mimeo).
- READ, H. "A redenção do robô – meu encontro com a educação através da arte" São Paulo: Sumus, 1986.
- REICH, R. *O Trabalho das Nações: preparando-nos para o capitalismo do século 21*. São Paulo: Educator, 1994.
- REIS, F. W. *Política e racionalidade: problemas de teoria e método de uma sociologia "crítica" da política*. Belo Horizonte: UFMG/PROED/RBEP, 1984.
- RIFKIN, J. *Fim dos empregos*. São Paulo: Makron Books, 1995.
- SENNET, R. *Declínio do Homem público: As Tirantias da Intimidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- SENNET, R. *A corrosão do caráter: conseqüências pessoais do trabalho no novo capitalismo*. Rio de Janeiro: Record, 2001
- SIMON, H. *As ciências do artificial*, Coimbra: Armenio Amado Editor, 1981
- _____. "A racionalidade do processo decisório em empresas". In: *Edições Multiplic*. Vol. 1, n.1, Outubro de 1980.
- SCHWARTZ, Y. *Experience et connaissance du travail*. Paris: Messidor/Éditions Sociales, 1988.
- SENGENBERGER, W. e PIKE, F. "Distritos industriais e recuperação econômica local: questões de pesquisa e de política". In: COCCO, G. et al. (orgs.). *Empresários e Empregos nos novos territórios produtivos: o caso da terceira Itália*. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.
- SIQUEIRA, C.A. *Geração de emprego e renda no Brasil: experiências de sucesso*. R.J.: DP&A, 1999
- SOUZA, J. *Patologias da modernidade: um diálogo entre Habermas e Weber*, São Paulo: Annablume, 1997.
- TAVARES, M. C. "Adeus ao socialismo?" in *Novos Estudos - Cebrap*, n.30, julho de 1991.
- VALLE, R. "A evolução dos paradigmas sociológicos sobre as técnicas industriais e o conceito de cultura técnica". In: CASTRO, A. B. et. al. (orgs.) *Estratégias*

empresariais na indústria brasileira: discutindo mudanças. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1996.

VINNER, C. "O presente de um futuro possível" in GUIMARÃES, G. (org.) *Sindicalismo & Cooperativismo: a economia solidária em debate (transformações no mundo do trabalho)* sd, p.37 a p.61

WEBER, M. *The sociology of religion*. London: Lowe&Brydone, 1965.

_____ *Economia y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1984,

WEIL, S. *A condição operária e outros estudos sobre a opressão*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

ZIZEK, S. "O superego pós-moderno". *Folha de São Paulo – Caderno "Mais"*. Domingo, 23 de maio de 1999, p.5.7.