

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
Programa de Pós-Graduação em Sociologia
Doutorado em Sociologia

Sílvia César Camargo

TRABALHO IMATERIAL E PRODUÇÃO CULTURAL: a
dialética do capitalismo tardio

Orientador: Prof. Dr. Josué Pereira da Silva

Campinas, julho de 2009.

Sílvio César Camargo

**TRABALHO IMATERIAL E PRODUÇÃO CULTURAL: a
dialética do capitalismo tardio**

**Tese do Doutorado apresentada ao Departamento de
Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
da Universidade Estadual de Campinas sob a
orientação do Prof. Dr. Josué Pereira da Silva.**

**Este exemplar corresponde à
redação final da Tese defendida
e aprovada pela Comissão Julgadora
em 1º/7/2009.**

BANCA

Prof. Dr. Josué Pereira da Silva (Unicamp/Orientador)

Prof. Dr. Gabriel Cohn (USP)

Prof. Dr. Ignácio Neutzling (Unisinos)

Prof. Dr. Fernando Antonio Lourenço (Unicamp)

Prof. Dr. Marcelo Siqueira Ridenti (Unicamp)

SUPLENTES

Prof. Dr. Iram Jácome Rodrigues (USP)

Prof. Dr. Marcos Severino Nobre (Unicamp)

Prof. Dr. Henrique Domiciano Amorim (Unicamp)

À Maria Ferraz da Silva Camargo

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente à Aparecida Amorim, com quem compartilho o amor e a vida nos seus diversos aspetos, e cuja presença ao meu lado foi e tem sido imprescindível para a realização de meu trabalho intelectual.

Ao meu orientador, Josué Pereira da Silva, com quem tenho aprendido a ser um sociólogo e sem o qual este trabalho não teria sido possível.

Aos meus familiares, irmãos e sobrinhos, que desde muito cedo apoiaram minha opção pelo estudo. À Tânia e Paola, sempre presentes.

Aos professores Maria Lygia Quartin de Moraes, Fernando Antonio Lourenço, Laymert Garcia dos Santos, Marcelo Ridenti e Walquiria Gertrudes Leão Rego que de diferentes maneiras incentivaram a realização deste trabalho.

Aos amigos que tiveram um contato direto com minha pesquisa, em especial Luci Ribeiro, Giuliana Franco Leal, Gustavo Cunha, Henrique Amorim e aos vários colegas da disciplina seminário de tese de 2005.

Ao grande amigo Reginaldo Lühring e os muitos amigos com quem compartilho idéias e companheirismo, e por serem muitos é preferível não nomeá-los todos, por temer pecar pelo esquecimento.

Ao Fred, Clara, Sarah, Bernardo (*in memoriam*) e Miguel pelo acolhimento e alegria de uma nova etapa da vida.

A Chris e Beti, secretárias do departamento de Sociologia, pela presteza e profissionalismo. Agradeço muito especialmente ao Departamento de Sociologia da Unicamp, por ter me acolhido em 1999, e incentivar permanentemente pesquisas, como esta, no campo da teoria.

RESUMO

Nossa pesquisa se refere a debates em teoria social contemporânea. Nesta tese procuramos mostrar e ao mesmo tempo problematizar a categoria trabalho imaterial, considerando que tal categoria está se mostrando como historicamente central para o processo de produção da riqueza capitalista e acumulação do capital ao longo, aproximadamente, dos últimos trinta anos. A hipótese do trabalho imaterial como central para o atual momento histórico está, ao mesmo tempo, ligada às transformações da cultura contemporânea, principalmente, na forma de produção cultural. Procuramos conceber este entrelaçamento como o aspecto chave de um novo estágio do capitalismo, concebido pelo conceito de capitalismo tardio. Neste sentido, investigamos alguns problemas que também dizem respeito à tradição da Escola de Frankfurt. Em nossa hipótese de investigação conhecimento e cultura são conceitos centrais para o entendimento deste novo estágio do capitalismo tardio, possibilitando-nos um novo olhar quanto aos problemas da dominação e da emancipação na sociedade contemporânea.

ABSTRACT

Our research concerns debates in contemporary social theory. In this dissertation we intend to show as well as query the immaterial labor category, considering that such category has shown itself as historically central for the production process of capitalist wealth and capital accumulation in the last thirty years, approximately. The hypothesis of immaterial labor as central for the present historical context is, at the same time, linked with the contemporary culture transformations, principally in the form of culture production. We intend to conceive this entwinement as the key aspect of a new stage of the capitalism, regarded under the late capitalism concept. In this sense we have investigated some issues that are also concerned to the Frankfurt School tradition. In our hypothesis of work, the concepts of knowledge and culture play a central part for the understanding of this new stage of late capitalism, providing a new outlook on domination and emancipation problems in contemporary society.

*“a construção do modelo do real é sempre seguida
pela exigência da sua transformação real.”*

*Theodor W. Adorno
A Atualidade da Filosofia (1931).*

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	15-23
1 – TRABALHO IMATERIAL E OS <i>GRUNDRISSE</i>	25-45
2 – O ADVENTO DO IMATERIAL E SEUS PROPONENTES	47-68
3 – TEORIA CRÍTICA E CAPITALISMO TARDIO	69-88
4 – O CONCEITO DE CAPITALIMO COGNITIVO	89-108
5 – <i>INTERMEZZO</i>: A SUBJETIVIDADE E O IMATERIAL	109-125
6 - A PÓS-INDÚSTRIA CULTURAL	127-147
7 – A VELHA DOMINAÇÃO E A NOVA EXPLORAÇÃO	149-166
8 – EXPERIÊNCIA E CRÍTICA NO CAPITALISMO TARDIO	167-187
CONCLUSÃO	189-193
BIBLIOGRAFIA	195-211

INTRODUÇÃO

O trabalho aqui apresentado possui como objetivo elucidar e ao mesmo tempo problematizar a categoria trabalho imaterial, entendendo que esta categoria está se constituindo historicamente como central para os processos de produção da riqueza capitalista e acumulação do capital, que têm caracterizado o capitalismo mundial ao longo, aproximadamente, das três últimas décadas. A emergência do trabalho imaterial como algo central na atual formação histórica capitalista está se apresentando como um novo elemento de investigação para a teoria social, e nosso propósito é apresentar a tese de que o capitalismo em seu atual estágio vem constituindo formas de dominação e de sociabilidade caracterizadas pela junção, pelo entrelaçamento, entre cultura e trabalho imaterial, sendo esta, a atual dialética do capitalismo tardio.

A teoria social contemporânea, nos anos recentes, tem presenciado um debate já bastante extenso quanto a estarmos vivendo em um novo estágio do capitalismo mundial iniciado em meados da década de 1970. As designações para as mudanças que se processam no capitalismo neste período histórico, entretanto, são variadas e controversas. Há autores que sequer preconizam o conceito de capitalismo como fundamental para a compreensão deste período histórico, como é o caso dos que se utilizam de expressões como sociedade pós-industrial (Bell: 1977), sociedade de consumo (Baudrillard: 1975) sociedade em rede (Castells: 2006) entre outras designações. Por outro lado há aqueles que sustentam o conceito de capitalismo, seja este tardio (Jameson: 1997), cultural (Rifkin: 2001) ou cognitivo (Gorz: 2005) e Moulier-Boutang (2007).

No centro de tal debate e de tais modificações se encontra a categoria trabalho e seu estatuto para a compreensão da sociedade contemporânea. A idéia de fim da sociedade do

trabalho ou do esgotamento do paradigma da produção (Habermas: 1998; Offe: 1995) encontrará certa similaridade nas tentativas recentes de teorizar a noção de trabalho imaterial, pois estaria neste conceito a nova base de produção da riqueza, de modo que compreendê-lo passou a ser uma tarefa teórica imprescindível para aqueles que buscam também compreender as atuais mutações do capitalismo mundial. Mas esta similaridade, como pretendemos mostrar, se mostra tão somente em alguns aspectos precisos quanto ao entendimento da categoria trabalho, pois o campo de investigação acerca do imaterial acabará por mostrar posições teóricas bastante distintas quanto à compreensão das transformações em curso na sociedade contemporânea.

O debate sobre o trabalho imaterial possui como principais referências teóricas André Gorz, Antonio Negri e Maurizio Lazzarato. André Gorz possui uma longa e polêmica contribuição para a sociologia do trabalho, sendo que sua obra mais recente *O Imaterial* (2005) é um dos pontos de partida para a nossa investigação. Negri e Lazzarato (2001) pertencem a outra tradição de pensamento que teve início com o operarismo italiano a atualmente incorpora uma forte influência do pós-estruturalismo francês. Estes dois autores nós preferimos agrupar, um tanto arbitrariamente, para efeitos de clareza de exposição, sob a consigna de pensadores de *Multitudes*, aos quais se somam pensadores como Moulier-Boutang (2007), Carlo Vercellone (2007), Antonela Corsani (1996), e vários outros.¹

Por outro lado, os problemas aqui propostos também podem ser abordados por pensadores que sequer se utilizam do conceito de capitalismo, ou capitalismo tardio, como Daniel Bell (1976) e Manuel Castells (2006), que apontam outros pontos de referência para

¹ Esta opção se deve ao fato de que tais pensadores publicam regularmente na revista francesa *Multitudes*, em nosso entendimento a principal fonte de consulta e de produção intelectual em torno ao conceito do trabalho imaterial. Parte considerável de seus principais colaboradores também fazia parte da revista *Futur Antérieur*.

a compreensão desta etapa histórica da civilização ocidental, não se utilizando, necessariamente, do conceito de trabalho imaterial, e nem mesmo de capitalismo. Contudo, entre outras significativas contribuições, estes também se esforçam por elucidar o papel do conhecimento e da informação para uma compreensão do mundo do trabalho e da cultura contemporânea. Deveremos, assim, igualmente considerar tais contribuições, mostrando as afinidades e diferenças teóricas entre eles e os autores de *Multitudes*.

As modificações que estão em curso no capitalismo, por alguns também designado de mundial, globalizado ou financeiro, apontam, conforme nosso entendimento, para a necessidade de recuperarmos o conceito de capitalismo tardio, propondo que é possível a atualização deste conceito a partir da problematização da categoria trabalho imaterial. O capitalismo tardio, que desde a década de 1940 teve diferentes significados, assume hoje uma forma bastante diferenciada, onde se exige novos parâmetros reflexivos quanto aos problemas da dominação e da emancipação, núcleo historicamente inspirador da teoria crítica da sociedade. Esta, em sua versão frankfurtiana, já havia detectado desde a década de 1930 que a concepção marxiana de dominação, centrada na dominação de classe, prescindia de uma modificação, considerando-se as contribuições de Nietzsche, Weber e Lukács, para um conceito de racionalidade instrumental (Camargo, 2006 a). Por consequência, ali já se esgotava também a perspectiva marxiana, pela ótica da teoria crítica, de uma emancipação a partir do próprio trabalho.

Não apenas a teoria crítica, mas um número crescente de teóricos da sociedade passaram a diagnosticar os processos de dominação na sociedade contemporânea em uma esfera que não mais a do trabalho e da própria teoria do valor. Tal diagnóstico inclui uma ampla gama de teorias dos novos movimentos sociais, que apontam para esferas como a da cultura, ou do *Lebenswelt*, como sendo a base para as novas possibilidades emancipatórias

para a humanidade. Aqui se destacam posições distintas como de Jürgen Habermas e André Gorz. Este deslocamento de perspectiva, que alguns designam como pós-socialistas, também é a base para tentativas recentes em teoria crítica de propor outras categorias que elucidem os conflitos e a experiência dos indivíduos em um capitalismo avançado, sendo esta a posição, por exemplo, de Axel Honneth e sua teoria do reconhecimento.

Estas modificações e polêmicas teóricas, que têm tomado lugar na teoria social contemporânea, possuem como substrato o entendimento de que transformações significativas têm ocorrido no capitalismo, principalmente a partir de 1973, demarcando uma nova etapa de sua história. Tomando como base nossa tese de que esta etapa tem se caracterizado por uma tendencial proeminência, e mesmo uma centralidade do trabalho imaterial, apresentamos como hipótese geral de nossa investigação a idéia de que estamos vivenciando uma fase de transição no modo de produção capitalista. A direção que tais transformações irão tomar no futuro é algo ainda incerto, cabendo-nos delinear alguns aspectos do presente, das transformações da sociedade contemporânea, que apontem os desdobramentos possíveis desta tendência histórica.

Quanto a este presente, nosso entendimento é de que o chamado trabalho imaterial só é compreensível como algo inseparável da esfera cultural, resultando na impossibilidade, nas condições presentes, de uma efetiva separação entre trabalho e cultura.² Esta idéia contraria boa parte das chamadas teorias bidimensionais da sociedade e se aproxima da tradição dialética, passando por Adorno e Jameson, cujo entendimento é de que o conceito de totalidade continua a ser a melhor categoria crítica para a compreensão do capitalismo

² Embora a idéia de entrelaçamento entre mercado e cultura tenha já sido postulado em diferentes momentos da teoria social contemporânea, a nossa perspectiva toma como referência o conceito de trabalho, e não de mercado, apontando para uma interpretação, em nosso entendimento, diferenciada quanto à colocação da problemática teórica a ser desenvolvida.

quanto ao seu próprio conceito. Não obstante as leituras da cultura contemporânea em termos de cultura pós-moderna, um de nossos argumentos será de que é possível entendermos o entrelaçamento entre cultura e trabalho imaterial em um conceito de pós-indústria cultural.

Prendemos, deste modo, investigar as relações existentes entre trabalho imaterial e produção cultural com base em três eixos fundamentais: a) o próprio trabalho material depende crescentemente do contraponto da imaterialidade mesmo no âmbito da produção industrial. Refere-se ao fato de que as capacidades de comunicação, informação, cooperação e uso do intelecto passam a ser centrais para o processo produtivo. A exigência de uma maior qualificação intelectual dos trabalhadores indica a necessidade por parte destes de utilizarem conhecimentos e saberes que se relacionam a um contexto cultural em que tais saberes se desenvolvem e que são adquiridos e processados não apenas no espaço físico e temporal da atividade do trabalho; b) o processo de acumulação capitalista, e mesmo de produção de mercadorias, tem adquirido uma tendência crescente em direção a uma ampliação e homogeneização do setor de serviços, mas também, de uma centralidade do consumo, do marketing, da publicidade, do conhecimento e das informações que passam a determinar as novas relações econômicas. Tais atividades, consideradas imateriais, envolvem diretamente a subjetividade humana, na medida em que é através do estabelecimento de padrões culturais de consumo e comportamentos individuais e coletivos que se efetiva a produção da riqueza. A produção econômica, antes de ser materializada, e mesmo quando não o é, depende diretamente daquilo que é produzido enquanto cultura. Isto quer dizer que o trabalho imaterial se relaciona não só a um novo estágio do capitalismo, mas a hipótese aqui sugerida é a de que também se refere a um novo estágio

dos processos de dominação social.³ Cultura contemporânea e trabalho imaterial passam a representar o novo locus da legitimação e dominação capitalista; c) contraditoriamente, a tendência para a imaterialidade do trabalho aponta também para a possibilidade de uma redução no tempo de trabalho e configuração de uma “intelectualidade de massa”. A partir de teóricos como Habermas e Gorz, sabemos que é através de uma racionalidade não instrumental, situada no *Lebenswelt*, que seria possível constituir uma nova utopia e projeto emancipatório para a humanidade. Isto implica dizer que a redução do tempo de trabalho atua diretamente sobre a possibilidade de uma ampliação de ações que se processam no mundo da vida e na esfera da cultura, aquelas que para eles podem romper com os processos de dominação, isto é, o imaterial traz também a gestação de novas possibilidades utópicas. Por outro lado, Gorz apresenta, assim como outros teóricos, a possibilidade de fazermos uso do conceito de experiência como algo significativo para a problematização do utópico.

Os resultados de nossa investigação serão apresentados em quatro passos argumentativos, os quais estão organizados em oito pequenos capítulos, ou excursos,⁴ na seguinte ordem:

No primeiro capítulo apresentamos algumas idéias de Marx, extraídas principalmente dos *Grundrisse*, para mostrar a plausibilidade de o adotarmos como um

³ Em nossa dissertação de mestrado, publicada como livro sob o título *Modernidade e Dominação* (Camargo, 2006 a) desenvolvemos um longo argumento quanto ao nosso entendimento deste conceito, assim como o de *teoria crítica*, a partir da obra de Theodor W. Adorno e sua influência na teoria social contemporânea. Nesse sentido, tentaremos neste trabalho não nos repetir quanto a alguns argumentos ali desenvolvidos, sendo que, por outro lado, apresentamos agora algumas modificações quanto aos pontos de vista teóricos anteriormente apresentados.

⁴ Tratando-se de uma dissertação de doutoramento, procuramos desenvolver neste trabalho uma exposição que seguisse as exigências formais, e mesmo de articulação lógica, pertinentes a esse tipo de trabalho. Isto, contudo, não deverá nos afastar por completo de uma exposição que se aproxima da forma do ensaio. Em nosso entendimento não se trata de uma simples questão de estilo redacional, mas a “forma do ensaio” representa tanto nossa perspectiva teórica, como epistemológica, subjacente aos argumentos a serem apresentados.

ponto de partida teórico para a problematização da categoria trabalho imaterial. Tentaremos mostrar de que modo nesta obra a relação entre tempo e valor tal como Marx a concebeu torna possível falarmos, mais de um século depois, sobre o trabalho imaterial. Partimos do pressuposto, assim, de que uma teoria crítica do capitalismo tem em Marx um de seus pontos de referência imprescindíveis. No segundo capítulo daremos prosseguimento a esta argumentação, mas agora mostrando de que modo a categoria do imaterial surge na teoria social contemporânea, principalmente a partir das obras de Gorz e Negri, e de que modo podemos conceituar a possibilidade do trabalho imaterial tendo ainda como base o pensamento marxiano.

Colocada a tese do imaterial, nos capítulos 3 e 4 procuramos mostrar que a sua efetividade histórica nos exige uma reflexão acerca da compreensão quanto ao próprio conceito de capitalismo, ou de modo de produção capitalista, nesta fase histórica que estamos considerando. No terceiro capítulo procuramos mostrar que é possível pensarmos esta etapa histórica recuperando o conceito de capitalismo tardio, de origem frankfurtiana, para reelaborá-lo frente às condições presentes neste início de sec. XXI. Embora as definições existentes se mostrem insuficientes, o modelo crítico de compreensão do capitalismo que apresentam, sobretudo, Adorno e Jameson, continua extremamente atual. No capítulo quarto, expomos a hipótese do capitalismo cognitivo, oriunda principalmente de uma tradição francesa de pensamento e que relaciona diretamente este conceito de capitalismo com a idéia do imaterial. Para tanto problematizamos a noção de conhecimento considerando outras contribuições da teoria contemporânea.

No quinto capítulo procuramos problematizar a noção de subjetividade, tornada teoricamente crucial tanto para a compreensão do sentido do trabalho imaterial, como para a compreensão das transformações culturais da sociedade contemporânea. Tema que

remonta às próprias origens da filosofia moderna, a relação entre os conceitos de subjetividade e intersubjetividade se tornam um núcleo de investigação teórica imprescindível para o entendimento do capitalismo tardio. No sexto capítulo do trabalho desenvolvemos a nossa hipótese central: de que trabalho imaterial e cultura contemporânea devem ser pensados conjuntamente, frente àquela nova subjetividade que vem se desenvolvendo no mundo capitalista nas últimas três décadas. Ao invés de privilegiarmos a noção de pós-modernidade como o faz Jameson, entendemos que paralelamente ao argumento inicial do primeiro capítulo, sobre os *Grundrisse*, quanto à tendência histórica na direção de uma “pós-grande indústria” hoje vivenciamos uma espécie de pós-indústria cultural, que retém inúmeros aspectos do pensamento de Adorno e Horkheimer, mas ao mesmo tempo mostra o esgotamento da idéia de cultura pensada a partir do conceito indústria.

Nos dois últimos capítulos problematizamos o mote originário de uma teoria crítica que é a relação entre dominação e emancipação. No capítulo 7 procuramos mostrar de que modo as formas modernas de dominação continuam existindo em um capitalismo tardio informado pelo imaterial, mas ao mesmo tempo de que modo é preciso também ampliar ao presente as idéias de exploração e injustiça. Nesse sentido, entendemos que o capitalismo tardio em fase de transição tem trazido à tona novas formas de exploração, principalmente na forma de auto-exploração, que não substituem o conceito mais amplo de dominação, mas se integram a ele.

Em nosso último capítulo tematizamos apenas indiretamente a idéia de emancipação, deixando-a latente, ao sugerirmos que o conceito de “experiência” é hoje fundamental para uma teoria crítica da sociedade. Nesse sentido, partimos principalmente de Gorz e Honneth, para tentar mostrar que há neste conceito, ao mesmo tempo em que

uma crítica do presente, um elemento utópico que não deve ser menosprezado, mas que auxilia a teoria, na forma de uma crítica imanente, a resguardar o momento do sujeito.

1. TRABALHO IMATERIAL E OS *GRUNDRISSE* ⁵

A concepção de História de Marx, que tem seus primeiros desdobramentos já a partir dos escritos que tratam da crítica à *Filosofia do Direito* de Hegel, ocupa-se em mostrar que o trabalho humano, inicialmente como categoria ontológica e mais tarde antropológica e analítica, caracteriza o processo evolutivo de sociabilidade humana com base na transformação da natureza pelo homem e também na constituição das relações e interação dos homens entre si.⁶ Entre os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (1844), passando pela *Ideologia Alemã* (1847) até os *Grundrisse* (1857) amadurece uma concepção de História que crescentemente desloca sua atenção de uma terminologia típica da esquerda hegeliana para se consolidar como crítica da economia política, ou seja, como a crítica dialética do modo de produção capitalista e do estatuto do trabalho humano nas circunstâncias específicas deste modo de produção. E é evidente que *O Capital* representa o completo amadurecimento de seu pensamento.

Uma das questões significativas que aparecem, entretanto, nos *Grundrisse* e não despontam com a mesma clareza em outros textos de Marx, nem mesmo em *O Capital*, é o destino histórico da própria categoria trabalho em uma formação histórica não mais capitalista.⁷ Indagar sobre qual o lugar que teria o trabalho humano em uma sociedade de

⁵ Utilizamos-nos aqui da tradução para o inglês de Martin Nicolaus editado pela Penguin Books; (Marx, 1989).

⁶ Quanto a este segundo aspecto discorda Habermas em seu *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico* (1990). Habermas, como outros autores, entende que a dimensão da interação social não está presente na concepção marxiana de história, na qual o trabalho manifestaria tão somente a dimensão das ações instrumentais.

⁷ Esta tese privilegia, sobretudo neste primeiro capítulo, passagens dos *Grundrisse* de Marx, por entender que nesta obra há elementos para pensar-se tanto o trabalho imaterial como as questões relativas ao valor e ao tempo de trabalho. Neste caso segue as apropriações já realizadas por Postone (2003), Marcuse (1978), Gould (1978), Giddens (1987), Gorz (2005) e outros. Não partilhamos a posição de que apenas *O Capital* expressa a maturidade do pensamento marxiano.

pós-grande indústria ou até mesmo de transição socialista, não significa meramente uma especulação situada no campo da filosofia da história, mas traz em seu centro o próprio debate em torno da caracterização do modo de produção capitalista. Mais ainda, ao pensarmos na dimensão normativa da teoria, é preciso termos claro, ao empreendermos a crítica ao capitalismo, sobre que lugar ocupa de fato o trabalho humano na própria configuração da sociabilidade humana.

As discussões contemporâneas sobre o trabalho imaterial têm trazido no tratamento a ele dado pelos seus principais teóricos, determinadas referências bastante específicas quanto ao pensamento marxiano e sua posição impulsionadora do próprio conceito de imaterial. O debate acerca do imaterial se coloca, quanto àqueles que se dispuseram a teorizá-lo nestes últimos anos, como um problema claramente situado no horizonte da tradição marxista.⁸ Isto diz respeito não apenas ao fato de que é o próprio capitalismo que como conceito está sendo problematizado, mas igualmente ao fato de que é através das categorias marxianas do valor, do trabalho abstrato, das forças produtivas e relações de produção, que se problematiza a perspectiva do imaterial e do modo de produção capitalista.

O entendimento de que o trabalho, no âmbito da crítica da economia política, é criticado por Marx tendo como referência um contexto histórico específico, coloca desde logo a premissa de que as relações capitalistas de produção, tal como ele as entende, não se reportam fundamentalmente a uma apreensão ontológica do trabalho. Embora esta forma de

⁸ Referimo-nos aqui principalmente a André Gorz e Antonio Negri, cuja teorização do imaterial se constitui em um diálogo permanente com a obra marxiana, mesmo que seja para criticá-la. Mas como destacamos na “Introdução” deste trabalho, aspectos centrais das teorias desenvolvidas por estes encontram algumas correspondências em autores como Bell, Lévy ou Rifkin que em nada se aproximam da tradição marxista. Na medida em que nos propomos compreender as *transformações do capitalismo* a partir do significado do trabalho imaterial na sociedade contemporânea, um dos desdobramentos deste esforço teórico será também uma reflexão quanto à atualidade da teoria crítica frente a tais transformações.

apreensão também esteja presente no pensamento de Marx, entendemos que a categoria trabalho, tal como se apresenta nos *Grundrisse*, visa elucidar o modo de produção capitalista, que enquanto tal revela determinadas especificidades históricas quanto ao modo pelo qual os homens produzem as suas vidas, e ingressam em relações sociais determinadas. Conforme Marx:

Na sucessão de categorias econômicas, como em qualquer outra ciência social histórica, é preciso não esquecer que seu sujeito – neste caso, a sociedade burguesa moderna – é sempre o que está dado, no cérebro assim como na realidade, e estas categorias expressam, portanto, as formas de ser, as características da existência, e freqüentemente, apenas o lado individual desta sociedade específica, seu sujeito, e que, portanto, esta sociedade de forma alguma começa somente a partir de onde falamos dela enquanto tal; isto sustentado *também pela ciência* (1989: 106).

Como em outros teóricos considerados clássicos da teoria social, a sociedade industrial se mostra como a base histórica e reflexiva de toda a crítica marxiana, mas tal substrato histórico sob a ótica materialista não pode ter outro conceito senão o de capitalismo. Mas, é evidente que a emergência da grande indústria é o correlato empírico de tal conceito e o aporte para a construção da teoria do valor, das categorias de alienação e fetichismo da mercadoria, da luta de classes e dos processos de circulação e acumulação do capital. A utilização do conceito de capitalismo como equivalente ao processo histórico de industrialização passou pelo crivo de uma crítica do capitalismo que teve a manufatura como seu primeiro momento histórico. Mas são as relações características da grande indústria aquelas que servirão como base para o desenvolvimento das principais categorias marxianas.

Mas desde logo devemos atentar que para Marx industrialismo não tem o mesmo significado que capitalismo. Para Marx o modo de produção capitalista, e as características específicas a ele pertinentes, só podem ser superados quando aquele conjunto de atributos próprios ao modo de produção industrial também o for; para Marx mudanças quanto ao modo de distribuição são distintas de mudanças quanto à produção (Marx, 1989: 832). Deste modo, podemos questionar a tese segundo a qual o fim do capitalismo equivale tão somente ao fim da propriedade privada dos meios de produção e ao estabelecimento de uma economia planificada, não mais sujeita aos mecanismos irracionais do mercado. A forma de propriedade e o planejamento econômico estatal, ou coletivo, são condições necessárias, porém insuficientes, para a superação da dominação capitalista, e de seus mecanismos, mesmo econômicos, tipicamente capitalistas.⁹

É preciso ter-se claro que produção não é equivalente a distribuição. E a superação do capitalismo, para constituir relações livres, deve significar o fim do próprio modo de produção industrial como representativo de certo estágio de desenvolvimento das forças produtivas. O fim da propriedade privada, e da apropriação privada da riqueza, continuará sustentando as características da dominação capitalista, se em uma sociedade, mesmo que socialista, persistirem aquelas características do trabalho industrial e do trabalho assalariado. A alteração, em suma, do modo de distribuição não equivale *per se* ao fim do modo de produção, o que deveria ser o objetivo dos socialistas. Conforme Postone em sua análise dos *Grundrisse*:

⁹ Diversos autores, entre os quais Charles Bettelheim e Henry Braverman (1981), mostraram como na ex-URSS foram reproduzidos desde o início da revolução todos os padrões industriais e o modelo taylorista de organização do trabalho (com a anuência de Lênin) mantendo-se inalterados os padrões de acumulação do capital em moldes tipicamente capitalistas.

Esta seção dos *Grundrisse* torna abundantemente claro que a superação do capitalismo para Marx envolve a superação do modo capitalista de produção baseado no valor – o dispêndio de tempo de trabalho humano direto – como a forma social da riqueza. Além disso, e isto é crucial, o que está envolvido é uma transformação total da forma material de produção, a maneira das pessoas trabalharem. A superação do “modo de produção fundado no trabalho assalariado” chega a envolver a superação do trabalho concreto pelo proletariado (Postone, 1978: 748).

A *forma de propriedade* aparece para Marx como algo que diz respeito à distribuição, o que nos leva a entender que o fim da propriedade privada não significa, necessariamente, a alteração do modo de produção, pois as forças produtivas não podem ser simplesmente identificadas com o próprio modo de produção:

O trabalho não pode se tornar lazer, como queria Fourier, apesar de sua grande contribuição ter expressado a superação [Aufhebung] não da distribuição, mas do próprio modo de produção, em uma forma mais elevada, como objeto último (Marx, 1989: 712).

O problema colocado pelos *Grundrisse*, que nos chama a atenção, é justamente quanto à possibilidade de sobrevivência do capitalismo em uma formação social que poderíamos chamar de “pós-grande indústria” (Fausto, 1989). E é desta interpretação que surgem algumas das polêmicas quanto ao trabalho imaterial. Embora nossa leitura do conjunto do pensamento marxiano indique que nele está sempre presente a dimensão de um sujeito histórico e revolucionário, a peculiaridade desta obra de Marx está justamente em apontar os indícios quanto ao provável término da produção industrial em decorrência do próprio avanço das forças produtivas, avanço este que alcançaria tal ponto, em que a

própria significação do trabalho como o efetivo produtor da riqueza seria radicalmente alterado.

Os *Grundrisse* apresentam inúmeros “insights” marxianos que sabemos não serão sequer retomados na redação de *O Capital*. Questões que entendemos centrais para a compreensão do capitalismo mais de um século após a morte de Marx. Uma delas, como afirmamos acima, quanto a necessidade de distinção ente riqueza e valor. Mas esta obra tem também aspectos do que poderíamos chamar de dimensão utópica, justamente quando Marx se propõe a falar sobre a possibilidade de um futuro que significaria a completa negação histórica do momento presente, isto é, de uma riqueza fundada no tempo de trabalho.¹⁰ Entendemos que as aparentes extrapolações que Marx faz nesta obra se as comparamos com o conjunto de seu pensamento,¹¹ apenas demonstra as tensões e até mesmo contradições que se expressam em um pensamento que sempre se auto-intitulou como uma forma de “crítica”, e, portanto, avesso ao dogmatismo.

Entendemos que a categoria modo de produção é a chave para compreender-se o capitalismo em termos marxianos (Jameson: 1997), e precisamente o ponto de discordância entre parte considerável dos teóricos contemporâneos que apontam para o esgotamento do paradigma da produção (Habermas, 1998). O desvelamento e a crítica do modo de produção capitalista abarcarão, não obstante, também uma dimensão normativa, à qual

¹⁰ Embora não seja nosso propósito debater o sentido do conceito de utopia em Marx, entendemos como muito sugestiva a seguinte passagem: “Se entre 1845 e 1848 teve lugar a grande separação entre a sociedade burguesa e as utopias, é importante para a definição da diferença entre comunismo crítico e a utopia que se coloque de início que a teoria de Marx e Engels se situava do mesmo lado da barreira que a utopia, do lado de fora da positividade burguesa, do lado da distância absoluta, e que era desse lado apenas que podia nascer a confrontação. Se a crítica de Marx e Engels revelava as ‘fraquezas’ da utopia, ela tomava por adquiridos seus pontos fortes (Abensour, 1990: 31).

¹¹ Seyla Benhabib (1986: 128) destaca com muita acuidade que entre as passagens que estamos aqui analisando dos *Grundrisse*, se comparadas com trechos do famoso texto do fetichismo da mercadoria do Vol. I de *O Capital* nos conduz a duas formas distintas de percepção deste momento utópico (transcendente) da crítica marxiana.

Gramsci se referia como a filosofia da *práxis*, e por outro lado uma filosofia da história de inspiração hegeliana.¹² A categoria dialética da totalidade, enfatizada pelo Lukács de *História e Consciência de Classe*, coloca no âmbito do trabalho assalariado, com ênfase ao trabalho fabril, a dimensão da vida humana em que se constituem os processos de alienação e dominação, mas também o horizonte normativo de uma emancipação da humanidade que é primeiramente emancipação da classe produtora, o proletariado, portadora de uma *práxis* revolucionária que é restituída à instância de verdade sobre o curso do processo histórico.

Tal proletariado teria o destino de se auto-afirmar como sujeito coletivo, capaz de revolucionar os meios de produção pela abolição do trabalho assalariado e da divisão social do trabalho, eliminando a dominação capitalista. A dimensão emancipatória do pensamento marxiano aparece deste modo como diretamente vinculada ao trabalho humano. Emancipar-se significa modificar radicalmente a divisão e as relações de trabalho, pressupondo que em uma sociedade liberada se instituíram relações de trabalho dotadas de sentido e auto-realização humana (Marx, 1986).

Ocorre que nos *Grundrisse*, com ênfase no capítulo intitulado *Contradiction between the foundation of bourgeois production (value as measure) and its development* (1989, 704 ss), Marx desenvolve sua concepção da sociedade industrial a partir da qual podemos apreender que a modificação das relações de produção só podem conduzir ao momento de auto-realização humana na medida em que tais relações deixam ao mesmo tempo de estar baseadas nas relações industriais de produção, pois o desenvolvimento das forças produtivas imanentes ao desenvolvimento industrial conduzem para sua própria

¹² A dimensão normativa e historicista do pensamento de Marx indica um dos pontos cruciais de diferenciação entre seu pensamento e o que Max Horkheimer chamava Teoria Tradicional. Para os diferentes matizes do positivismo lógico contemporâneo, como o pragmatismo e o círculo de Viena, tais aspectos do pensamento de Marx o situam na esteira da tradição metafísica da modernidade.

superação, e, esta ocorrendo, não teremos mais o trabalho humano, nos moldes capitalistas, como o elemento central na produção da riqueza da sociedade. Esta interpretação do texto marxiano contrapõe-se, deste modo, ao argumento ontológico defendido por amplos setores do marxismo, que vêem a emancipação humana necessariamente como uma emancipação do proletariado na esfera do próprio trabalho.

Isso significa que o trabalho em uma sociedade emancipada representaria o próprio fim do trabalho nos moldes com que este foi gestado na sociedade industrial, isto é, como o principal produtor de valor, associado, no industrialismo, a um determinado estágio de desenvolvimento das forças produtivas. Pensarmos, portanto, que a emancipação humana significa a emancipação através do trabalho, nos conduz a uma incongruência se pensamos que a tendência do desenvolvimento capitalista é que este trabalho, entendido nestes moldes, deixará de ser a principal fonte de riqueza em uma sociedade de pós-grande indústria. Conforme Marx:

Na medida, entretanto, em que a grande indústria se desenvolve, a criação da riqueza efetiva se torna menos dependente do tempo de trabalho e da quantidade de trabalho empregado, que do poder dos agentes postos em movimento durante o tempo de trabalho, poder que por sua vez – sua poderosa eficácia – não guarda relação alguma com o tempo de trabalho imediato que custa sua produção, mas sim, que depende ainda mais do estado geral da ciência e do progresso da tecnologia, ou da aplicação desta ciência na produção (...) (1989: 704-705).

Esta passagem, como veremos mais adiante, serve como referência para alguns dos principais pensadores do trabalho imaterial (Gorz: 2005; Negri e Hardt: 2003). Sua colocação, por ora, serve para situar nosso ponto de partida: o de que nos *Grundrisse* de

Marx encontramos inúmeras reflexões quanto a um possível esgotamento do trabalho humano, nos moldes do industrialismo, como fundamento da riqueza.

Para uma parte considerável dos marxistas do séc. XX, que Perry Anderson (1989) designou de marxismo ocidental, com uma ênfase especial à tradição da teoria crítica, a concepção marxiana sobre uma emancipação processada a partir do mundo do trabalho e do papel do proletariado vai perder o seu impacto desde as primeiras décadas do século XX, em decorrência não apenas de possíveis limitações da construção teórica marxiana, mas em decorrência das próprias experiências e transformações históricas que se evidenciam nas sociedades capitalistas. A limitação, portanto, daquela concepção de um trabalho emancipatório não se refere exclusivamente ao já famoso diagnóstico habermasiano sobre o “envelhecimento do paradigma da produção” (Habermas, 1990: 81-88), mas já nas primeiras décadas do século XX a primeira geração de frankfurtianos elucidava a fragilidade histórica e teórica de tal concepção.

Para Marx, em toda sua obra, a dominação capitalista é fundamentalmente dominação de classe, a dominação é assim sempre ao mesmo tempo a sua manifestação enquanto exploração. O proletário é o trabalhador assalariado que produz a riqueza capitalista, na forma do valor, e se vê alijado tanto do resultado do seu trabalho quanto do modo pelo qual ele é constituído. O sujeito alienado é um apêndice da máquina. Esta dominação de classe e concomitante alienação do proletariado são compreensíveis nos marcos de uma teoria do valor (Gould, 1978). É importante, contudo, não simplificarmos em demasia esta concepção marxiana de dominação de classes, pois Marx faz referência a um modo de produção, que em sua própria abstração é que tem o sentido de possibilitar a dominação:

Na análise de Marx, a dominação social no capitalismo não consiste, em um nível mais fundamental, na dominação de pessoas por outras pessoas, mas na dominação de pessoas por uma estrutura social abstrata que estas próprias pessoas constituem. Marx procurou compreender esta forma de dominação estrutural abstrata – a qual está acompanhada, e se estende além, da dominação de classe com suas categorias de mercadoria e capital (Postone, 2003: 30).

O que constitui o valor, por seu turno, é o tempo de trabalho humano empregue na produção de mercadorias. Sabe-se, então, que é o tempo de trabalho que mensura o valor das mercadorias, constituto do trabalho abstrato, e que propicia a formação de mais-valia e acumulação de capital. Para Marx, em síntese, é o tempo de trabalho humano empregue na produção de mercadorias o núcleo fundador da própria riqueza capitalista, sob a forma do valor, riqueza esta fundada em um trabalho abstrato:

Além disso, os diferentes valores de uso são o produto de atividades dos indivíduos diferentes, logo o resultado de trabalhos diferenciados pelo seu caráter individual. Mas como valores de troca representam trabalho igual não diferenciado, isto é, trabalho no qual se apaga a individualidade dos trabalhadores. O trabalho criador de valor de troca é, pois, o trabalho geral abstrato (Marx, 1977: 37).

O tempo, para Marx, aparece deste modo não só como uma abstração que opera ao nível de uma filosofia da história e através do qual é possível especular sobre o curso da humanidade, ou como no caso de Hegel, do espírito. O tempo é uma categoria da crítica da economia política, algo cuja objetividade manifesta-se pela *práxis* humana formadora de uma história materialisticamente interpretada, objetividade esta, expressa pela ação humana, que é indissociada do próprio conceito de valor. O tempo é uma categoria da teoria social e núcleo compreensivo da sociedade capitalista. Como veremos adiante, a

compreensão do chamado trabalho imaterial é, antes de tudo, compreender as transformações da temporalidade na sociedade contemporânea.¹³

Nas obras de Marx produzidas a partir da metade da década de 1850 começa a se formar o núcleo fundamental de sua crítica da economia política, onde em sua apropriação e crítica de Ricardo e Proudhon configuram-se os elementos que se tornarão centrais em *O Capital*.¹⁴ Marx primeiramente tenta esclarecer a maneira de constituição do valor das mercadorias, mostrando que tal determinação está constituída pelo trabalho, isto é, será o tempo gasto pelos trabalhadores para a produção de uma mercadoria, enquanto trabalho abstrato, o que elucida a aparente troca de equivalentes no capitalismo:

Recordar-vos-eis que usei a palavra “trabalho social” e são muitos os aspectos envolvidos nesta qualificação de “social”. Ao dizer que o valor de uma mercadoria é determinado pela *quantidade de trabalho* aplicado ou cristalizado nela, significamos a quantidade de *trabalho necessário* para a sua produção num dado estado da sociedade, em certas condições sociais médias de produção, com uma dada intensidade média e habilidade média de trabalho empregue (Marx, 1984: 43).

A consideração do trabalho abstrato como base do valor se tornará em algo problemático quando nos confrontamos com aquelas passagens dos *Grundrisse* que nos informam sobre o tendencial esgotamento do modo de produção industrial. Em diversas passagens dos *Grundrisse* Marx sugere que com o avanço das forças produtivas pela grande indústria se desenvolve, no modo de produção capitalista, uma tendência bastante evidente

¹³ Estas transformações na dimensão da temporalidade contemporânea estão associadas com mudanças que também ocorrem na dimensão da espacialidade, conforme, por exemplo: (Soja, 1993).

¹⁴ Sabemos, evidentemente, que a apropriação e crítica da economia política já havia se manifestado na década de 1840, em obras como *Miséria da Filosofia* e mesmo nos *Manuscritos de Paris*, mas será com os *Grundrisse* que se esboça o amadurecimento das argumentações econômicas de Marx.

de diminuição do tempo de trabalho humano empregue na criação do valor. Sendo o valor, por definição, aquilo que se constitui mediante o tempo de trabalho, teríamos no âmbito do próprio pensamento marxiano, por um lado um problema quanto à interpretação de sua obra, por outro, elementos teóricos que poderiam nos auxiliar na compreensão do capitalismo em seu estágio atual. Conforme Marx:

[...] O roubo de tempo de trabalho alheio, sobre o qual se funda a riqueza atual, aparece como uma base miserável comparada com este fundamento, recém desenvolvido, criado pela grande indústria mesma. Tão pronto como o trabalho em sua forma imediata tem deixado de ser a grande fonte da riqueza, o tempo de trabalho deixa, e tem de deixar de ser sua medida e, portanto, o valor de troca (deixa de ser a medida) do valor de uso. O sobre-trabalho da massa tem deixado de ser condição para o desenvolvimento da riqueza social, assim como o não-trabalho de uns poucos tem deixado de sê-lo para o desenvolvimento dos poderes gerais do intelecto humano (1989: 705).

O conceito de *general intellect* se refere a um determinado grau de desenvolvimento do capitalismo em que um conhecimento abstrato, tanto de natureza científica, como não apenas dela passa a ocupar o papel de principal força produtiva na forma de uma intelectualidade difusa que substitui aquelas formas de trabalho repetitivo exercido pelo proletariado.¹⁵ Estaríamos falando, deste modo, de algo não mais mensurável mesmo nos termos de trabalho abstrato:

O desenvolvimento do capital fixo aponta para o grau em que o conhecimento social geral se torna uma força de produção direta, e para o grau,

¹⁵ Na visão de Paolo Virno (1996) este conhecimento é objetivado em capital fixo e corporificado no próprio sistema da maquinaria, enquanto que para Vercellone (2007) quando transpomos esta intelectualidade difusa para o contexto de crise do fordismo, ela se refere também a processos de massificação do ensino que igualmente tornam possível a sua existência.

portanto, em que as condições do processo da vida social, em si mesma, se coloca sob o controle do ‘general intellect’ transformando-se de acordo com ele (Marx, 1989: 706).

Voltaremos a este conceito adiante. Por ora, cabe indicar que o capital, em princípio, só pode se expandir e acumular-se dentro do modo de produção capitalista, pois é só no capitalismo que o trabalho, enquanto força de trabalho, é efetivamente uma mercadoria. Enquanto isso, o valor das mercadorias, cuja determinação está no *quantum* de trabalho humano nelas consubstanciado, só se valoriza e torna-se capital, em decorrência desta força de trabalho humano empregue em sua produção.

Porém, em uma situação histórica em que não seria mais o tempo de trabalho o constituto principal do valor, a questão a ser colocada é como que o capital continua a valorizar-se e como se processa a acumulação. A peculiaridade dos *Grundrisse* está justamente em problematizar a circunstância de possível esgotamento do modelo da grande indústria, mas a interpretação do texto marxiano, como sempre, não é simples. Uma das questões polêmicas que irá surgir entre os defensores e os detratores da categoria trabalho imaterial é aquela relativa ao próprio fim do capitalismo. Será possível, por exemplo, falarmos de um “comunismo do saber” no interior de relações de produção capitalistas?¹⁶

Há passagens dos *Grundrisse*, mas também do próprio *Capital* que apontam para o fato de que o valor, fundado pelo valor de troca e pelo trabalho abstrato, é uma forma histórica específica de produção da riqueza, que só tem lugar no modo de produção

¹⁶ Voltaremos a desenvolver em diversos momentos essa noção de “comunismo do saber”. Por ora cabe sintetizarmos a questão: os autores que defendem o trabalho imaterial como a nova principal força produtiva já não possuem em sua argumentação normativa o *telos* de um processo revolucionário que conduzirá ao socialismo. A transformação da sociedade se consubstancia em reformas no capitalismo, que podem até mesmo apontar para a superação deste. A objeção levantada por algumas correntes do marxismo é de que o capital só se expande e se acumula mediante a apropriação do trabalho alheio, isto é, enquanto há capitalismo há vigência da teoria do valor trabalho. Para que a mesma deixasse de existir seria necessário uma sociedade socialista.

capitalista. Deste modo, a produção de valor é inseparável do trabalho assalariado. Sem este não haveria como o capital valorizar-se. Entretanto, no *Fragmento das Máquinas* (*Grundrisse*, p. 690 ss.) Marx sugere que valor e riqueza são coisas distintas, e que o surgimento da pós-grande indústria implicaria em a ciência e a técnica passarem a ser os elementos centrais da produção, e não mais o trabalho assalariado. Parece-nos evidente, a favor dos marxistas tradicionais, que esta suposição de Marx é um elemento absolutamente insuficiente para falar-se da existência de um comunismo dentro do capitalismo, mas como veremos adiante, os argumentos mobilizados por autores como Negri e Gorz a favor do chamado comunismo do saber se referem não apenas ao escopo teórico marxiano.

Na medida em que se desenvolvem as forças produtivas a tendência geral do capitalismo é produzir riqueza com uma quantidade cada vez menor de trabalho vivo, isto é, de uso do capital variável.¹⁷ O tempo de trabalho vivo usado na produção tende a diminuir pelo menos no que se refere à lógica das relações de produção em medida proporcionalmente inversa ao crescimento do capital constante, notadamente da maquinaria. Isso dentro de um modelo de produção industrial, pois no regime do imaterial, em uma produção pós-industrial, o capital fixo (máquinas, equipamentos, imóveis, etc.), também não pode ser considerado nos mesmos moldes em que o era na grande indústria. Na produção pós-industrial, ocorre justamente o contrário, o acúmulo de riqueza não se daria nem pela apropriação direta do tempo de trabalho alheio, nem pelo somatório de bens materiais instrumentalizados na produção,¹⁸ mas tão somente na capacidade do capitalista

¹⁷ Na visão de Negri a força de trabalho transformou-se de capital variável em capital fixo.

¹⁸ A forma desmaterializada que caracteriza o capital financeiro atual é um destes aspectos. Outro é aquele apontado por Jeremy Rifkin (2001) quanto à substituição da posse material pelo mero uso daquilo que outrora constituía o capital fixo da grande indústria. Alugar, por exemplo, tornou-se mais importante do que possuir, pois a própria utilização da riqueza está se alterando. Tornou-se mais vantajoso, por exemplo, locar um automóvel do que adquiri-lo, assim como máquinas, equipamentos, imóveis, etc.

em dispor de informações e conhecimentos que o colocam em uma posição privilegiada dentro da cadeia produtiva.

Entendemos que em uma leitura dos *Grundrisse*, tendo como referência as questões historicamente colocadas pela Teoria Crítica (Postone, 2003), vemos que o pensamento de Marx deve ser apreendido como uma análise histórica do capitalismo, e, portanto, a categoria trabalho é entendida, como o teria sido para Marx, como uma categoria a ser criticada no âmbito do modo de produção capitalista. Isto é, parte-se do capital e do capitalismo para compreender-se o trabalho e não o contrário. Pode-se dizer que o trabalho é visto como uma categoria analítica e não ontológica. Conforme Marx:

O trabalho parece ser uma categoria muito simples. A idéia de trabalho nesta universalidade – como trabalho em geral – é também das mais antigas. No entanto, concebido do ponto de vista econômico nesta forma simples, o <trabalho> é uma categoria tão moderna como as relações que esta abstração simples engendra (1977:232).

Na página seguinte:

Este exemplo do trabalho mostra com toda a evidência que até as categorias mais abstratas, ainda que válidas – precisamente por causa de sua natureza abstrata – para todas as épocas, não são menos, sob a forma determinada desta mesma abstração, o produto de condições históricas e só se conservam plenamente válidas nestas condições e no quadro destas (233).

Nosso entendimento é de que o empreendimento do Marx maduro é fazer a crítica do modo de produção capitalista, apreendendo como o âmago deste uma produção de riqueza que se consubstancia como teoria do valor trabalho, isto é, o valor surge como a

categoria crítica que serve para desmistificar as relações sociais de dominação dentro de um período histórico determinado. Como sabemos, entretanto, para Marx o capitalismo não é o fim da história, pelo contrário, o próprio avanço das forças produtivas que entram em contradição com as relações sociais de produção prenunciam a sua crise e a possibilidade de sua superação.¹⁹

Desta compreensão decorre que, sendo o capitalismo o modo de produção que se identifica à produção do valor, cujo conteúdo social é sempre uma relação de dominação, a questão se tornará bem mais complexa quando a constituição do valor mediante o tempo de trabalho começa a decrescer no âmbito do próprio capitalismo. E aqui não estamos falando da produção da riqueza de uma sociedade, da riqueza capitalista, mas sim do valor que é uma de suas manifestações específicas:

A oposição entre riqueza real e tempo de trabalho será notada. Para enfatizar o que poderia ser um ponto desnecessário, valor para Marx é antes disso uma categoria histórica, antes que natural ou supra-histórica, de riqueza social. Marx escreveu uma “crítica” da economia política, e o valor é para ser compreendido como uma categoria crítica: algo com o qual os fundamentos da forma de riqueza específica ao capitalismo são revelados e ainda o qual – nesta dinâmica – revela a historicidade desta forma. Além de certo estágio histórico, o valor se torna menos e menos adequado como medida da riqueza, isto é, as relações capitalistas de produção se tornam crescentemente anacrônicas nos termos das forças produtivas com as quais elas surgiram (Postone, 1978: 748).

¹⁹ Nos *Grundrisse* apreendemos a maneira pela qual Marx analisa o problema da divisão social do trabalho na história do capitalismo, introduzindo a distinção entre subsunção formal e subsunção real, distinção também claramente esboçada no Cap. VI de *O Capital* (1985 b: 87-120). Na visão de um dos autores que compõem os argumentos do cap. 4, adiante, a noção de *general intellect* é compreendida como um terceiro termo, subsequente ao momento da subsunção real, e capaz de elucidar a etapa histórica presente do capitalismo, em que o próprio *general intellect* representaria igualmente um terceiro momento histórico quanto à divisão social do trabalho. Conforme: (Vercellone, 2007).

Enquanto que a riqueza material de uma sociedade pode ser medida pela quantidade de produtos produzidos e se mostra como uma função de diversos fatores como o conhecimento, organização social e mesmo condições naturais, além do próprio valor, este último se refere diretamente ao tempo de trabalho humano que o constitui. Para Marx, conforme passagens do *Fragmento das Máquinas* mostram claramente, a produção material da riqueza, assentada na criação de valor, terá sua limitação colocada pelo próprio avanço das forças produtivas, o que não significa dizer, necessariamente, como o dirá Negri, que delas decorre imediatamente a formação de um novo modo de produção (Negri e Lazzarato, 2001). O argumento marxiano é de que o avanço da ciência e da tecnologia implica em uma diminuição do tempo necessário à produção de mercadorias, diga-se, o tempo de trabalho humano despendido em sua produção. O trabalho vivo, braçal ou intelectual, vai paulatinamente reduzindo-se às tarefas de controle e vigilância, diminuindo a necessidade da força de trabalho no processo produtivo. A consequência lógica desta diminuição é também a redução do número de horas de trabalho vivo a ser utilizado na produção, que passa a ter no funcionamento das máquinas, e na aplicação da ciência e da técnica, sua principal fonte de produção de riqueza. A teoria do valor encontra então seu próprio limite, na medida em que a apropriação do tempo de trabalho alheio, o próprio trabalho assalariado, tende a deixar de existir:

Nessa transformação o que aparece como o pilar fundamental da produção e da riqueza não é nem o trabalho imediato executado pelo homem nem o tempo que este trabalha, mas sim a apropriação de sua própria força produtiva geral, sua compreensão da natureza e seu domínio da mesma graças à sua existência como corpo social; numa palavra, o desenvolvimento do indivíduo social (Marx, 1989: 705).

Esta possibilidade de um limite histórico da lei do valor é o centro das críticas feitas aos teóricos do trabalho imaterial, que se desdobra em três objeções principais. Primeiramente, no caso daqueles que identificam trabalho imaterial com serviços será feita a objeção de que esses, para Marx, não se constituem como trabalho produtivo. Segundo, apenas o trabalho assalariado seria produtor de valor, o que não é o caso do trabalho imaterial, que se caracteriza justamente pela formação de atividades (que nem sempre são remuneradas) e que se apresentam no mercado até mesmo como não- trabalho. A terceira questão é quanto ao uso do conceito de *general intellect*, que se refere à possibilidade que Marx apresenta de constituição de um indivíduo social, fonte da produtividade geral da sociedade. Desta última deduzem os teóricos do imaterial que tal já se constitui na forma de uma intelectualidade de massa que resiste em ser apropriada pelo capital.²⁰

Os problemas que podem desenvolver-se a partir dos *Grundrisse*, por conseguinte, são igualmente de natureza política. Problemas que percorrem toda história do marxismo ao longo do século XX. O problema do avanço das forças produtivas, e do papel da ciência e da tecnologia na produção capitalista, coloca duas questões bastante discutidas ainda hoje entre autores marxistas: aquela relativa ao papel da luta de classes e a extensamente debatida questão acerca da centralidade do trabalho. Cabe ressaltar que tal importância está colocada por algumas correntes da teoria marxista, pois em outras perspectivas teóricas, também analisadas neste trabalho, o que podemos chamar de modelo produtivista nem

²⁰ Estas questões talvez merecessem um capítulo à parte, mas já têm sido bastante abordadas principalmente pela literatura marxista sobre o imaterial. Sabe-se que o problema sobre trabalho produtivo e improdutivo aparece explicitamente no cap. VI de *O Capital*. (Marx, 1985 b: 108-120). Em nosso entendimento, de forma sucinta frente a um tema complexo, para Marx é produtivo o trabalho que produza mais-valia, seja material ou imaterial. Se um serviço produz mais-valia ele é produtivo, mesmo sendo imaterial. Mas para Marx nem todos os serviços o são. Na segunda questão mencionada, sobre o trabalho assalariado, voltaremos a ele em seguida e em diferentes momentos deste trabalho. Trata-se da distinção entre produção de riqueza e produção de valor.

sequer entra mais em questão, nem tais questões se colocam como fundamentais para o atual momento histórico.

Sobre a primeira destas questões, o conflito de classes, nos deparamos com um problema frente ao qual não poderão se furtar os autores do imaterial que enfatizamos ao longo deste trabalho. Uma das teses que se desdobra, por exemplo, de Antonio Negri, que mencionamos anteriormente, é a de que a vigência do trabalho imaterial na atual fase do capitalismo está conduzindo-nos a um comunismo do saber, o qual já estaria formado no presente momento histórico. Neste caso, embora o autor continue a falar de classes sociais (Negri e Lazzarato, 2001: 78), seu entendimento é de que o trabalho imaterial, como resultado do avanço das forças produtivas, representa por sua própria existência um esgotamento do modo de produção capitalista, não obstante, seu conceito de comunismo seja, ao que nos parece, bastante estranho ao que pensava Marx (Negri, 1984: 165).

O chamado apaziguamento da luta de classes vem sendo apontado desde o primeiro quartel do séc. XX inclusive pelos próprios seguidores de Marx. A teoria crítica da Escola de Frankfurt já defendia esta posição no final da década de 1930, ao mesmo tempo em que as inúmeras correntes que teorizam os novos movimentos sociais durante os últimos vinte e cinco anos têm apontado insistentemente para o fato de que a oposição entre as classes deixou de ser o epicentro conflitivo do capitalismo (Gohn, 2000). Não nos parece que Negri, Hardt ou Gorz neguem a existência de classes sociais, apenas confluem para o diagnóstico de que os processos de dominação social devem hoje ser compreendidos mediante outras categorias.

O que queremos dizer é que, conforme a nossa interpretação, a obra de Marx não pode ser apreendida como um todo unívoco, como um sistema fechado onde todas as categorias da crítica da economia política seriam aplicáveis sem mais ao curso da história, e

mesmo do capitalismo. Isto seria o abandono da dialética, o que, aliás, é uma posição explicitamente tomada por alguns autores que analisaremos em seguida.²¹ Diga-se que a ênfase em determinados aspectos do pensamento marxiano, com a exclusão de outros, demarcou toda a trajetória do marxismo ocidental e mesmo da teoria social contemporânea. O que nos parece significativo, do ponto de vista de uma teoria crítica da sociedade, é apreendermos aquelas categorias do pensamento marxiano que ainda são passíveis de esclarecer e contribuir para a compreensão e transformação do estado presente.

A outra questão, exaustivamente debatida, sobretudo, pelos estudiosos da sociologia do trabalho, diz respeito à questão da centralidade do trabalho em uma sociedade pós-industrial. O argumento básico em favor da idéia de centralidade do trabalho parte de uma apreensão ontológica do pensamento de Marx, vendo aí a sua verdadeira expressão. Enquanto argumento ontológico, isto é, de desvelamento do ser social através da categoria trabalho, faz com que desta premissa chegue-se à conclusão de que o epicentro da vida humana em sociedade, desde sempre, é o metabolismo entre homem e natureza através do trabalho. Tal noção defende, portanto, que mesmo em uma sociedade pós-industrial, ou de modernidade tardia, sempre, necessariamente, teremos que partir da categoria trabalho como o núcleo fundamental de constituição da própria humanidade. E diante do avanço de uma sociedade fundada no trabalho imaterial, embora quase nenhum defensor desta posição partilhe da categoria do imaterial como relevante ao discurso sociológico, haverá sempre, para falarmos quase metaforicamente, o ser humano como aquele que constitui as máquinas e torna possível sua existência, isto é, o trabalho identifica-se à própria idéia de humanidade.

²¹ Quanto a privilegiar determinados aspectos da crítica marxiana, nos reportamos, por exemplo, à própria forma de apreensão que marcou a teoria crítica da Escola de Frankfurt desde o seu início. Já quanto à recusa da dialética veremos que esta posição é explícita nos autores de *Multitudes*, e mesmo em Gorz.

Nas páginas seguintes vamos tentar esclarecer de que modo surge o conceito de trabalho imaterial. Pelo que vimos até aqui este conceito não ocupa nem mesmo nos *Grundrisse* um papel central na crítica marxiana do capitalismo, mas foi nesta obra que pela primeira vez, no âmbito da teoria social moderna, a idéia do imaterial desponta como uma possibilidade então já colocada no plano do desenvolvimento das forças produtivas. Veremos que aquilo que hoje é chamado de trabalho imaterial só surgirá como um fenômeno histórico relevante para o desenvolvimento do capitalismo mais de cem anos após o texto marxiano. Não obstante, a reflexão acerca do chamado trabalho imaterial se insere em um debate ainda mais amplo e substantivo quanto às mutações do modo de produção capitalista; *o problema acerca do tempo de trabalho e do tempo de não-trabalho na produção de valor e riqueza capitalistas.*

Os argumentos referentes ao fim do paradigma da produção são já bastante conhecidos e reaparecerão em outros momentos da argumentação. Por ora, cabe apenas insistirmos quanto ao fato de que a riqueza teórica dos *Grundrisse* ainda não foi por completo explorada pela teoria social recente, e os problemas ali sugeridos ultrapassam o próprio campo do marxismo. Nas páginas seguintes vamos analisar o modo pelo qual autores com uma produção teórica recente partem desta obra para proporem um novo olhar sobre a história do capitalismo.

2. O ADVENTO DO IMATERIAL E SEUS PROPONENTES

Após as colocações iniciais acerca de como o desenvolvimento da teoria do valor se desenvolve nos *Grundrisse* constituindo-se em ponto de partida para falarmos do conceito do imaterial, é necessário que o precisemos com clareza. Marx escreveu os *Grundrisse* mais de um século antes de o imaterial surgir como aspecto central do capitalismo. Portanto, entendemos que Marx não abordou diretamente o que hoje chamamos trabalho imaterial, mas anteviu o seu surgimento como um dos desdobramentos históricos prováveis do capitalismo, algo imanente ao próprio desenvolvimento das forças produtivas. Dois pequenos livros podem servir como referências para a tentativa de explicitação do que é o trabalho imaterial: o conjunto de ensaios de Negri e Lazzarato publicados no Brasil com o título *Trabalho Imaterial* (2001) e o livro *O Imaterial* (2005) de André Gorz.

Não obstante diferentes caracterizações existentes para o capitalismo avançado, a teoria social contemporânea, em diferentes modelos teóricos, costuma abordar o capitalismo do século XX através de explicações sobre o significado histórico do taylorismo e do fordismo como os modelos de produção industrial, e também de sociedade, que representaram as formas hegemônicas de produção da riqueza durante mais da metade do século (Kumar: 1997). O modelo fordista de produção teve como características básicas a produção de bens de consumo homogeneizados e em grande escala, a organização vertical do trabalho e sua divisão racionalmente compartimentalizada no interior das fábricas, e ainda uma utilização de mão de obra pouco qualificada. Como diz Harvey:

O que havia de especial em Ford (e que, em última análise, distingue o fordismo do taylorismo) era sua visão, seu reconhecimento explícito de que a

produção de massa significava consumo de massa, um novo sistema de reprodução da força de trabalho, uma nova política de controle e gerência do trabalho, uma nova estética e uma nova psicologia, em suma, um novo tipo de sociedade democrática, racionalizada, modernista e populista (1993: 121).

O modelo produtivo fordista, característico de um capitalismo assentado na produção industrial, alcançaria seu limite no início da década de 1970, com o advento de uma nova transformação no capitalismo, que tem sido a partir de então designada, por algumas correntes da sociologia, como o advento da sociedade pós-industrial, expressão homônima ao conhecido livro de Daniel Bell publicado em 1973 (Bell, 1999). A teoria social de Bell procura indicar o fim de uma fase histórica assentada sobre a produção material de bens de consumo e de organização fordista do processo de trabalho, implicando em transformações no conjunto da sociedade contemporânea que encontrará poucos anos depois correspondência na noção de pós-modernidade. Para ele nesta nova etapa da sociedade a esfera do consumo passa a ter preponderância sobre a produção material de mercadorias ao mesmo tempo em que o setor de serviços aponta para um novo centro das relações de trabalho. No prefácio de 1999 de sua obra Bell apresenta dados estatísticos atualizados²² acerca das ocupações profissionais de trabalhadores norte-americanos e dos países capitalistas desenvolvidos mostrando que a imensa maioria dos trabalhadores assalariados se encontra hoje neste setor. Acresce-se a este contexto a revolução tecnológica e informacional, o avanço das comunicações, da pesquisa e do conhecimento científico²³. Conforme Bell no *Foreword* de 1976 de seu livro:

²² Referimo-nos ao fato de que na edição original de seu livro (1973) o autor apresentava dados colhidos principalmente na segunda metade da década de 1960. Na edição que mencionamos acima Bell apresenta dados estatísticos colhidos mais de duas décadas depois no intuito de reforçar os argumentos de sua tese inicial.

²³ Voltaremos a Bell especialmente do cap. 4 deste trabalho.

As duas grandes dimensões de uma sociedade pós-industrial, como elas são elaboradas neste livro, são a centralidade do conhecimento teórico e a expansão do setor de serviços em sentido oposto à economia de manufatura. O primeiro quer dizer uma dependência crescente da ciência como meio de inovação e organização das mudanças tecnológicas. A maioria das sociedades industriais são altamente sensíveis a uma necessidade de acesso ao conhecimento científico, à organização da pesquisa, e à crescente importância da informação como recurso estratégico na sociedade (1999: xcvi).

Embora não partilhadas por Bell, outras designações surgiram para a sociedade pós-fordista, como sociedade de consumo, de serviços, da informação, sociedade em rede e várias outras. Com ênfases que podem ser teoricamente bastante distintas, todas estas designações parecem apontar para um mesmo fenômeno histórico, caracterizado por uma significativa ampliação das esferas do consumo, dos serviços e o papel da informação. Em alguns casos tais mudanças chegam a ser abordadas como o surgimento de um novo modo de produção (Moulier-Boutang, 2007), tal o grau de alteração que tem se processado nas relações econômicas capitalistas nas últimas décadas. Temos os casos ainda mais audaciosos, como de Rifkin (2001) que aponta uma tendência deste início de séc. XXI quanto ao fim do capitalismo no que mais substancialmente o caracterizou historicamente, ao menos em seu entendimento, que é a propriedade privada e o trabalho material, manifestando o ingresso no que ele chama capitalismo cultural.

Surpreendentemente as teses “neoconservadoras” de Bell (Habermas, 1992:107), em que são ressaltados os papéis da informação e do conhecimento no novo estágio da sociedade, encontram ressonância em tradições teóricas radicalmente opostas a dele. É o caso dos herdeiros do operarismo italiano Antonio Negri e Maurizio Lazzarato, que partem

diretamente da obra marxiana para afirmarem, assim como Bell, que a sociedade tornou-se fundamentalmente pós-industrial.²⁴

Entendemos que Negri, Hardt e Lazzarato defendem posições quase idênticas quanto ao conceito do imaterial, enquanto que as similaridades entre estes e Gorz se esgotam diante de uma série de posições diferenciadas, tanto no aspecto político quanto no epistemológico, isto é, são posições teóricas bastante distintas, embora, por outro lado, também encontremos inúmeras similaridades entre eles. A definição de trabalho imaterial já se constitui como um primeiro problema quanto aos seus proponentes. Conforme Corsani, Lazzarato e Negri:

De um modo preliminar, podemos definir trabalho imaterial como a atividade que produz o conteúdo cultural e informativo da mercadoria e de seu ciclo de produção. O trabalho imaterial constitui a atividade de uma força de trabalho que obriga a questionar as definições clássicas de trabalho e de força de trabalho, porque a qualificação do produtor de trabalho imaterial resulta de uma síntese de tipos de saber-fazer [...] (1996: 29).

Antonio Negri, cuja produção teórica se associa muito fortemente a Maurizio Lazzarato e Michael Hardt, pode ser visto como um dos principais pensadores na teoria social recente a se ocupar do significado do trabalho imaterial e de seu estatuto na configuração das sociedades ocidentais neste início de século. Negri está entre aqueles que pretendem compreender o atual estágio do capitalismo a partir da categoria do trabalho

²⁴ Apesar desta similaridade, veremos também de que modo este privilégio do conhecimento e da informação irá adquirir contornos distintos entre estes autores. Quanto ao fato de que o pensamento de Antonio Negri possui sua gênese na década de 1960 com o chamado operarismo italiano é algo já diversas vezes mencionado na literatura sociológica recente; Amorim (2006); Lessa (2005); Turchetto (2004). Na introdução ao livro de Negri *Marx beyond Marx* (1991) há uma exposição de Maurizio Viano que explora a formação inicial do pensador italiano e na obra clássica de Mario Tronti (1976) há um longo posfácio de Yann Moulier-Boutang sobre a história e as teses do operarismo italiano.

imaterial tendo como referência os *Grundrisse* de Marx. Embora tenha dedicado um livro inteiro a esta obra de Marx (Negri, 1991), seus desenvolvimentos teóricos específicos sobre o trabalho imaterial não são muito rigorosos no que se refere à própria definição desta categoria. As teses desenvolvidas por Negri e Lazzarato no conjunto de ensaios acima mencionados são, quando se trata do imaterial, as mesmas desenvolvidas por Negri e Hardt em *Império* ou o *Trabalho de Dionísio*, sendo que nestes últimos, porém, também se apresenta com maior clareza a leitura dos autores acerca do que poderíamos chamar de “condição política pós-moderna”.

Na obra de Negri se consolida a visão de que a produção industrial transformou-se em pós-industrial, em uma produção pós-taylorista, onde a produção de serviços, as relações de trabalho e as próprias relações humanas como um todo - a subjetividade humana - estão no presente momento histórico assentadas primeiramente em processos comunicacionais, sendo esta a nova base da riqueza social.²⁵ Mas a maneira como define o imaterial apresenta-se de modo claro principalmente quando identifica este aos serviços, o que curiosamente o aproxima às teses de Daniel Bell. Conforme Negri e Hardt:

Como a produção de serviços não resulta em bem material e durável, definimos o trabalho envolvido nessa produção como trabalho imaterial – ou seja, trabalho que produz um bem imaterial, como serviço, produto cultural, conhecimento ou comunicação (2003: 311).

Se tomarmos a frase acima como um esboço de definição por parte de Negri, o imaterial apresenta-se como passível de quatro sentidos distintos: serviço; produto cultural;

²⁵ Ao colocarem o conceito de comunicação como epicentro das novas relações capitalistas confluem com a tese habermasiana quanto ao fim do paradigma da produção. Por outro lado, a teorização do trabalho imaterial mantém uma centralidade da categoria “trabalho” na compreensão da sociedade capitalista, embora não se trate mais do trabalho assalariado produtor de mercadorias.

conhecimento; informação. Um de nossos argumentos, a ser apresentado adiante, é de que este chamado “produto cultural” não é muito claramente explicitado por tais autores. Já não podemos dizer o mesmo quanto aos aspectos comunicacionais e informacionais que configuram o imaterial, assim como a identificação deste com serviços.

A questão dos serviços como expressão de trabalho imaterial não é algo simples, pois podemos supor que nem todo tipo de serviço se expressa como trabalho imaterial (Prado, 2004). Por outro lado, ingressamos na questão acerca do papel dos serviços no conjunto da produção capitalista. Para além do fato de que para Negri e Lazzarato vivemos hoje em um novo modo de produção, a categoria serviços se apresenta como central em sua tentativa de dizer-nos o que é o imaterial:

Em resumo, podemos distinguir três tipos de trabalho imaterial que impulsionam o setor de serviços, no topo da economia informacional. O primeiro está envolvido numa produção industrial que foi informacionalizada e incorporou tecnologia de comunicação de um modo que transforma o próprio processo de produção. A atividade fabril é vista como serviço e o trabalho material da produção de bens duráveis mistura-se com o trabalho imaterial e se inclina na direção dele. O segundo é o trabalho imaterial de tarefas analíticas e simbólicas, que se divide na manipulação inteligente e criativa de um lado e nos trabalhos simbólicos de rotina de outro. Finalmente, a terceira espécie de trabalho imaterial envolve a produção e a manipulação de afetos e requer contato humano (virtual ou real), bem como trabalho do tipo físico. Esses são os três tipos de trabalho que impulsionam a pós-modernização da economia global (Negri, 2003: 314)

Para Negri, na atual fase do capitalismo, as mudanças que constatamos se referem primeiramente ao próprio conceito de força de trabalho e seu papel no processo produtivo. Estaríamos diante de uma situação em que a apropriação do tempo de trabalho alheio já não

se encontra mais na base de sustentação da riqueza capitalista, argumento que vai ao encontro de nossa exposição inicial sobre os *Grundrisse*. Podemos dizer até mesmo que sua concepção não se afasta muito daquela de Habermas sobre a ciência e a técnica como principais forças produtivas (Habermas, 1983), mas para Negri a comunicação não aponta para o mesmo estatuto conceitual habermasiano. A intersubjetividade, no sentido da ação comunicativa, não aparece como um novo modelo epistemológico, até mesmo porque, seguindo algumas formulações oriundas de Deleuze e Foucault, a sua teorização do imaterial e da mutação nas forças produtivas enfatiza a categoria da subjetividade em sua constituição.²⁶ Diferente de Habermas e Honneth, informados pela teoria da intersubjetividade do jovem Hegel, Hardt, Negri e Lazzarato recorrem a uma terceira fase do pensamento foucaultiano²⁷. Para eles, a subjetividade que acompanha o imaterial não mais se refere a uma sociedade disciplinar, mas sim à sociedade de controle, sendo este o ponto de inflexão para compreenderem a relação entre subjetividade e trabalho imaterial, como algo que diz respeito ao conceito de biopoder:

A seguir, a obra de Foucault nos permite reconhecer a natureza biopolítica do novo paradigma de poder. Biopoder é a forma de poder que regula a vida social por dentro, acompanhando-a, interpretando-a, observando-a e a rearticulando. O poder só pode adquirir comando efetivo sobre a vida total da população quando se torna função integral, vital, que todos os indivíduos abraçam e reativam por sua própria vontade (Negri e Hardt, 2003: 43).

²⁶ O que nos leva a afirmar, que enquanto modelo epistemológico, a sua eleição da comunicação como ponto privilegiado para análise do próprio mundo do trabalho, não implica em uma adesão ao paradigma da comunicação no sentido da pragmática lingüística.

²⁷ Negri, Hardt e Lazzarato se referem ao último Foucault, já presente na obra *História da Sexualidade*. Suas teses sobre a sociedade de controle se devem muito mais, entretanto, a Gilles Deleuze.

Considerando características, também apontadas pelos teóricos do pós-fordismo quanto à produção imaterial, vemos, conforme Negri e Lazzarato, que a produção fabril ocorre agora de forma mais descentralizada, onde os diversos estágios da produção ocorrem não mais em um único espaço físico, o que caracterizava a grande indústria no fordismo. Há um amplo processo de terceirização dos diversos estágios produtivos, isto é, para a produção de um bem ou de uma mercadoria, as indústrias se servem de inúmeras outras empresas que prestam um serviço àquelas, reduzindo ao mínimo necessário as atividades situadas em seu próprio espaço físico de produção.

Os autores confluem, em grande medida, para as abordagens que tratam da chamada reestruturação produtiva, tema recorrente na sociologia do trabalho. Autores que abordam este tema também apontam os aspectos políticos do pós-fordismo, como a desregulamentação das leis trabalhistas, novas formas de gerenciamento e a mitificação da idéia de qualidade total (Antunes, 2001; Bidet, 1995). Tais modificações, com ênfases por vezes um pouco diferentes daquelas que estamos tratando aqui, se referem a um mesmo fenômeno histórico.

Na visão de Negri e Lazzarato, para que as mercadorias, materiais ou imateriais, se mostrem como resultado do processo produtivo torna-se central o papel da informação e da cooperação no trabalho. O trabalhador já não pode mais executar mecanicamente e isoladamente suas tarefas (como ocorria com o operário-massa), mas deve lidar com uma multiplicidade de funções que passam a exigir criatividade, iniciativa, conhecimentos diferenciados, capacidade de comunicação e cooperação. O conjunto de tais características pertinentes ao processo produtivo, e que dizem respeito a uma maior qualificação intelectual do trabalhador, se assemelha àquelas caracterizações feitas por Marx, chamadas de *general intellect*. Isto possibilita, na visão de Negri, concebermos que ao advento do

trabalho imaterial corresponde à formação de uma intelectualidade de massa, que seria por sua vez também o ponto de partida para pensarmos tanto a dominação como a emancipação humana nas condições vigentes. Conforme Lazzarato:

Nessa transformação não é nem o trabalho imediato, executado pelo próprio homem, nem é o tempo que ele trabalha, mas a apropriação de sua produtividade geral, a sua compreensão da natureza e o domínio sobre esta através de sua existência enquanto corpo social – em uma palavra, é o desenvolvimento do indivíduo social que se apresenta como o grande pilar de sustentação da produção e da riqueza. *O furto do tempo do trabalhador alheio, sobre quem se apóia a riqueza atual* se apresenta como uma base miserável em relação a esta nova base que se desenvolveu e que foi criada pela própria indústria (Negri e Lazzarato, 2001: 28).

Outra característica, também enfatizada por outros autores (Azais, 2001; Corsani, 1996), se refere a que uma quantidade crescente de indústrias reduz seus estoques a um padrão mínimo, invertendo a lógica produtiva; primeiro é realizada a venda da mercadoria, e de forma crescente através de mecanismos como Internet e tele vendas, e só depois desta determinação do consumo é efetivada a sua produção material. Além disso, contrariamente à produção fordista, não se verificaria mais uma completa padronização dos bens de consumo, mas estes passam a depender diretamente dos interesses variáveis e fragmentários ditados pelo consumidor. Negri e Hardt se apóiam no próprio toyotismo para desenvolverem sua concepção acerca da relação entre produção e consumo:

O toyotismo baseia-se numa inversão da estrutura fordiana de comunicação entre produção e consumo. Idealmente, neste modelo, o planejamento da produção se comunica com os mercados constante e imediatamente. As fábricas mantêm estoque zero, e as mercadorias são produzidas na medida exata, de acordo com a

demanda atual dos mercados existentes [...] mas também uma inversão da relação, porque, pelo menos em tese, a decisão de produção vem, de fato, depois da decisão do mercado, e como reação a ele (Negri e Hardt, 2003: 311).

Estamos diante de uma tese cujas conseqüências teóricas precisam ser pensadas em toda a sua extensão. O fato de que hoje uma quantidade crescente de empresas controle a sua estrutura produtiva de um modo diferente daquele que ocorria no fordismo não é o mesmo que dizer, como o faz Negri, que hoje o processo produtivo capitalista ocorre prioritariamente na esfera do consumo. Se Negri está certo, não estaríamos mais falando do modo de produção capitalista no mesmo sentido em que Marx o compreende, visto que para Marx produção, distribuição e consumo, se constituíam em momentos de um mesmo processo, cuja totalidade era alcançada com o próprio conceito de capitalismo:

As “leis e condições” de produção da riqueza e as leis de “distribuição da riqueza” são as mesmas leis sob formas diferentes, e ambas mudam, passam pelo mesmo processo histórico; são como tais apenas momentos de um processo histórico (Marx, 1989: 832).

Para Negri, Hardt e Lazzarato, o chamado novo modo de produção seria, desta forma, uma primazia do consumo sobre a produção, eliminando o tipo de distinção feita por Marx entre produção, circulação e consumo. Concepções como a da sociedade pós-industrial de Bell e a sociedade de consumo de Baudrillard (1975) igualmente colocam problemas quanto à compreensão da relação entre produção e consumo em uma fase de capitalismo adiantado. Este deslocamento para a esfera do consumo não deve nos surpreender diante da constatação que muitos destes autores, sob a forte influência do pós-estruturalismo, passam a questionar a própria adequação de uma crítica da economia

política como forma de crítica privilegiada para a compreensão das transformações históricas em curso. No caso de Baudrillard, por exemplo, seus conceitos de sedução, desejo e hiper-realidade se referem muito mais a um tipo de economia política do signo, do que às categorias de origem marxiana. No caso dos teóricos de *Multitudes*, como Lazzarato, embora ainda perceba-se a utilização de conceitos da economia política, sua perspectiva teórica tem mostrado um grande esforço de releitura de Gabriel Tarde como pensador capaz de iluminar o estágio atual da sociedade contemporânea, e mais recentemente, o autor tem recorrido à moderna idéia leibniziana sobre as “mônadas” para reelaborá-la na forma de uma neomonadologia:

Pretendo abordar a interpretação do processo de constituição do *socius* a partir de uma perspectiva particular: a dupla crítica ao individualismo e ao holismo empreendida por Tarde, e o novo conceito de cooperação que ele sugere. Este conceito de cooperação é radicalmente diferente do que encontramos nas obras de Adam Smith e Marx: trata-se de cooperação da multiplicidade de mônadas, a partir das modalidades de criação e efetuação de mundos possíveis *versus* a cooperação como divisão do trabalho, seguindo as modalidades de produção ou de práxis (Lazzarato, 2007: 28).

Negri e Lazzarato destacam que é necessária uma mobilização cada vez maior das empresas quanto à apreensão do gosto dos consumidores com a maior rapidez possível (Negri e Lazzarato, 2001). O gosto, evidentemente, nos conduz ao problema das relações entre estética e capitalismo. Mais uma vez, a influência de Deleuze e do pós-estruturalismo se apresenta para Negri, na medida em que deste também se desdobra a concepção, neo-nietzschiana, do desejo como algo produtivo. A imaterialidade do trabalho também se apresenta na própria formação deste “gosto”, pois é através do marketing, da publicidade e

da eficácia no uso da mídia que a economia do imaterial torna-se produtora de riqueza. Tendências relativas a costumes, comportamentos e até valores tornam-se pré-requisitos culturais e subjetivos para a produção, talvez o seu elemento mais central. Tanto a esfera dos que produzem quanto a do consumo se encontram deste modo subsumidas ao trabalho imaterial. As atividades de trabalho pautadas pela informação igualmente aparecem como elemento central na obtenção do lucro, pois de tais informações, inclusive daquelas relativas ao gosto do público consumidor, dependerá todo o circuito produtivo.

Com um aporte teórico diferenciado deste, também André Gorz empreende uma interpretação do capitalismo em sua fase atual onde o trabalho imaterial ocupa lugar fundamental em sua crítica da sociedade. Na visão de Gorz, para além de uma tendencial hegemonia do setor de serviços, o capitalismo traz como característica fundamental uma imaterialidade do trabalho consubstanciada no papel do saber, do conhecimento e da informação, e de modo similar a Negri e aos teóricos de *Multitudes*, para ele a capacitação intelectual dos indivíduos passa a ocupar um lugar privilegiado em relações de trabalho de um novo tipo.

A concepção de Gorz acerca do imaterial conflui para a noção de capitalismo cognitivo, ou seja, para a construção de uma teoria sobre o capital humano como o elemento chave para entendermos as próprias relações de trabalho no atual estágio do capitalismo.²⁸ O trabalhador da era do imaterial tende a ser uma espécie de empreendedor de si mesmo, cuja participação no mercado é dependente de investimentos e qualificações cada vez mais intelectualizadas e simbólicas. Na produção imaterial da riqueza não apenas

²⁸ Gorz se ocupa em toda sua obra de compreender a categoria trabalho. Suas posições, entretanto, irão se modificar ao longo de sua biografia intelectual. Entendemos que é possível identificarmos uma fase que vai até *Adeus ao Proletariado* e iniciando-se com ela dura mais de duas décadas. Porém, o livro de 2005 *O Imaterial* rompe com alguns aspectos do pensamento de Gorz que estavam presentes, por exemplo, no livro *Metamorfoses do Trabalho* (2003 a). Ainda assim identificamos uma certa unidade em seu pensamento (Camargo, 2006 b).

a ciência e a técnica, mas o saber e o conhecimento concebidos de forma mais ampla, se postulam como as principais forças produtivas (Gorz, 2005). Diante daqueles que defendem a centralidade do trabalho na constituição do capitalismo, Gorz apresenta, como o fizera Postone, uma posição que se desloca de uma abordagem antropológica do trabalho humano para situá-lo como problemática histórica e analítica, implicando esta posição tanto em uma confluência como em uma crítica ao próprio pensamento marxiano. É deste modo que o trabalho, como uma manifestação específica do agir humano, deve ser compreendido primeiramente nos marcos históricos de desenvolvimento da sociedade industrial moderna, sendo que esta, por sua vez, só pode ter a sua plena elucidação sociológica quando indissociada da compreensão do papel da racionalidade em sua constituição.²⁹

Epícentro do projeto emancipatório e da teoria social de Marx o proletariado perde neste período histórico, na visão de Gorz, não apenas o seu status de sujeito coletivo necessariamente destinado a revolucionar as relações de produção, naquilo que se refere à possível consciência transformadora da classe trabalhadora, mas também se tornou difícil identificar o próprio proletariado como uma classe estruturalmente identificável nas relações econômicas capitalistas (Gorz, 1987).³⁰

Marx concebia o trabalho humano, em suas primeiras obras, como o núcleo ontológico através do qual apreendemos não apenas o reino da necessidade e dos processos de dominação, mas igualmente como o ponto de partida para pensar-se a emancipação e a liberdade humana. Gorz (2003 a), de um modo similar a Hannah Arendt, nos mostra que todo trabalho com finalidade econômica se caracteriza por uma forma específica de

²⁹ Nesse caso, temos claramente colocada a influência também de Max Weber na concepção de capitalismo de Gorz.

³⁰ As reflexões de Gorz quanto ao destino do proletariado tiveram início na década de 1980 com a conhecida obra *Adeus ao Proletariado*. Entre a publicação desta e sua concepção do imaterial houve um longo período de amadurecimento da obra do autor. A problematização da categoria trabalho se manteve, entretanto, como o aspecto central de toda a sua produção teórica.

racionalidade, sempre voltada, nos marcos do capitalismo, para o mercado ou o valor de troca. Isto significa dizer que todo trabalho com finalidade econômica está destinado à heteronomia. Não bastaria mais, portanto, pensar a emancipação humana apenas como a abolição da propriedade privada dos meios de produção e construção de uma sociedade socialista pautada pela apropriação coletiva de tais meios. A emancipação humana, para Gorz, passa pela abolição do próprio trabalho como o núcleo articulador da sociabilidade humana.

O fenômeno da alienação já não se compreende apenas como a contradição inerente ao processo de trabalho assalariado, mas a heteronomia se refere ao tipo de racionalização que acompanha o trabalho com finalidade econômica, seja este assalariado ou não. Para Gorz existe uma completa antinomia entre trabalho e autonomia, sendo que esta última só pode ser encontrada em atividades que se dêem à margem desta racionalidade. Em nosso entendimento, Gorz se aproxima das teses centrais que balizaram a teoria crítica da Escola de Frankfurt, isto é, a crítica da inseparabilidade entre racionalidade, modernidade e dominação. Com um discurso mais voltado para a sociologia do trabalho, Gorz insiste sobre a necessidade premente de compreender-se o papel do trabalho na mutação do capitalismo, e principalmente, na necessidade de, partindo desta compreensão, repensar-se a dimensão da utopia em bases distintas daquelas do marxismo tradicional (Gorz, 1985).

A tese gorziana da racionalização econômica busca nos mostrar que é o próprio trabalho, sempre que sustentado por uma finalidade econômica, que engendra a limitação da liberdade dos indivíduos (Gorz, 2003 a). Uma sociedade liberta passa necessariamente pela abolição do próprio trabalho, ou de forma mais factível, por sua redução gradativa, até que os seres humanos possam produzir suas vidas mediante uma racionalidade outra. Veremos adiante de que modo os elementos utópicos do pensamento de Gorz são

diretamente dependentes desta concepção de uma racionalidade heterônoma que acompanha o trabalho na modernidade. De maneira similar aos argumentos apresentados por Moishe Postone (1978; 2003), podemos dizer que para Gorz uma alteração no modo de distribuição da riqueza não altera o substrato de dominação que está enraizado na própria forma do trabalho na modernidade.

Assim como Marcuse, Postone e Negri, também Gorz irá buscar nos *Grundrisse* elementos de uma crítica do capitalismo que em muitos aspectos teria antecipado tendências atuais do capitalismo. Ao mesmo tempo, adquire uma nova proporção em sua obra um certo tipo de reflexão quanto à temporalidade que se desdobra tanto em um questionamento da teoria marxiana do valor-trabalho, mas também vai além dela. Por um lado, no que se refere à crítica da economia política, Gorz investiga o modo pelo qual o tempo é a condição para a criação de valor e riqueza, mas por outro, o tempo como algo que também se refere ao âmbito das ações humanas num espectro de vivências que são igualmente constitutivas do capitalismo (Gorz, 2003 a). As ações humanas que se processam fora da experiência e do tempo de trabalho estão situadas no que Gorz e Habermas chamam de mundo da vida (*Lebenswelt*).

Ao elaborar uma teoria pautada por uma visão dual de sociedade Gorz estabelece que o tempo de trabalho, como o tempo em que os operários passam dentro da fábrica, é a medida não apenas da criação valor, como é claro no pensamento marxiano, mas é também o que possibilita a heteronomia dos trabalhadores. Desde a sua obra *Adeus ao Proletariado*, Gorz passa a defender que a emancipação já não passa mais por uma liberação no trabalho e sim uma liberação do trabalho. A ruptura daquele processo que Marx e o próprio Gorz viam como alienação não poderá mais ser alcançado tendo como ponto de partida o tempo

de trabalho, mas sim o tempo de não-trabalho, bem como aquele trabalho que não pode mais ser temporalmente mensurado (Gorz, 2003b: 25).

O tempo é tratado não apenas como lócus de produção do valor, como uma categoria pertinente à crítica da economia política, mas é dimensionado também como categoria filosófica, como parâmetro através do qual é pensada a própria existência humana. O tempo no trabalho é para Gorz aquele que aprisiona, e o tempo livre aquele que abre inúmeras possibilidades de uma vida dotada de sentido. O tempo de não-trabalho é aquele relativo a atividades de lazer ou mesmo de atividades laborativas que não tenham por finalidade a criação de valor. Assim como Marx, na *Ideologia Alemã*, havia feito alusão às possibilidades que se abrem em uma sociedade que romperia com a divisão capitalista do trabalho (Marx, 1986: 47), Gorz sustenta que uma sociedade futura capaz de possibilitar a autonomia terá que propiciar aos indivíduos uma possibilidade ampliada de vivenciarem experiências de não-trabalho.

Assim como para Habermas, estas experiências de não-trabalho se dão no *Lebenswelt*. Mas, diferente de Habermas, este mundo da vida não é aquela esfera de ação em que se dão interações espontâneas baseadas na solidez de padrões normativos, mas é o tempo e o espaço de vida em que a integração social, em contraposição à integração funcional, é mediada pelo conflito entre comportamentos individuais e normas institucionalizadas (Gorz, 2003 a: 172). A dimensão conflitiva do mundo da vida, o estranhamento do indivíduo em relação à sua própria tradição, manifesta a dimensão fenomenologicamente apreensível deste mundo da vida, expressando aquelas influências intelectuais que sempre pautaram o pensamento de Gorz, principalmente a de Sartre.

A temporalidade é fundamental para compreender-se o trabalho imaterial. Para Gorz o trabalho imaterial está substituindo crescentemente a produção material de bens e

mercadorias, fazendo com que todo o escopo da crítica da economia política marxiana, a teoria do valor, passe a ser questionada em seu núcleo fundamental, justamente o tempo de trabalho como a base constitutiva do valor. O trabalho imaterial representa o conjunto de atividades tanto industriais como de serviços balizadas por atividades de cooperação, comunicação e uso do intelecto, que tem no conhecimento sua base fundamental.

Conforme Gorz, estamos em uma fase do capitalismo em que o conhecimento é o elemento central de produção; “na economia do conhecimento, todo trabalho, seja na produção industrial, seja no setor de serviços contém um componente de saber cuja importância é crescente” (Gorz, 2005: 9). Nos marcos de uma fase de desenvolvimento econômico que outros autores também chamam de sociedade pós-industrial (Bell, 1999) o capitalismo cognitivo impõe modificações primeiramente na própria categoria trabalho: “Nessas condições, o trabalho, que desde Adam Smith é tomado como substância do valor comum a todas as mercadorias deixa de ser mensurável em unidades de tempo” (ibid).

A fase do capitalismo a que corresponde o trabalho imaterial decorre de uma exacerbação da racionalidade econômica, notadamente no que diz respeito ao avanço tecnológico, que conduz à situação limite de colocar em xeque o próprio conceito de “humano”. Em um capitalismo já não mais centrado na produção industrial e na apropriação do tempo de trabalho, os processos de informatização e desenvolvimento tecnológico caminham paralelamente a uma desmaterialização da sociedade:

O capitalismo desmaterializou em larga medida as principais forças produtivas: o trabalho (e estamos apenas no início desse processo) e o capital fixo. A forma mais importante do capital fixo é doravante o saber estancado e instantaneamente disponível pelas tecnologias de informação, e a forma mais importante de força de trabalho é o intelecto (Gorz, 2004 a: 13).

O conhecimento e o saber passam a ser o núcleo central na produção da riqueza capitalista, aonde o capital imaterial vem substituindo rapidamente o capital fixo material, tal como já se anunciava nas passagens dos *Grundrisse* acima mencionadas. Desde logo, no entanto, é preciso ressaltar que os termos conhecimento e saber possuem sentidos diferentes para Gorz, e tal distinção será fundamental para compreendermos toda a argumentação que envolve o trabalho imaterial. Para Gorz o conhecimento se refere aos aprendizados e às qualificações formais, como por exemplo, aquelas que os indivíduos aprendem em universidades ou centros de pesquisa, enquanto que o saber se refere mais diretamente ao próprio *Lebenswelt*, aos aprendizados cotidianos, espontâneos, informais, não necessariamente formalizáveis. E é a importância deste saber nas novas relações capitalistas que se mostra como uma peculiaridade do trabalho imaterial:

O saber é, antes de tudo, uma capacidade prática, uma competência que não implica necessariamente conhecimentos formalizáveis, codificáveis. A maior parte dos saberes corporais escapa à possibilidade de uma formalização. Eles não são ensinados; aprendem-se-nos pela prática, pelo costume, ou seja, quanto alguém se exercita fazendo aquilo que se trata de aprender a fazer (Gorz, 2005: 32).

Uma mudança fundamental diz respeito ao próprio estatuto da dominação capitalista nesta fase, pois esta deixa de estar centrada exclusivamente na figura moderna do trabalho assalariado dando lugar a uma proeminência do capital humano. Aqui, já não lidamos mais com o trabalhador que vende sua força de trabalho e se vê alienado neste processo, mas sim com o trabalhador que deve adquirir um conjunto de saberes e competências que se referem

à própria vida cotidiana, isto é, a qualificações que dizem respeito não apenas ao tempo de trabalho, mas a saberes que passam a abarcar o tempo de não-trabalho, o tempo livre.

O uso da inteligência, expoente por excelência da imaterialidade do trabalho, torna-se o elemento chave tanto para procedimentos próprios da produção industrial³¹, como também para outras atividades igualmente produtoras de riqueza, como é o caso dos serviços. Mas também, toda uma multiplicidade de atividades envoltas em uma produção capitalista que depende diretamente, como em nenhum outro momento da história, de processos relativos a atividades de consumo, por um lado, e por outro de vivências que se referem diretamente ao cotidiano, mas que representam uma nova manifestação do capital, o capital imaterial:

(...)Indica também que o valor de troca das mercadorias, sejam ou não materiais, não mais é determinado em última análise pela quantidade de trabalho social geral que elas contêm, mas, principalmente, pelo seu conteúdo de conhecimentos, informações, de inteligências gerais. É esta última, e não mais o trabalho social abstrato mensurável segundo um único padrão, que se torna a principal substância social comum a todas as mercadorias. É ela que se torna a principal fonte de valor e de lucro, e assim, segundo vários autores, a principal forma do trabalho e do capital (Gorz, 2005: 31).

Devemos lembrar que a noção marxiana de *general intellect* já apontava para um possível esgotamento da produção de valor mediante o tempo de trabalho e o *quantum* de trabalho fornecido, na medida em que o avanço das forças produtivas, notadamente a ciência e a tecnologia, passariam, na própria visão de Marx, a ocupar uma posição central

³¹ Negri e Lazzarato, como vimos antes, são bastante claros ao apontarem as capacidades de cooperação, comunicação, auto-organização, iniciativa, criatividade, etc., como elementos determinantes de um novo comportamento no trabalho que caracteriza a produção industrial pós-fordista.

no processo produtivo. Já Marx previa, portanto, um processo de desenvolvimento do capitalismo em que o conhecimento viria a ocupar o papel de principal força produtiva:

[...] Com isso, se perde a produção fundada no valor de troca, e ao processo de produção material imediato se retira a forma da necessidade premente e o antagonismo. Desenvolvimento livre das individualidades e, por conseqüência, não redução do tempo de trabalho necessário com vistas a pôr sobre-trabalho, mas antes, a redução geral do trabalho necessário da sociedade a um mínimo, ao qual corresponde então a formação artística, científica, etc. dos indivíduos graças ao tempo que se torna livre e aos meios criados para todos (Marx, 1989: 705).

Esta noção de intelecto geral como uma categoria chave para compreender-se a atual fase do capitalismo é um dos pontos de aproximação entre as teses de Gorz e aquelas de Negri e Lazzarato. Subjaz a ela o entendimento de que existe hoje uma produtividade geral, não apreensível materialmente, que está colocada pelo acúmulo de conhecimento e saberes que se tornaram o ponto de inflexão da produtividade capitalista. Esta produtividade geral, que é também um saber geral que se expande ao conjunto da sociedade, ao mesmo tempo em que é produtor de riqueza, é também potencialmente resistente à apropriação privada (Lazzarato 2006) É, aliás, para Negri, uma potencialidade comunista, na medida em que contraria a lógica individualizante e privatista do capitalismo. É assim que o *general intellect* marxiano reapareceria no capitalismo avançado como ponto de apoio para um novo tipo de utopia, ou como a base principal através do qual o capitalismo cria em seu desenvolvimento ao mesmo tempo seu limite de existência.

O tempo livre, as experiências culturais e cotidianas que formam o chamado mundo da vida, são também produtores de certo tipo de valor, ou riqueza. Isto quer dizer, conforme uma de nossas hipóteses de trabalho, que neste tempo livre também se imporá o que Gorz

chama de racionalidade econômica, contrariamente a idéia de um “comunismo do saber” que é nele gestado. Este otimismo quanto à impossibilidade do saber tornar-se apropriado privadamente é um dos principais pontos de aproximação entre Negri e Gorz, mas que é também partilhado pela maioria dos autores que relacionam a categoria trabalho imaterial ao conceito de capitalismo cognitivo.³² Por outro lado, eles também possuem compreensões distintas da sociedade e do capitalismo, principalmente quanto aos problemas de dimensão política e normativa. Embora os *Grundrisse* sejam o ponto de partida de ambos para chegarem à mesma conclusão acerca da centralidade do trabalho imaterial dentro de uma nova configuração do capitalismo, a compreensão de ambos acerca dos processos de sociabilidade diverge quanto às próprias influências epistemológicas com que lidam; enquanto Gorz busca aproximar o marxismo à Weber e à fenomenologia, Negri busca aproximá-lo ao pós-estruturalismo francês.

Procuramos até aqui esboçar o que é o trabalho imaterial a partir, principalmente de seus dois mais proeminentes representantes nesta primeira década do sec. XXI. Estamos tentando mostrar que a partir destes autores, e da leitura que estes fazem dos *Grundrisse* de Marx, se descortina a hipótese de que a etapa do capitalismo que se iniciou há cerca de três décadas traz como principal característica a emergência do trabalho imaterial. A hipótese acerca da centralidade do imaterial, entretanto, parece encontrar forte resistência por parte daqueles que vamos chamar aqui, sem qualquer conotação pejorativa, de marxismo tradicional. Por outro lado, a crítica à abordagem ontológica do trabalho, a ênfase quanto ao papel da ciência e da técnica no processo de acumulação capitalista e a tentativa de compreender a dominação capitalista não só como dominação de classes, encontra ressonância na chamada teoria crítica da Escola de Frankfurt.

³² Lazzarato (2006); Moulier-Boutang (2007); Vercellone (2004); Corsani (2001).

Nosso propósito, nas páginas que seguem, é buscar compreender as atuais transformações em curso no capitalismo mundial à luz da categoria trabalho imaterial, e de forma ainda mais precisa, tentar compreender de que modo as formas de dominação social engendradas pela modernidade encontram no estágio presente um momento completamente diferenciado em relação a etapas anteriores da história do capitalismo. Deste modo, será também necessário explicitar a partir de quais bases teóricas empreendemos esta crítica da dominação, para depois explicitar de que modo relacioná-la com aqueles autores até aqui tratados.

3. TEORIA CRÍTICA E O CAPITALISMO TARDIO

Nos dois capítulos precedentes expusemos a tese acerca do trabalho imaterial, mediante uma adoção dos *Grundrisse* como ponto de partida privilegiado, bem como as idéias centrais dos autores que em nosso entendimento protagonizaram o debate em curso acerca do imaterial. O problema que passamos a nos colocar agora é como pensar o próprio conceito de capitalismo a partir da tese quanto a uma proeminência do trabalho imaterial. Nosso entendimento é de que o conceito de capitalismo tardio, iniciado pela teoria crítica da Escola de Frankfurt, pode contribuir para a elucidação das condições históricas em curso, desde que, ao mesmo tempo, possamos oferecer uma contribuição para a própria redefinição deste conceito, na medida em que as condições históricas em que ele foi cunhado estão se transformando radicalmente.

O termo capitalismo tardio teve historicamente diferentes elaborações teóricas, desde a primeira geração de frankfurtianos, passando por Habermas, e mais recentemente nas obras de Mandel (1982) e Jameson (1997). A obra deste último, a quem consideramos um herdeiro da teoria crítica da sociedade (Camargo, 2006 a), é a que possui mais proximidade com o entendimento de capitalismo que vamos apresentar. Contudo, sua definição de capitalismo, por um lado possui algumas imprecisões, e por outro não vislumbra a centralidade do trabalho imaterial para as formas contemporâneas de produção da riqueza. Em nossa visão, as teses de Jameson sobre o capitalismo tardio são decisivas para a elucidação da relação entre cultura e economia no capitalismo avançado, porém é insuficiente, como de resto historicamente o foi para a chamada teoria crítica, quanto à problematização da categoria trabalho frente às transformações da sociedade contemporânea.

Os pensadores do imaterial que abordamos anteriormente, principalmente Negri e Gorz, convergem para o conceito de *capitalismo cognitivo* como o que melhor expressa o capitalismo mundial em sua fase atual, e este será o tema do capítulo seguinte. Por ora, nosso interesse é traçar uma espécie de resumida genealogia histórica do conceito de capitalismo tardio, entendendo que mesmo as suas formulações originais ainda podem contribuir para a compreensão do capitalismo no sec. XXI. Além disso, pretendemos apresentar a hipótese, neste capítulo e nos próximos, de que é necessária uma reelaboração do conceito de capitalismo tardio a partir da problematização acerca do trabalho imaterial. Com isto, esperamos de algum modo contribuir para uma compreensão do capitalismo a partir das bases colocadas pela teoria crítica da sociedade.

Em debates recentes em teoria social, aqueles que reivindicam a herança da teoria crítica têm empreendido um acirrado debate em torno às expressões reconhecimento e redistribuição, cujo marco mais significativo é o livro de Axel Honneth *Luta por Reconhecimento* (2003). Propondo desenvolver uma gramática moral dos conflitos sociais Honneth e seus interlocutores colocam-se abertamente no campo de um debate pós-socialista, não apenas do pós-socialismo real, mas sim como tendo por suposto a completa superação dos termos que balizam a discussão dentro do modelo produtivista. Nesse caso, o debate entre estes últimos passa ao largo não apenas de uma explicação convincente quanto ao papel do trabalho na atual fase da sociedade contemporânea, como não mais se trata das questões relativas à acumulação do capital, a produção da riqueza e o fetichismo da mercadoria.³³

Nossa tentativa em compreender e problematizar a noção de trabalho imaterial tem o sentido de procuramos, também, estender ao momento presente alguns dos preceitos da

³³ Retomaremos a Honneth no último capítulo deste trabalho.

teoria crítica, entendendo que a racionalidade moderna, a chamada razão instrumental, metamorfoseou-se no presente em manifestações mais sofisticadas, ou menos visíveis, cujo conteúdo objetivo é um prolongamento da moderna dominação capitalista. E para além das características acima indicadas quanto à teoria crítica, a crítica da dominação capitalista nos parece ser o traço mais distintivo do que chamamos Escola de Frankfurt e um de seus maiores legados (Honneth, 1991). Nesse sentido entendemos ser pertinente uma breve retomada das características da crítica ao capitalismo empreendida pelos frankfurtianos, visto que um de nossos argumentos centrais tem tais pensadores como ponto de partida: a inseparabilidade entre cultura e economia nos processos de dominação da modernidade.

O núcleo de articulação da Escola de Frankfurt, desde o surgimento do *Instituto de Investigação Social*, fazia referência a diversos aspectos teóricos e históricos. Um deles era a necessidade de resistência a duas correntes de pensamento influentes entre os anos 1920 e 1930; o positivismo (com suas variáveis) e o marxismo soviético e da III Internacional. Além disso, o grupo inspirado por Grossmann e Horkheimer propunha a realização de pesquisas interdisciplinares, tarefa empreendida com relativo êxito, cujos resultados foram publicados na *Zeitschrift für Sozialforschung*. Este momento histórico também será marcado por debates marcantes no campo da crítica da economia política, particularmente a problemática relativa à teoria do colapso e crise do capitalismo (Jay, 1986).

A articulação do pensamento frankfurtiano deu-se desde o início como necessidade de compreensão das transformações na sociedade capitalista, cujas manifestações neste momento histórico diziam respeito a elementos novos quanto ao processo de acumulação capitalista. A compreensão destas transformações, entretanto, desde o início ultrapassou o debate específico da economia política, pois as questões quanto ao Estado autoritário, e o que podemos chamar de subjetividade das massas, se incorporam a uma análise mais ampla

do capitalismo. O olhar frankfurtiano cedo percebeu que as transformações capitalistas que amadureciam na década de 1920 significavam uma ruptura com o capitalismo do século XIX e requeriam uma reflexão quanto às próprias categorias marxianas e sua análise do capitalismo liberal.

A expressão capitalismo tardio marcou praticamente toda a história da chamada Escola de Frankfurt e tem sido reivindicada também por outros pensadores que se afiliam ao que chamamos de teoria crítica. Expressão desenvolvida no final da década de 1930, a noção de capitalismo tardio serviu de apoio para Adorno e Horkheimer até o final da década de 1960 no desenvolvimento de sua teoria da sociedade. Surgida nas discussões do *Instituto de Investigação Social* teve como seu principal expoente Frederick Pollock e sua concepção de capitalismo organizado. Embora as teses de Pollock não fossem partilhadas por todos os membros do instituto, como Grossmann e Neumann, a sua concepção do capitalismo influenciou, e foi partilhada, tanto por Adorno como por Horkheimer. A tese central de Pollock era de que o capitalismo naquele momento histórico deixava de ser uma economia entregue ao livre jogo do mercado passando a ter suas regras administradas politicamente, se tornado, deste modo, um capitalismo organizado (Pollock, 1989). A esfera política e sua configuração de poder passavam a controlar os rumos do processo de acumulação:

O termo capitalismo de estado (assim funciona o argumento) é possivelmente conduzido a engano, visto que ele pode ser compreendido para denotar uma sociedade onde o estado é o único proprietário de todo o capital, e isto não significa necessariamente dizer por aqueles que o usam. Apesar disso, isto indica quatro itens melhor que todos os outros itens sugeridos: que o capitalismo de estado é o sucessor do capitalismo privado; que o estado assume importantes

funções do capitalismo privado; que o interesse do lucro ainda representa um papel significativo; e que isto não é socialismo (Pollock, 1989: 96).

Na versão adorniana esta forma de capitalismo encontrou correspondência em sua tese da sociedade administrada. Para Adorno o capitalismo tornava-se “tardio” não apenas em decorrência de um avanço das forças produtivas que tendia a tornar a sociedade como um todo determinada pelos ditames da técnica, mas confluía como para os demais frankfurtianos, para a percepção de um novo papel do Estado como regulador da economia, e, paralelo a isso, o surgimento da cultura de massas e da indústria cultural. Não apenas para Pollock e Adorno, mas também para Horkheimer e Marcuse, tornou-se evidente o controle burocrático e administrativo da economia em decorrência do próprio contexto histórico de afirmação do nazismo e do fascismo. A concepção de capitalismo tardio que se apresenta neste momento histórico - entre 1937 e 1941 - mostrou-se, por outro lado, não apenas como uma teoria econômica do capitalismo, mas se refere a uma apreensão da sociedade contemporânea em que para além da participação da esfera política no âmbito da economia, também irá adquirir uma singular importância o papel da cultura e seu entrelaçamento com a técnica. A transformação da cultura em uma forma de indústria, tendo como principais referências a música e o cinema, transformou a reflexão sobre os artefatos culturais em algo mais do que a crítica tradicional das formas de reprodução da ideologia burguesa.

Para Adorno a noção de capitalismo tardio aparece em momentos distintos de sua obra, desde os anos 1940 até o final dos anos 1960. Sob a influência de Pollock, Adorno complexifica a expressão ao apontar outras das novas características do modo de produção capitalista. Mantendo sempre como referências filosóficas sua concepção da não-identidade

e da totalidade, a dialética adorniana percebe no novo estágio do capitalismo um novo tipo de dominação, diferente daquela que marcou o capitalismo liberal, na medida em que a racionalidade instrumental agora se amplia para as demais esferas da vida humana. Nesse sentido o capitalismo tardio para Adorno equivale à crítica da indústria cultural, na medida em que, além do estado autoritário, tal indústria se mostra como o outro pólo do capitalismo em fase tardia.

Com poucas incursões na linguagem propriamente econômica, a noção de capitalismo tardio é, no entanto, o substrato para uma nova teoria da dominação (Honneth, 1991). Adorno irá enfatizar, em textos mais voltados para a sociologia, que a nova forma de dominação não abdica da teoria marxiana do valor, e enfatiza que no capitalismo tardio as relações de produção se incorporam às próprias forças produtivas.

Entendemos que para além das contribuições que a primeira geração de frankfurtianos possam ter dado ao debate econômico sobre o capitalismo, a grande modificação teórica que tem início com eles é o modo de compreender-se a relação entre cultura e economia. A concepção adorniana da indústria cultural mostrará a cultura como um elemento central na produção capitalista, e o modo fundamental pelo qual a burguesia continua a sustentar o seu domínio. A análise de Adorno do capitalismo não propõe, por outro lado, uma tentativa clara de criticar a categoria trabalho e a sua expressão real no chamado “chão de fábrica”, mas dando como pressuposta a dominação aí existente procura entender o seu prolongamento para além do tempo de trabalho. Este além do tempo de trabalho, ou tempo de não-trabalho, irá, com o avanço contemporâneo do capitalismo, estender o processo de reificação ao conjunto do tempo de vida do trabalhador. A racionalidade instrumental, núcleo central do capitalismo tardio, sai da esfera econômico-produtiva e cria uma estrutura produtiva na esfera da cultura, permitindo a famosa

afirmação de que “a dominação migrou para dentro dos indivíduos” (Adorno & Horkheimer, 1985).

Em suma, a tese de Pollock do capitalismo organizado assume em Adorno uma tonalidade, para usar o jargão, um tanto mais pessimista, na medida em que tal capitalismo é o reflexo de um mundo completamente administrado. A intervenção do Estado como regulador econômico e o papel da ciência como apêndice do capital irão encontrar na chamada cultura de massas a maneira pela qual o capitalismo prolonga a sua antiga dominação, atingindo agora, mais do que antes, a própria alma do trabalhador. Trabalhador este que, para a primeira geração de frankfurtianos, é compreendido ainda a partir do modelo clássico da teoria do valor. O proletário cuja subjetividade foi administrada é o operário fordista, estimulado ao consumo, seja de geladeiras ou dos filmes de Hollywood. A noção de trabalho que subjaz à crítica de Adorno, Horkheimer e Marcuse é a do trabalho produtor de mais-valia, alienado e essencialmente moderno. No caso específico de Marcuse, vemos que em alguns momentos de sua obra já se vislumbra as transformações de categoriais que serão mais tarde impostas pelo trabalho imaterial, quando ele em sua interpretação dos *Grundrisse*, se mostrará como um dos pioneiros da crítica do tempo de trabalho como núcleo produtor da riqueza capitalista (Marcuse, 1978).

Na segunda metade dos anos 1960 Habermas começa a delinear a sua versão do capitalismo tardio que culminará com a obra *Legitimationprobleme im Spaetkapitalismus* [A Crise de Legitimação no Capitalismo Tardio] que será publicada em 1973. Mas já na obra *Técnica e Ciência como Ideologia* de 1968, Habermas esboça não só a sua concepção bidimensional de sociedade, pautada pela distinção entre trabalho e interação, mas igualmente a sua compreensão do capitalismo avançado. Aqui já se mostra a crítica habermasiana a alguns dos conceitos centrais do marxismo tradicional, bem como a

incorporação de categorias oriundas do funcionalismo que irão percorrer toda sua obra futura, como é o caso da distinção entre integração social e integração sistêmica (Habermas, 1987 a). Distinção que também será importante para o seu entendimento do capitalismo tardio. Algumas mudanças de abordagem se manifestam em relação à primeira geração frankfurtiana:

A “variante” habermasiana apresenta, ao contrário, uma fisionomia mais complexa. Habermas se propõe, de fato, a analisar a mudança de forma do Estado no capitalismo organizado, contextualmente a uma reconstrução da nova morfologia da crise. Dentro dessa, procura identificar o papel específico que o sistema político desempenha e a modalidade com que concorre para determinar uma dimensão do conflito social e um funcionamento dos próprios mecanismos econômicos, diferentes dos que se manifestam na fase livre-cambista-concorrencial (Marramao, 1990: 41).

Em *Técnica e ciência como Ideologia* Habermas manifesta o entendimento de que é possível estabelecermos claras distinções entre o capitalismo liberal, objeto da crítica da economia política marxiana, e o capitalismo pós-liberal, ou tardio, que vai exigir da teoria crítica novos instrumentos conceituais de análise. Para Habermas o capitalismo liberal encontrava a legitimação da dominação através do próprio subsistema econômico, na esfera do mercado, onde se estabeleciam as livres trocas e o trabalho assalariado. Conforme Habermas, este é o momento do capitalismo em que ocorre uma legitimação “de baixo para cima”. Para ele, Marx reconheceu o quadro institucional da sociedade constituído a partir das relações de troca de equivalentes. Deste modo, a crítica da economia política era ao mesmo tempo uma crítica ideológica desmistificadora da aparência de liberdade da sociedade de troca capitalista (Habermas, 1983). Para ele, desde o final do século XIX

ocorrem nos países capitalistas mais avançados duas tendências de desenvolvimento: a primeira é um acréscimo da atividade intervencionista do Estado, que deve garantir a estabilidade do sistema, e em segundo lugar, uma crescente interdependência entre a pesquisa e a técnica, que transformou a ciência em principal força produtiva:

A expressão ‘capitalismo organizado ou regulado pelo Estado’ refere-se a duas espécies de fenômeno, ambas as quais podem ser atribuídas ao avançado estágio do processo de acumulação. Refere-se, por um lado, ao processo de concentração econômica – o surgimento de empresas nacionais e em seguida multinacionais e a organização dos mercados para bens, capital e trabalho. Por outro lado, refere-se ao fato de que o Estado intervém no mercado quando cresce um hiato funcional (Habermas, 1994: 33).

Esta concepção habermasiana quanto à superação da fase da ideologia liberal do capitalismo não chega a diferir do que já havia sido diagnosticado pela primeira geração de frankfurtianos. A constatação de que o Estado passa a cumprir um papel regulador no mercado é algo já presente em Pollock. Contudo, o capitalismo tardio para Adorno era idêntico ao que ele chamava de uma sociedade administrada, amplamente dominada pela racionalidade instrumental. E esta concepção não é partilhada por Habermas. A superação da fase liberal do capitalismo não significa o esgotamento da modernidade cultural, pelo contrário, as distinções entre a esfera econômica, política e cultural, permitem a Habermas entender o capitalismo tardio com nuances bem diferenciadas daquelas da primeira geração. Em breves palavras: tanto Habermas como Pollock e Adorno concordam quanto a uma nova etapa do capitalismo que tem início com as transformações do início do século XX, notadamente quanto ao novo papel do Estado e do desenvolvimento das forças produtivas. Mas as conseqüências desta constatação serão distintas. O traço distintivo mais claramente

identificável entre as concepções de capitalismo tardio da primeira geração de frankfurtianos daquela de Habermas é precisamente quanto à concepção das formas de racionalidade presentes na sociedade contemporânea, pois o entendimento habermasiano de uma ação comunicativa, como algo de fato presente nas instituições da modernidade, inevitavelmente o conduz a outra compreensão.

Outra peculiaridade da concepção habermasiana diz respeito ao conceito de crise. Para o marxismo tradicional as crises econômicas decorrentes do processo de acumulação do capital encontravam uma explicação no âmbito da própria esfera econômica. Entre as décadas de 1920 e 1930, o debate no interior do marxismo foi intenso quanto ao conceito de crise, sendo justamente no contexto deste debate que tiveram início as distintas concepções de Grossman e Pollock quanto ao regime de acumulação capitalista naquele momento histórico. As concepções quanto ao possível colapso do capitalismo marcaram fortemente o debate econômico ao final dos anos 1930, e a postura de Pollock quanto a uma economia planificada constituía-se como uma resposta aos mecanismos que o sistema encontrava para a sua tendência de crise.

Habermas, por outro lado, empreende uma nova interpretação quanto ao conceito de crise, ao mesmo tempo em que procura visualizar na sociedade contemporânea as tendências a ele associadas. O próprio contexto histórico que embasa a reflexão habermasiana é distinto. O impacto histórico que mais influencia a sua concepção do capitalismo tardio não é o estado autoritário, mas sim o Estado de Bem Estar Social e o keynesianismo do após guerra. Embora faça também uma análise sobre a intervenção do estado no mercado, o escopo de sua análise é mais amplo, pois inclui uma série de outros fatores históricos, como as tentativas conscientes de pacificação dos conflitos sociais.

Devemos considerar, primeiramente, que a abordagem teórica habermasiana já não lida apenas com as antigas categorias marxianas da crítica da economia política, mas leva em conta principalmente o aparato categorial do funcionalismo de Parsons. A noção de sistema não mais se refere exclusivamente ao sistema econômico; embora este continue sujeito às crises econômicas, estas não mais correspondem às crises sistêmicas tal como as entendia Marx e boa parte da tradição marxiana. Para Habermas, enquanto que no capitalismo liberal a integração social corre riscos em decorrência de uma crise endêmica do sistema econômico, com o capitalismo tardio o papel do Estado como controlador da crise possibilita o surgimento de novos problemas quanto à sua legitimação. Na medida em que com o capitalismo tardio o Estado passou a substituir aquelas funções que antes estavam situadas no próprio mercado, este agora passou também a cumprir as funções de integração sistêmica, pelo meio poder, mas se colocando, como consequência, também sujeito às tendências de crise.

As tendências de crise apontadas por Habermas, ao se expressarem também como crises de racionalidade e de motivação, se referem à impossibilidade, por parte do Estado, de cumprir com as expectativas que ele próprio criara. O capitalismo tardio passa assim a vivenciar crises que não se referem mais, necessariamente, ao entendimento de que ele estaria destinado ao colapso. E neste caso podemos igualmente tentar compreender em que sentido uma teoria crítica na acepção de Habermas se coloca frente aos antagonismos presentes na sociedade contemporânea. Habermas atenta para o fato de que os conflitos sociais que irão brotar com o capitalismo tardio já não mais se referem àqueles conflitos de classe situados no sistema econômico. Na medida em que o Estado passou a interferir como um pacificador dos conflitos, não pôde impedir que surgisse com evidência, no sistema

sócio-cultural, uma nova forma de potencialidade de protesto, base para o desencadeamento dos novos movimentos sociais (Habermas, 1987 b: 555).

Há duas questões que devemos destacar quanto à trajetória frankfurtiana. Em primeiro lugar, tanto na primeira geração como em Habermas parece-nos não haver, efetivamente, um esforço teórico para compreenderem as mutações do trabalho no século XX. No caso de Habermas, entendemos que sua postulação central, aquela que vê o trabalho no capitalismo referir-se tão somente a ações instrumentais significou também um abandono da tentativa de compreensão histórica e analítica do trabalho na constituição do capitalismo.³⁴ Por outro lado, a não abordagem explícita da categoria trabalho também está presente em Adorno e Horkheimer, em decorrência, em grande medida, de suas resistências a análise sociológica formal. Ao mesmo tempo, a ênfase de Adorno quanto ao papel da cultura no regime de acumulação de capitalismo tardio adquire uma outra abordagem na visão habermasiana. A crítica da cultura no sentido de crítica de uma esfera produtora de bens culturais é substituída por uma apreensão do sistema sócio-cultural em que a cultura como mercadoria não é diretamente analisada.

Diferente das concepções vistas acima, Fredric Jameson irá propor uma nova conceituação para a expressão capitalismo tardio. Em sua obra *Pós-modernismo, a Lógica cultural do capitalismo tardio*, publicada no início da década de 1990, Jameson não apenas consolida uma das mais veementes análises já empreendidas sobre a chamada pós-modernidade, como articula a análise da cultura contemporânea com uma nova formulação para a noção de capitalismo tardio (Jameson, 1997).

As reflexões de Jameson, a partir desta obra, procuram se referir às mudanças que ele entende estarem se processando na cultura contemporânea, concomitantes a mudanças

³⁴ Posição muito distinta, neste aspecto, daquela adotada por André Gorz.

no próprio modo de produção capitalista, cujas características só se manifestam efetivamente a partir do início dos anos 1980. Para Jameson o pós-modernismo, deste modo, não se refere a um estilo, como muitas vezes este termo foi interpretado, mas se refere a um período histórico que decorre de um momento de ruptura na própria estrutura do capitalismo mundial (Camargo, 2006 a). O pós-modernismo reporta-se, assim, a um período em que mudanças formais ocorrem na esfera da cultura enquanto um correlato dialético daquilo que vem a ser designado capitalismo tardio (Jameson, 1997: 16).

Esta concepção de Jameson o diferencia radicalmente também dos demais teóricos do pós-moderno, pois a pós-modernidade é para ele uma periodização histórica, onde as noções de mercado e modo de produção possuem um papel central. O capitalismo tardio conforme o entende Jameson o diferencia igualmente daqueles que invocam a crítica pós-estruturalista como mote argumentativo, como é o caso, inclusive, de Negri e dos autores de *Multitudes*. Jameson recupera uma leitura do capitalismo a partir de categorias que tanto o pós-estruturalismo como a teoria crítica de Habermas consideram antiquadas, com destaque para a categoria totalidade. O capitalismo tardio para Jameson se refere a um processo de transformação econômica que é ao mesmo tempo uma transformação cultural que dá sentido a ela. Conforme Jameson:

O que ocorre é que a produção estética hoje está integrada à produção das mercadorias em geral: a urgência desvairada da economia em produzir novas séries de produtos que cada vez mais pareçam novidades (de roupas a aviões), com um ritmo de ‘turn over’ cada vez maior, atribui uma posição e uma função estrutural cada vez mais essenciais à inovação estética e ao experimentalismo. Tais necessidades econômicas são identificadas pelos vários tipos de apoio institucional disponíveis para a arte mais nova, de fundações e bolsas até museus e outras formas de patrocínio (1997: 30).

O capitalismo tardio não significa, deste modo, um fenômeno que tem início ao final do século XIX, como o entende Habermas, nem a sociedade administrada de Adorno, mas se define como algo bem mais recente, equivalente ao surgimento da pós-modernidade. Sua concepção de capitalismo parte, em grande medida, do livro de Ernest Mandel *Capitalismo Tardio* (1982). Mandel identifica diferentes fases do capitalismo mediante uma concepção de “ondas longas” (ou as ondas de *Kondradief*). Haveria três momentos distintos do capitalismo: o capitalismo de mercado (1847-1890), o capitalismo de monopólio ou imperialismo (1890-1945), e o momento atual (iniciado em 1945 até o presente), que muitos passaram a designar de capitalismo pós-industrial ou multinacional. Dentro destas ondas longas de aproximadamente 50 anos, Mandel identifica períodos de recessão e desaceleração do crescimento, no qual podemos incluir aquele iniciado com a crise do petróleo de 1973.

Concomitante a esta periodização que se refere às *fases de desenvolvimento do capital*, Mandel apresenta igualmente uma periodização correspondente às fases do desenvolvimento tecnológico. Quanto a esta última forma de periodização afirma Mandel que estaríamos vivendo na atualidade um quarto momento de revolucionamento, aquele relativo ao advento da microeletrônica.³⁵ Jameson se apropria desta periodização para afirmar que a pós-modernidade é o equivalente da fase multinacional do capitalismo, identificando a ela o advento da pós-modernidade. Devemos considerar que na periodização de Mandel o chamado capitalismo tardio tem início no imediato pós-segunda guerra, período que conforme ele foi marcado por um ciclo de crescimento e expansão, bem como por uma fase de estabilidade e superacumulação.

³⁵ Cabe lembrarmos que o estudo de Mandel foi publicado originalmente na Alemanha em 1972, em uma fase histórica anterior àquela que chamamos aqui de sociedade pós-industrial.

Esta fase teria possivelmente entrado em sua etapa de declínio, algo habitual dentro das ondas longas, entre o final da década de 1960 e início dos 1970. Devemos lembrar que boa parte dos teóricos da sociedade pós-industrial apontam justamente o ano de 1973 como marco de transformação da economia capitalista, idéia, aliás, que também partilhamos. Frente a isso, não fica muito claro naquilo que Jameson chama de capitalismo tardio a dimensão exata de sua periodização, se consideramos, por exemplo, que autores como Harvey (1993) e Soja (1993) que vêem a passagem para a pós-modernidade justamente como algo que só ocorre entre as décadas de 1970 e 1980. Embora não concordem com a tese de Mandel acerca das ondas longas, e não preconizem a utilização do conceito de capitalismo tardio, tais autores se referem ao momento histórico iniciado no início da década de 1970 como uma pré-condição econômica para aquilo que eles chamam de pós-modernismo.

De qualquer modo, o livro de Jameson (1997) aborda justamente a dominante cultural do capitalismo tardio, embora não chegue a nos apresentar uma exposição teórica efetivamente convincente quanto ao próprio conceito de capitalismo tardio. Assim como os frankfurtianos, que são a principal referência teórica de Jameson,³⁶ não há em toda sua obra qualquer referência explícita quanto a que tipo de papel passa a cumprir a categoria trabalho nesta etapa de desenvolvimento do capitalismo. Embora faça menções à necessidade de manter-se viva a análise de classes, e recupere conceitos centrais da dialética marxiana, Jameson é pouco explícito quanto à maneira pela qual se constitui a riqueza e o valor nesta nova etapa do capitalismo.

³⁶ Este é, ao menos, o nosso ponto de vista, mesmo tendo clareza que Jameson teve influências do pós-estruturalismo, da hermenêutica, de Sartre, Althusser e outros, nosso entendimento é de que seu pensamento é fundamentalmente inspirado na obra de Adorno.

Ao empreender uma ruptura entre modernidade e pós-modernidade, correspondendo esta última a uma periodização histórico-econômica do modo de produção capitalista, Jameson (1985 a; 1992; 1996) não apenas procura restaurar a necessidade da historicidade para a compreensão da sociedade, mas lida com categorias que devem ser tomadas, quanto ao seu caráter de abstração, ou seja, totalidade e modo de produção (1996). Totalidade e modo de produção são pensados como categorias críticas que possibilitam a apreensão do universal no particular, tal como a concepção marxiana de relações de troca. É deste modo que a pós-modernidade só pode ser entendida através de categorias essencialmente modernas, pois o núcleo dos processos de dominação social, as relações econômicas capitalistas, manteve-se inalterado em seu conteúdo histórico.

Em textos mais recentes Jameson acrescenta à sua análise do capitalismo tardio conceitos que antes não apareciam com clareza (2001 b; 2004 b; 2004 c). O primeiro deles é o de globalização; o autor nos últimos anos tem enfatizado este conceito como um equivalente ao que ele chamava em obras anteriores de capitalismo tardio, isto é, a remoção de todos os entraves espaciais e culturais para a nova etapa do processo de acumulação:

O que então havia ocorrido agora para destacar sua relevância é que finalmente pós-modernidade e globalização são uma mesma coisa. Trata-se das duas faces de um mesmo fenômeno. A globalização o abarca em termos de informação, em termos comerciais e econômicos. E a pós-modernidade, por seu lado, consiste na manifestação cultural desta situação (Jameson, 2004: 1).

Jameson também tem enfatizado o processo de financeirização do capital, recuperando as teses de Giovanni Arrighi sobre o capital financeiro e o papel diferenciado

que ele ocupa na etapa presente do capitalismo (2001 b).³⁷ Um terceiro aspecto que toma destaque no pensamento de Jameson é o da utopia. Embora o tema esteja presente em todo o percurso intelectual jamesoniano parece que autor tem dado a ele cada vez maior destaque (2005 b). Por um lado, Jameson é pouco propositivo na esfera política, muito diferente de autores como Habermas e Gorz, mas por outro, leva-nos a refletir sobre outras dimensões do pensamento utópico como aquele que se desprende da literatura contemporânea. Retomaremos no capítulo 6 a importância de Jameson para a análise do que chamamos produção cultural.

Se nos ativermos às análises propriamente econômicas do capitalismo talvez devêssemos nos centrar bem mais em pensadores como Claus Offe e Robert Kurz. E se fôssemos pensar nas tentativas explícitas de dar continuidade ao modelo da teoria crítica teríamos que nos ater inevitavelmente à obra atual de Axel Honneth. Contudo, a indagação que permeia a primeira parte deste capítulo é o como compreendermos a atual fase do capitalismo sem perdermos de vista os instrumentos teóricos legados pela teoria crítica. Nesse caso é possível dizermos, preliminarmente, que pelo menos três aspectos fundamentais da primeira teoria crítica nos parecem ainda hoje significativos para compreender o capitalismo tardio em sua fase atual.³⁸

Em primeiro lugar nos parece que nenhuma das teorias que sucederam a crítica frankfurtiana da razão instrumental consegue efetivamente comprovar a sua limitação

³⁷ No final da década de 1990 Jameson passou a associar a sua noção de capitalismo tardio aos termos globalização e capitalismo financeiro. No ensaio “Cultura e capital financeiro” (2001 a; p. 143-172), Jameson associa a financeirização do capital à própria desmaterialização do mundo.

³⁸ Em nosso entendimento há aspectos centrais da primeira teoria crítica, como a crítica imanente e o *telos* da normatividade que orientam a própria reflexão sobre os problemas propostos neste trabalho. Além, dos conceitos adomianos de totalidade e não-identidade, conforme enfatizaremos no último capítulo. Quanto ao conceito de capitalismo tardio estamos afirmando que há aspectos de sua primeira formulação que ainda podem ser úteis para a compreensão do presente, porém, o interesse principal de nosso empreendimento é o de justamente apontar para a necessidade de uma redefinição deste conceito com base nos novos elementos históricos hoje colocados.

teórica e histórica. Ao contrário, o que Adorno e Horkheimer (1985) chamaram de razão instrumental parece hoje assumir proporções que nem os próprios autores imaginaram. A evidência da razão instrumental na sociedade contemporânea chega a tornar-se algo banal e naturalizado no âmbito da própria teoria contemporânea; já que ela existe de uma forma inevitável não haveria porque continuarmos insistindo com sua crítica. Ao mesmo tempo temos que continuar analisando, tal como propomos aqui, sobre em que medida o capitalismo contemporâneo nos dá evidências da existência de outras formas de racionalidade.

Outro aspecto apontado pelos frankfurtianos é aquele da ingerência da política e do Estado na esfera econômica. Embora o chamado capitalismo neoliberal se utilize da retórica do mercado como a única realidade possível para nossa existência histórica, a atual etapa do capitalismo nos evidencia uma esfera estatal e política inteiramente comprometida com a estabilização das regras impostas pelo próprio mercado, isto é, o fim do *Welfare State* não significa o abandono do mercado por parte do Estado. Diferente disso, a articulação entre economia e Estado ocorre na forma de privatização deste e sua regulação pela forma de racionalidade que sempre caracterizou o mercado em seu propósito liberal.³⁹

A terceira e talvez mais relevante questão diz respeito ao fato de que as primeiras formulações acerca do capitalismo tardio eram ao mesmo tempo a formação de uma teoria da dominação, em que a dominação de classes marxiana era substituída por outra, situada

³⁹ Em meados de 2009, enquanto redigimos este trabalho, estamos acompanhando uma crise anunciada no capitalismo mundial em moldes recessivos singulares frente a todas as crises anteriores do capitalismo. Um dos aspectos desta crise (e mesmo que implicitamente estamos falando dela ao longo de toda a nossa hipótese acerca do trabalho imaterial) está no fato de que o governo norte-americano, ao lado dos governos das principais potências do mundo, tem disponibilizado alguns bilhões de dólares, inclusive no auxílio direto a bancos e empresas de capital privado, como forma de minimizar os resultados catastróficos da crise. Dificilmente encontraríamos outro modelo empírico tão exemplar quanto este para mostrar o papel da ingerência da política no mercado, ou por outro, a maneira pela qual também o mercado tem migrado para a esfera da política nesta nova reconfiguração do capitalismo tardio.

fundamentalmente na própria subjetividade humana; a dominação burguesa sendo acima de tudo a eliminação do sujeito autônomo a partir da própria objetividade histórica constituída pelo mundo da mercadoria.

Também quanto a este aspecto precisamos refletir sobre a atualidade das teses da primeira geração de frankfurtianos. As transformações do capitalismo que começamos a esboçar no primeiro capítulo mostram justamente que as análises da primeira teoria crítica tomavam como substrato uma realidade econômica que não existe mais: a do capitalismo industrial e monopolista. E um novo elemento surgiu: o trabalho imaterial como sendo tendencialmente a principal fonte de riqueza capitalista. A validade tanto dos instrumentos epistemológicos frankfurtianos como da crítica à dominação capitalista por eles empreendida dependerá, portanto, de pensarmos de que modo este aparato teórico sobrevive frente a um aparente esgotamento da lei do valor marxiana.

No que se refere à relação entre capitalismo tardio e periodização histórica, o entendimento postulado por Jameson é o que mais se aproxima do que podemos entender hoje por aquele conceito, isto é, a fase histórica marcada no início dos anos 1970. Por outro lado, a sua periodização, apoiando-se em Mandel, traz algumas imprecisões quanto a sua interpretação deste. Ao que Mandel se refere como sendo uma quarta fase histórica do *desenvolvimento tecnológico no capitalismo*, Jameson nomeia como uma fase de *desenvolvimento do capital*. Deste modo, o capitalismo tardio conforme ele o entende corresponde àquela quarta fase, e não a uma fase de desenvolvimento do capital.

As definições de David Harvey (1993) da pós-modernidade, conforme a entendemos, podem ser vistas, enquanto periodização histórica, como muito próxima do que neste trabalho chamamos de capitalismo tardio. Embora este autor refira-se a esta fase apenas como uma nova etapa do processo de acumulação do capital, enquanto que nós

propomos como hipótese teórica a ser desenvolvida nos próximos capítulos, que a atual mutação histórica se refere ao próprio modo de produção capitalista, onde o trabalho imaterial possui um papel central. A categoria trabalho imaterial também não se encontra presente neste autor, mas suas descrições acerca da cultura pós-moderna convergem, em alguma medida, para os nossos próximos passos argumentativos.

4. O CONCEITO DE CAPITALISMO COGNITIVO

Os autores que abordam o trabalho imaterial, principalmente na França ao longo dos últimos quinze anos, aproximadamente, têm produzido uma vasta bibliografia sobre o que chamam capitalismo cognitivo. Afora Gorz, Negri e Lazzarato, que enfatizamos no primeiro capítulo, podemos mencionar Boutang (2007), Vercellone (2004), Paulré (2000), Corsani (2001), e outros. A maior parte deles colaboradores da revista *Multitudes* e muitos que colaboravam na revista *Futur Antérieur*. No Brasil associa-se explicitamente Giuseppe Cocco (2000). O entendimento comum a este conjunto de autores e aos programas de pesquisa que desenvolvem é de que o capitalismo vive no presente um período de transição, que se traduz na configuração de um novo regime de acumulação e uma alteração no próprio modo de produção.

Quanto a esta última noção, tais autores se assemelham em muitos aspectos com argumentos que acabamos de ver quanto ao conceito de capitalismo tardio de Jameson, isto é, de que as transformações em curso continuam a girar em torno à categoria clássica de modo de produção. Tais semelhanças, que também se manifestam em outros aspectos, encontram seu limite quando lembramos que o capitalismo tardio de Jameson adquire seu significado principal por sua indissociabilidade da virada cultural (Jameson, 2001 a), enquanto para os autores de *Multitudes*, de modo geral, o que caracteriza o novo momento do capitalismo é a sua dimensão biopolítica, isto é, trata-se de modificações que concernem à dimensão da vida humana como um todo, tendo como base duas categorias centrais: a de trabalho imaterial e o *general intellect*.

Veremos em seguida algumas das peculiaridades apontadas por estes autores, que se apóiam nas idéias até aqui esboçadas quanto ao trabalho imaterial. Mas, em um rápido

mapeamento da produção contemporânea quanto aos temas centrais aqui tratados, percebemos uma variedade de autores que em grande medida confluem para os diagnósticos em curso nesta primeira década do século XXI. Trata-se de autores distantes da tradição marxiana e cuja produção teórica tem uma forte repercussão no debate sociológico e até mesmo na mídia. Basta mencionarmos a obra de Castells, e de autores nem tão presentes na literatura sociológica, mas de uma relativa popularidade mesmo fora do ambiente acadêmico, como Pierre Lévy e Jeremy Rifkin. Embora os procedimentos de exposição destes autores não tenham um maior rigor sociológico, seus estudos fornecem elementos significativos para a sustentação da tese quanto ao esgotamento da sociedade industrial.

Neste sentido, é importante retomarmos os argumentos de um autor mencionado no primeiro capítulo, o sociólogo norte-americano Daniel Bell. Influente sobre os primeiros teóricos do pós-modernismo, Bell já apontava, há mais de trinta anos, para a centralidade do conhecimento como o marco divisório para um novo capitalismo, ou, como ele prefere dizer, para o advento da sociedade pós-industrial. A tese do capitalismo cognitivo tem uma grande similaridade com a noção de sociedade pós-industrial de Bell. O sucesso da obra de Bell se deve, em grande medida, ao seu trabalho ter sido um dos primeiros a falar sobre o esgotamento do chamado paradigma do trabalho como algo equivalente ao esgotamento da sociedade industrial. Tal esgotamento foi ao mesmo tempo uma forte crítica ao marxismo, na medida em que na visão de Bell as teorias do valor trabalho e das classes já não eram mais aplicáveis na nova sociedade.

De acordo com o próprio autor, alguns críticos de sua obra entenderam erroneamente que o núcleo de sua argumentação nesta obra era a passagem de uma sociedade produtora de bens para uma sociedade de serviços. Isso é o que efetivamente

pode parecer a qualquer leitor, na medida em que Bell utiliza boa parte do livro *O Advento da Sociedade Pós-Industrial* para mostrar as modificações que se processaram principalmente na economia norte-americana no período pós-segunda guerra quanto ao deslocamento de atividades de trabalho de uma esfera antes situada principalmente nas fábricas para uma esfera crescente de serviços. Contudo, veremos em seguida que para o autor o núcleo de sua obra é a postulação do conhecimento como o novo principal aspecto da sociedade contemporânea, sendo o crescimento dos serviços uma característica que acompanha esta mudança. Conforme Bell:

Uma sociedade pós-industrial tem como base os serviços. Assim sendo, trata-se de um jogo entre pessoas. O que conta não é a força muscular, ou a energia, e sim a informação. A personalidade central é a do profissional, preparado por sua educação e por seu treinamento para fornecer os tipos de habilidades que vão sendo cada vez mais exigidos numa sociedade pós-industrial (1977: 148).

Bell se utiliza da expressão sociedade pós-industrial e não capitalismo porque conforme ele sua intenção é fazer uma análise que privilegia as mudanças que estavam ocorrendo na esfera tecnológica, ou no que Marx chamaria de forças produtivas, enquanto que a expressão capitalismo faria referência aqueles fenômenos mais condizentes com as relações de produção:

Alguém pode ver isto relacionando o conceito de sociedade pós-industrial ao de capitalismo. Alguns críticos têm argumentado que a sociedade pós-industrial não “sucederá” o capitalismo. Mas, isto coloca um falso confronto entre dois diferentes modelos conceituais organizados ao longo de dois diferentes eixos. O modelo pós-industrial se refere à dimensão sócio-técnica de uma sociedade, e o capitalismo à dimensão sócio-econômica (Bell, 1999: Lxxxviii).

Fica evidenciado, desde logo, tratar-se de uma interpretação da história distinta do materialismo histórico e que não incorpora a plausibilidade da existência de modos de produção como modelo interpretativo da evolução histórica. Em verdade, a sua esquematização analítica propõe a existência das tipologias pré-industrial, industrial e pós-industrial, cada uma delas correspondendo a uma determinada ênfase quanto não apenas aos setores principais de atividade humana, mas igualmente quanto à própria produção da riqueza. A esquematização proposta pelo autor é em inúmeros aspectos influenciada pela sociologia weberiana. Bell afirma, por exemplo, que a noção de sociedade pós-industrial é uma espécie de tipo ideal, uma conceituação com o qual se tenta compreender uma determinada formação histórica no que diz respeito ao desenvolvimento tecnológico. Assemelha-se a Weber, e em certo sentido também a Habermas, quando propõe uma clara disjunção entre esferas da existência humana, notadamente, entre a cultura, a política e a economia:

Analicamente, a sociedade pode ser dividida em três partes: a estrutura social, a política e a cultura. A estrutura social abrange a economia, a tecnologia e o sistema ocupacional. A política rege a distribuição do poder e resolve os conflitos decorrentes das reivindicações e exigências dos indivíduos e dos grupos. A cultura constitui o domínio do simbolismo expressivo e dos significados (...) No passado, estas três áreas encontravam-se ligadas por um sistema comum de valores (e na sociedade burguesa, através de uma estrutura comum de caráter). Em nossa época, porém, tem havido uma crescente disjunção das três... (Bell, 1977: 26).

Partindo desta visão, entende Bell que a análise da sociedade pós-industrial diz respeito principalmente às mudanças que se processam na esfera da estrutura social,

notadamente quanto à articulação entre mudanças que ocorrem na esfera econômica, as questões do sistema ocupacional, e as novas relações entre teoria e empirismo, principalmente na relação entre ciência e tecnologia. Quanto a estes níveis de caracterização da estrutura social podemos evidentemente estabelecer inúmeros pontos de aproximação e distanciamento entre as idéias de Bell e autores que tratamos anteriormente.

Desde logo é preciso lembrar que a orientação metodológica de Bell está muito distante da dialética e das idéias de um autor marxista como Jameson. Vimos como Jameson entende as transformações da sociedade contemporânea mediante uma defesa enfática da noção de modo de produção, o que o afasta da maioria dos autores que postulam a informação e o conhecimento como elementos centrais da contemporaneidade.⁴⁰ Por outro lado, esta diferenciação entre esferas de valor mantém alguma similaridade com as concepções de Gorz e Habermas sobre os diferentes tipos de racionalidade que caracterizam a modernidade. Com Habermas ainda, haverá uma forte similaridade no que diz respeito a colocar a ciência e a técnica como os elementos-chave de um novo momento histórico.⁴¹

Embora possamos considerar Bell como um dos primeiros teóricos da sociedade a colocar problemas que estão no centro dos debates presentes sobre o capitalismo, o período histórico analisado por ele não é idêntico, por exemplo, ao daqueles que entendem o ano de 1973 como marco de início de uma nova etapa do capitalismo, pois suas análises têm como base a sociedade norte-americana nas duas décadas anteriores. Mas, na visão do autor, isto

⁴⁰ Mais correto seria dizermos que Jameson se diferencia de todos aqueles que possuem uma orientação não marxista. Se o comparamos com os teóricos de *Multitudes*, mesmo que não haja uma concordância quanto à questão da centralidade do conhecimento, estes últimos também partem da noção de modo de produção em sua crítica do capitalismo.

⁴¹ As semelhanças, entretanto, param por aí. O conceito habermasiano de capitalismo tardio aborda um espaço de tempo bem maior, já iniciado com o declínio do capitalismo liberal. Além disso, a diferenciação habermasiana, assim como a de Gorz, possui o sentido de resgatar o conteúdo normativo da modernidade, o que não podemos dizer de Bell.

não invalida sua análise, ao contrário, o curso do mundo ocidental tratou de comprovar aquilo que ele mostrava ser uma tendência. No *Foreword de 1999* de sua obra Bell faz uma longa análise sobre a consolidação histórica de seus diagnósticos, tanto no que se refere ao papel do conhecimento, quanto ao crescimento vertiginoso do setor de serviços. Alguns setores tornaram-se cruciais quanto a esta passagem da sociedade industrial para a pós-industrial:

(...) A principal expansão de serviços na sociedade contemporânea são os “serviços humanos”, primeiramente saúde e educação. E ambos são os principais meios hoje de aumento da produtividade na sociedade: educação por avançar a aquisição de habilidades, particularmente escritas e numéricas; saúde por reduzir doenças e tornar os indivíduos melhor preparados para o trabalho (Bell, 1999: xiv).

Apesar disso ele recusa tanto a noção de sociedade de serviços, como as de informação e de consumo. Mas, é significativa a similaridade entre sua concepção e a de Castells, por exemplo, pois a informação ocupa um lugar central naquilo que ele chama de pós-industrialismo. Para Bell a verdadeira natureza das transformações em curso na sociedade contemporânea é o papel diferenciado que hoje ocupam o conhecimento e a informação diante a esfera econômica. O conhecimento se tornou aspecto central não apenas quanto ao que caracteriza as novas ocupações profissionais da sociedade pós-industrial, mas passa a se constituir como uma nova fonte produtora de valor. Embora aparentemente separados por um verdadeiro abismo ideológico, Bell chegará ao mesmo ponto conceitual de André Gorz, isto é, a proposição de que o valor-trabalho foi substituído pelo valor-conhecimento. O curioso é que Bell não faz referência direta em sua obra maior ao conceito de trabalho imaterial, mas ao caracterizar uma sociedade fundada na

centralidade do conhecimento descreve os mesmos processos históricos apontados por Gorz e pelos teóricos de *Multitudes*. Conforme Bell:

Uma sociedade pós-industrial repousa sobre uma teoria do valor conhecimento. Conhecimento é a origem de invenção e inovação. Ele cria valor-adicional e devolve a escala do crescimento, e isto é freqüentemente capital-salvo na próxima substituição (...) usa menos capital e produz um maior ganho proporcional de resultados. Conhecimento é um bem coletivo (em particular a pesquisa básica), e alguém pode acrescentar a questão de se uma “renda social” é devida a classe dos cientistas que criam o conhecimento (1999: xvii).

Tanto Bell como os demais autores que defendem a centralidade do conhecimento na nova economia apontam com relativa clareza para o fato de que a informação e o conhecimento já possuíam um papel fundamental em fases precedentes do capitalismo, porém o aspecto diferencial está na maneira pela qual as novas tecnologias de informação e comunicação começam a ser utilizadas na produção a partir da década de 1970. A ênfase se coloca quanto ao fato de que, principalmente a partir do advento da informática na produção, o tipo de trabalho que sustenta o processo de produção é preferencialmente cognitivo e intelectual. Poderíamos neste ponto perguntar-nos em que sentido as teorias da sociedade pós-industrial (Bell) ou da sociedade em rede (Castells) se diferenciam daquela concepção habermasiana de capitalismo tardio. Este, para Habermas, não tinha o sentido de uma substituição do trabalho vivo pela ciência e a técnica como principais forças produtivas? E cabe lembrarmos que este fenômeno para Habermas remonta ao início do século XX. Aquilo que Habermas chama de técnica e ciência possui um estatuto diferente do que aqueles chamam de informação e conhecimento?

Entendemos que um dos pontos nodais de diferenciação está no fato de que o capitalismo avançado para Habermas ainda supunha uma base industrial de produção, anterior às modificações que só se tornam visíveis nas três últimas décadas.⁴² Porém, há uma diferença mais significativa quanto ao próprio modo pelo qual a noção de conhecimento é entendida. Em primeiro lugar temos de considerar a diferenciação feita entre conhecimento e saber empreendida por Gorz, e que não é visível em um autor como Bell. Para este último o conhecimento se mostra como algo fortemente associado ao que se processa nas grandes universidades e centros de pesquisa, isto é, a produção de um saber científico que impõe transformações profundas nos mecanismos de funcionamento da esfera econômica. Do mesmo modo, Castells entende ser a sociedade em rede uma decorrência da aplicabilidade das tecnologias de informação na produção, cujo principal componente é o conhecimento que está associado a este processo de informacionalidade. Conforme diz Castells no prólogo de sua principal obra:

Este livro estuda o surgimento de uma nova estrutura social, manifestada sob várias formas conforme a diversidade de cultura e instituições em todo o planeta. Esta nova estrutura social está associada ao surgimento de um novo modo de desenvolvimento, o informacionalismo, historicamente moldado pela reestruturação do modo capitalista de produção, no final do séc. XX. A perspectiva teórica que fundamenta essa abordagem postula que as sociedades são organizadas em processos estruturados por relações historicamente determinadas de produção, experiência e poder (2006: 51).

⁴² Para Bell o conhecimento se apresenta como uma decorrência natural do avanço tecnológico e vem acompanhado do que ele chama de “fim da ideologia”. A abordagem habermasiana, pelo contrário, desde o início procurou mostrar o como este avanço se manifesta como uma nova forma de legitimação da dominação em que o avanço das forças produtivas, e o uso do conhecimento, traz consigo a permanência das relações de produção capitalistas, procurando afastar-se, deste modo, da tradicional elegia do avanço técnico tradicionalmente postulado pelo positivismo.

Quanto a estas teorias que reforçam externamente a tese do capitalismo cognitivo, as distinções feitas por Gorz encontram ressonância em autores como Pierre Lévy e Jeremy Rifkin, os quais extrapolam a problemática do conhecimento pela incorporação do saber como elemento distintivo do capitalismo avançado. Enquanto os autores de influência marxiana recorrem permanentemente ao conceito de *general intellect* para se referirem a um saber que expressa a própria crise do paradigma capitalista da propriedade privada, os autores acima, na mesma medida em que convergem para a idéia da chamada sociedade em rede, minuciosamente descrita por Castells, estão pouco preocupados com as formas de dominação social que acompanham o novo papel do conhecimento. A nova configuração das sociedades modernas é impulsionada pelo advento dos computadores, associado à publicidade e instantaneidade da troca de informações, possibilitando o surgimento de um conhecimento que é geral, comum ao conjunto da sociedade, e que se constitui como uma espécie de inteligência coletiva. Conforme Pierre Lévy, a inteligência coletiva:

É uma inteligência distribuída por toda parte, incessantemente valorizada, coordenada em tempo real, que resulta em uma mobilização efetiva das competências (...) Uma inteligência distribuída por toda parte: tal é o nosso axioma inicial. Ninguém sabe tudo, todos sabem alguma coisa, todo o saber está na humanidade. Não existe nenhum reservatório de conhecimento transcendente, e o saber não é nada além do que as pessoas sabem (2007: 29).

Já Jeremy Rifkin entende que a passagem do capitalismo industrial para um capitalismo cultural é a grande questão de nosso tempo. A ênfase de Rifkin se dá menos sobre a dimensão do avanço tecnológico e da tecnociência em prol de uma ênfase na esfera cultural. É isso que ele chama de a era do acesso, isto é, um momento histórico em que se

modifica a questão da propriedade, mas se mantém a centralidade do mercado. As trocas, contudo, já não se referem à compra e venda, à posse de bens materiais. O que está em questão agora para o autor é o capital intelectual que dita as regras deste período de transição. Para ele as experiências vividas, as experiências culturais, tornam-se *commodities*, ou, a principal mercadoria da nova era:

Estamos fazendo uma mudança de longo prazo da produção industrial para a produção cultural...a viagem e o turismo global, parques e cidades temáticos, centros de entretenimento, bem-estar, moda e culinária, esportes e jogos profissionais, música, filme, televisão e os mundos virtuais do ciberespaço e o entretenimento mediado eletronicamente de todo tipo estão se tornando rapidamente o centro de um novo hipercapitalismo que comercializa o acesso a experiências culturais (2001: 6).

Embora se refira em diversos momentos aos pensamentos de Bell e Castells, Rifkin entende que a economia baseada na propriedade é diferente da economia em rede, cujas características dispensam a posse de propriedade no seu sentido mais tradicional. As mudanças de espaço e tempo da era do acesso implicam, por exemplo, não apenas um processo de miniaturização das mercadorias, fenômeno já bastante enfatizado por Bell, mas também a diminuição e previsão da pouca durabilidade dos produtos. Os mesmos produtos, principalmente produtos eletrônicos, são produzidos para durarem um tempo curto e determinado. O comércio para Rifkin perde suas qualidades modernas, mesmo suas expressões mais recentes como os *shoppings centers* para cederem lugar ao comércio ciberespacial. O fluxo de vendas pela internet cresce de forma gigantesca a cada ano e já movimenta hoje bilhões de dólares. Uma parcela considerável de consumidores, no mundo todo, prefere o conforto de receber em sua casa determinado produto do que ir comprá-lo

em uma loja, embora saibamos que o desaparecimento desta última seja pouco provável. Rifkin refere-se a uma perda de peso dos produtos atuais como uma das expressões do processo de desmaterialização da sociedade, e o exemplo mais claro são os próprios computadores.

Outro aspecto significativo apontado por Rifkin é o que ele chama de retração imobiliária; uma parte cada vez maior de empresas prefere alugar seus estabelecimentos, ferramentas, máquinas e imóveis do que possuí-los; ganha terreno crescente a figura do leasing e da *franchising*, o processo através do qual o empresário não detém a condição física da produção de um bem ou serviço, mas apenas licencia-se para o seu uso. Isto é algo bastante visível tanto no primeiro como no terceiro mundos. Para o autor, que se expressa em uma linguagem por vezes similar àquela dos “magos” da auto-ajuda e do empreendedorismo, a economia em rede é diferente da economia centrada no mercado. O acesso, portanto, se diferencia da posse, e estaria havendo um esgotamento da idéia de propriedade. O acesso refere-se prioritariamente a ter-se informações e principalmente conhecimento, isto é, capital intelectual. A era do acesso se caracteriza pelo fato de que conceitos, idéias e imaginação substituem a relevância da posse.

Embora seja bastante sugestiva de nosso momento histórico, parece-nos questionável a argumentação de Rifkin no que se refere ao eixo principal de sua tese, isto é, a substituição da propriedade pelo acesso. A desmaterialização da sociedade quanto à posse de bens materiais, conforme nosso entendimento, apenas desloca o núcleo de produção da riqueza, que na forma do acesso continua a ser apropriada privadamente. Por outro lado, é significativo o modo pelo qual este autor mostra a maneira com que as diferentes experiências culturais perdem por completo o seu caráter de autonomia em relação às regras do mercado. Tais experiências já não são apenas os bens culturais de que falavam

Benjamin e Adorno, mas as experiências vividas que já não escapam à lógica do capital. Diversos autores têm mostrado que o turismo, por exemplo, tem se constituído tendencialmente como uma das principais fontes de transformação da cultura em mercadoria.⁴³

Tanto os autores críticos ao capitalismo, como aqueles que parecem satisfeitos com o progresso técnico e o neoliberalismo, quando enfatizam a desmaterialização da riqueza e a prioridade do conhecimento manifestam um olhar relativamente otimista quanto ao que chamam inteligência coletiva. O centro de tal otimismo recorre indiscutivelmente ao papel da internet no processo de sociabilidade humana neste primeiro decênio do século XXI. A suposição básica é de que formas de saber e conhecimento tornam-se comunicáveis e de amplo acesso através da rede, saber este produzido pelo conjunto da sociedade e que se assemelharia ao *general intellect* marxiano.

Os pesquisadores associados à revista *Multitudes* são aqueles que têm desenvolvido efetivamente a noção de capitalismo cognitivo. No centro desta concepção está a tese do trabalho imaterial e sua centralidade em um novo estágio do capitalismo. Mas em que aspectos as concepções destes autores (Boutang, Paulré, Vercellone, Corsani, Lazzarato) se diferenciam de autores como Bell, Castells e Rifkin, que igualmente atribuem uma proeminência do conhecimento no novo estágio do capitalismo?

Primeiramente estes autores não estão falando de sociedade pós-industrial ou sociedade em rede, mas de sociedade capitalista. Entendemos que o ponto de partida se insere na continuidade de uma já antiga discussão presente na sociologia contemporânea

⁴³ Consideramos como exemplo paradigmático o da favela da Rocinha no Rio de Janeiro. Turistas, sobretudo estrangeiros, são conduzidos por guias no interior da favela para conhecerem a forma de vida de seus habitantes. A experiência trágica da pobreza, como em muitos outros lugares do mundo, torna-se uma mercadoria, desmaterializada, sob a forma de vivência turística, lazer.

quanto à apropriação da velha distinção marxiana entre forças produtivas e relações de produção. Grosso modo, podemos dizer que por um lado há aqueles que preconizam certa independência das forças produtivas, notadamente da tecnologia, atribuindo a esta o motivo principal das mudanças que se processaram principalmente nos países capitalistas avançados ao longo do século XX e com mais ênfase nas últimas décadas. Por outro, há aqueles que vêem o avanço tecnológico como algo indissociado das relações de produção, com uma ênfase maior ou menor quanto ao papel das classes sociais, mas em última instância entendendo que as relações sociais em um capitalismo avançado continuam sendo relações “capitalistas”.

A questão seria simples se fosse ainda tão nítida a definição de capitalismo como o foi na modernidade. Lembremos que no primeiro capítulo enfatizamos que para Marx o capitalismo diz respeito a um modo de produção e não a um modo de distribuição. Para Marx o modo de produção dizia respeito não apenas a forma de propriedade, mas ao modelo de trabalho surgido com a sociedade industrial, pautado por uma determinada forma de divisão do trabalho e no qual a riqueza socialmente produzida é inelutavelmente decorrente da produção de valor, isto é, do trabalho humano como a origem fundamental desta riqueza. Para Marx, desta forma, o modo de produção capitalista se relaciona diretamente a uma determinada forma de sociabilidade cujo médium é o tempo de trabalho (Postone, 2003).

Isto nos conduz a supor que ao afirmarmos que o modo de produção capitalista continua existindo por ainda existir propriedade privada é uma condição insuficiente para enfatizarmos o caráter capitalista do presente. Como temos visto a existência do trabalho assalariado e a extração de mais valor seriam igualmente condições insuficientes para uma definição forte de capitalismo, na medida em que a economia do imaterial tende justamente

a uma substituição destas formas de produção e exploração por um outro regime de acumulação. Se seguirmos a argumentação de Jeremy Rifkin, por exemplo, pareceria que estamos próximos ao fim do capitalismo, na medida em que caminhamos para o fim da idéia moderna de propriedade.

Partilhamos aqui da tese desenvolvida por Yann Moulier-Boutang (2007): a de que o capitalismo em sua forma atual expressa uma fase de transição para um novo capitalismo. Neste haveria igualmente elementos suficientes para falarmos da coexistência de diferentes modos de produção em uma mesma configuração histórica. Idéia, aliás, nada estranha ao pensamento marxiano. Esta etapa do capitalismo, que Moulier-Boutang entende como um terceiro momento de sua história, ainda está em período de conformação, mas já possui um conjunto de características que nos permitira chamá-lo de capitalismo cognitivo:

A mundialização atual corresponde à emergência, depois de 1975, de um terceiro tipo de capitalismo. Este capitalismo não tem mais grande coisa a ver com o capitalismo industrial que, em seu nascimento entre 1750 e 1820, rompeu com o capitalismo mercantilista e escravagista. Nós não vivemos uma transição socialista. A ironia da história resulta em que nós vivemos em todos os lugares uma transição para um novo tipo de...capitalismo! (Moulier-Boutang, 2007: 24)

Para Moulier-Boutang e Vercellone a periodização do capitalismo deve considerar a sucessão histórica de diferentes configurações dominantes de acumulação do Capital. Deste modo, estes autores apontam, inicialmente, para uma conceituação intermediária entre as distintas noções de “modos de produção” e “modos de desenvolvimento” concebendo a sua periodização nos marcos de “sistemas históricos de acumulação”. Tais sistemas se referem às etapas do *capitalismo mercantilista*, iniciado no início do século XVI e que foi até o fim do século XVIII, sucedido pelo capitalismo *industrial* (1750-1973) e que agora cede lugar

ao capitalismo cognitivo. Fica evidente nesta periodização que ela se diferencia claramente daquela proposta por Mandel acerca das fases de desenvolvimento do Capital, embora conflua para a tese dos chamados teóricos do pós-moderno (Jameson, Harvey, Soja) quanto ao marco dos anos 1970 como início de uma nova etapa histórica do capitalismo.

Diferente de Gorz que vê o capitalismo cognitivo não só como expressão da crise do sistema, mas atribui uma forte ênfase ao potencial utópico de um “comunismo do saber” que se avizinha, Moulier-Boutang o reforça enfaticamente como passagem para um novo tipo de capitalismo. Trata-se, conforme este autor, de uma nova forma de acumulação, de um novo modo de produção, mas também de uma nova forma de exploração na história do capitalismo. Em tal capitalismo destaca-se o papel cumprido pela financeirização, as mudanças estruturais na dimensão da divisão do trabalho, os modelos produtivos de nova ordem (pós-fordistas), o papel da inovação, os problemas relativos aos direitos de propriedade, e principalmente o papel do conhecimento na produção da riqueza.⁴⁴ Como decorrência adquire significado categorias como de externalidades e biopolítica. As externalidades são aqueles efeitos externos, positivos ou negativos, que ao invés de exercerem uma influência marginal no processo produtivo, passam a ter um papel central em uma forma de produção em que a cooperação e a inteligência coletiva, enquanto fenômenos que se constituem fora do tempo de trabalho, se deslocam de um papel secundário para ocuparem um papel central na produção da riqueza:

Se o capitalismo industrial podia ser caracterizado pela produção de mercadorias, o capitalismo cognitivo produz conhecimentos por meio de

⁴⁴ Embora os autores de *Multitudes* utilizem a expressão *cognitivo*, há uma concordância com a distinção e precisão de Gorz acerca de *saber e conhecimento*, isto é, de fato o que está em questão para tais autores é fundamentalmente o saber difuso produzido pela sociedade.

conhecimento e vida por meio de vida. Há simultaneamente uma produção de vida e, portanto, uma bioprodução. A produção de novos conhecimentos só se pode obter na base de uma acumulação de conhecimentos que não se reduza aos meios técnicos materiais. Mas ela só pode, então, se operar com a atividade cerebral coletiva mobilizada em redes numéricas interconectadas. Tal tipo de conhecimento corresponde a um desenvolvimento da sociedade que se chamará de sociedade do conhecimento (Moulier-Boutang, 2007 b).

Assim como o capitalismo tardio, ou a globalização, para Jameson se expressa pela significativa importância do capital financeiro, para Boutang, Paulré e Vercellone o capitalismo cognitivo não foge ao conjunto de críticas existentes ao neoliberalismo e à financeirização do capital como elemento distintivo de etapas anteriores. Para tais autores, entretanto, o capital financeiro e seu significado no processo de acumulação é uma decorrência, ou algo indissociável, do atual regime de produção, isto é, de uma produção da riqueza que decorre primeiramente da centralidade do conhecimento, sendo que a financeirização *é um* dos aspectos deste capitalismo cognitivo:

De outro lado, o novo modelo produtivo que emerge depois de trinta anos, está caracterizado igualmente pela quantidade de trabalho imaterial e pela inteligência coletiva como primeiro fato de produção ou substância real da riqueza como de seu valor. Estas duas características estão ligadas de modo estreito à dificuldade de medir a riqueza como nós podíamos ver até então (Moulier-Boutang, 2007: 48).

É possível afirmarmos que o capital financeiro, na ótica dos teóricos do capitalismo cognitivo, não se mostra apenas como uma expressão parasitária do capital, sendo expressão de um trabalho abstrato ainda associado ao período industrial, mas não é tampouco algo que independa de uma determinada forma de produção. A financeirização

estaria ligada a uma forma de produção da riqueza que não corresponde necessariamente à produção de valor. Ainda assim se trata de uma forma de acumulação do capital que independe crescentemente da produção em sentido material, isto é, à centralidade do conhecimento, corresponde formas de especulação que não têm a produção de mercadorias como seu substrato, na medida em que o capital dinheiro se encontra em grande medida desconectado das formas anteriores de produtividade.

Neste sentido a hipótese conceitual do “capitalismo financeiro” aparece como insuficiente na ótica de Moulier-Boutang e Vercellone, na medida em não podemos simplesmente minimizar o que há de efetivamente novo neste atual processo de financeirização, considerando-o como uma recorrência histórica de fases da acumulação capitalista à dominante financeira, como eles entendem fazê-lo Arrighi. Também não se deve, por outro lado, menosprezar o antagonismo capital/trabalho como parte constitutiva deste processo de financeirização, substituindo-o pelo contraste entre a lógica universal de expansão do capital dinheiro frente aos possíveis limites impostos pelo poder político dos Estados. Conforme Vercellone:

A financeirização traduz assim a tentativa do capital de se adaptar às mutações que afetam os fundamentos mais essenciais de eficácia econômica e do valor sobre aqueles que o capitalismo industrial repousou. A finalidade das finanças não pode ser pensada sem aproximá-la da crise das modalidades industriais de extração de mais-valia. Ela não é unicamente a causa, mas igualmente a consequência da crise da relação salarial fordista e do crescimento do imaterial e do conteúdo intelectual do trabalho. [...] As transformações da divisão do trabalho, o novo papel dos ativos ditos imateriais e o aumento em poder das finanças são aspectos interdependentes dos atuais processos de reestruturação que conhece o capitalismo (2004).

O capitalismo cognitivo é fundamentalmente a formação de um novo modelo produtivo baseado no trabalho imaterial, ou como prefere dizer Vercellone (2007 a), no trabalho cognitivo. O trabalho imaterial é assim mais uma vez definido como a atividade cujo conteúdo principal é efetivamente o conhecimento. Ou, para voltarmos à distinção de Gorz, o saber. Saber este que é socialmente produzido enquanto inteligência coletiva e que na visão de alguns autores, como Gorz e Negri, substancialmente resiste a ser apropriado privadamente, ao mesmo tempo em que possibilita o surgimento de novas formas de exploração.

O imaterial não se reduz apenas ao resultado do trabalho, como bem material ou imaterial, mas se refere ao conteúdo da atividade do trabalho que passa a determinar o aspecto principal de valorização da mercadoria. São as atividades cognitivas, simbólicas e intelectuais que contribuem primeiramente para a valorização. Um tênis Nike, por exemplo, pode ter um preço até dez vezes maior ao da marca de seu concorrente não por seus atributos materiais, e sim pelos seus atributos simbólicos, e pela complexa rede de valorização cognitiva que o envolve, desde os processos de inovação em *design*, a publicidade, as informações quanto ao mercado consumidor, a apreensão de culturas diferenciadas, a apreensão do consumidor diversificado, etc. Em última instância, o conhecimento.

Mas, outra vez podemos perguntar: em que esta concepção se diferencia daquela de Daniel Bell? Afora as distinções de cunho ideológico, o conhecimento aqui é tratado, mesmo no que se refere às novas tecnologias de informação e comunicação, como algo produzido também pela sociedade e não apenas pela aplicação da ciência na produção. A informação e a tecnologia não possuem uma existência independente e autônoma frente ao conjunto das relações sociais. Para os teóricos de *Multitudes*, autores como Bell e Castells

expressam uma espécie de otimismo tecnológico, uma variável do positivismo e sua ode ao progresso, que relega ao esquecimento as contradições inerentes ao capitalismo, como se as forças produtivas tivessem um desenvolvimento independente das relações de produção.

O capitalismo cognitivo prescinde de uma distinção entre informação e conhecimento que parece não ser apontada com clareza por aqueles autores. Em princípio, não há novidade em dizer-se que o conhecimento é o aspecto principal da produção, nem tampouco em ver este conhecimento como algo apropriado pelo mercado, e isto mesmo na sociedade industrial. A dificuldade se encontra justamente no caráter complexo e contraditório que se manifesta em um tipo de conhecimento que extrapola a dimensão mercantil em decorrência de sua própria natureza, isto é, enquanto saber socialmente produzido. Os computadores e a internet se configuram como aspecto modelar de uma determinada forma de sociabilidade em que os saberes e atividades humanos podem ser partilhados como algo comum pela sociedade. Conforme Vercellone:

É para especificar o sentido da atual mutação que o conceito de “capitalismo cognitivo” (capitalismo + cognitivo) foi forjado ao colocar em questão a dimensão histórica e a dialética conflitiva entre os dois termos: o termo capitalismo designa a permanência, nesta mudança, das invariantes fundamentais do sistema capitalista; em particular o papel motor do lucro e a relação salarial, ou mais precisamente, as diferentes formas de trabalho dependente, sobre os quais repousa a extração do excedente; o termo cognitivo, quanto a si mesmo, coloca em evidência a nova natureza do trabalho, das origens do valor e das formas de propriedade sobre os quais se apóia a acumulação do capital e as contradições que ele engendra (2004: 11).

Não há dúvida de que os computadores e a internet representam nesta primeira década do séc. XXI um dos aspectos mais fundamentais de tal capitalismo, conforme a

abordagem de todos os autores que fazem referência a ele. É entendimento geral entre tais autores que os *softwares* são a manifestação por excelência de um trabalho de novo tipo, essencialmente imaterial. No caso da criação de softwares *open source* a dimensão cooperativa do *general intellect* se manifesta como exemplar. É necessário insistirmos, por isso, também com a reflexão tanto epistemológica como normativa acerca deste conceito de capitalismo. Como vimos até aqui, se trata de um conceito distinto daquele de capitalismo tardio (em suas diversas variáveis) na medida em que propõe um recorte específico quanto ao problema moderno da relação entre objetividade e subjetividade, estrutura e ação.

A tese do capitalismo cognitivo depende diretamente de uma nova forma de conceber-se a subjetividade. Para os defensores deste conceito é central a idéia de biopoder, bem como são centrais questões relativas a uma nova territorialidade, os problemas dos direitos autorais e os novos delineamentos em curso no campo da pesquisa genética. Vamos tentar estabelecer nas páginas a seguir um diálogo entre a apropriação da subjetividade tal como realizada pela teoria crítica da sociedade e o modo como ela é compreendida pelos principais teóricos do cognitivo. A partir disso pretendemos mostrar a sutil, porém decisiva, diferença entre saber e cultura, recuperando nosso conceito anterior de capitalismo tardio e a maneira pela qual ele se compatibiliza com o conceito de trabalho imaterial.

5. INTERMEZZO: A SUBJETIVIDADE E O IMATERIAL

Os teóricos do imaterial postulam a subjetividade e a sua produção como aspecto central para a formação do capitalismo cognitivo. Na produção do imaterial a subjetividade possui três formas de desdobramento que consideramos relevantes: como produtora de riqueza, como epicentro de uma forma tardia de dominação e exploração e como possibilidade de utopia. Estamos falando, contudo, de uma nova subjetividade no capitalismo. Conforme diz Negri:

Se hoje em dia definimos o trabalho operário como atividade abstrata ligada à subjetividade, é necessário, todavia, evitar todo mal-entendido. Esta forma de atividade produtiva não pertence somente aos operários mais qualificados: trata-se também do valor de uso da força de trabalho, e mais genericamente da forma de atividade de cada sujeito produtivo na sociedade pós-industrial. Podemos dizer que no operário qualificado, o “modelo comunicacional” já está determinado, constituído, e que as suas potencialidades estão já definidas; enquanto que no jovem operário, no trabalhador precário, no jovem desocupado, trata-se ainda de pura virtualidade, de uma capacidade ainda indeterminada, mas que já contém todas as características da subjetividade produtiva pós-industrial (Negri e Lazzarato, 2001: 26).

Sabemos que enunciar o conceito de subjetividade como aspecto central para a compreensão da sociedade não só não é algo novo no âmbito da teoria social contemporânea, como é algo permeado de problematizações, cuja complexidade teórica pode nos conduzir facilmente a imprecisões. Desde Weber até as recentes teorias sobre os novos movimentos sociais (Touraine, 1998; Dubet, 1996; Alexander, 1998), toda a história do marxismo, da psicanálise – e suas imbricações – o pós-estruturalismo, a fenomenologia

em suas diferentes expressões, e a própria Escola de Frankfurt, só para lembrarmos alguns modelos, exploraram a subjetividade como algo central para a compreensão da sociedade. Como disse Adorno (1984: 11) ao falar sobre o papel da filosofia após passar o momento no qual ela não se realizou, possivelmente retomar o tema da subjetividade é insistir justamente frente a uma objetividade social que apenas parcialmente se alterou desde o surgimento do capitalismo moderno.

A abordagem teórico-social da subjetividade nos remete inevitavelmente ao próprio discurso filosófico da modernidade, exemplarmente tematizado por Habermas (1992), assim como à tradição do *Aufklärung*, e ao modo pelo qual o idealismo alemão surge também como um dos momentos fundantes do pensamento marxiano. Na tradição marxiana a subjetividade humana é interpretada primeiramente como dimensão da produção da consciência, isto é, como dimensão inseparável da objetividade material, notadamente, a objetividade que se manifesta historicamente no modo de produção capitalista. Como diz Marx em famosa passagem de sua crítica a Feuerbach:

Totalmente ao contrário do que ocorre na filosofia alemã, que desce do céu à terra, aqui se ascende da terra ao céu. Ou, em outras palavras: não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam ou representam, e tampouco dos homens pensados, imaginados e representados para, a partir daí, chegar aos homens em carne e osso; parte-se dos homens realmente ativos e, a partir de seu processo de vida real, expõe-se também o desenvolvimento dos reflexos ideológicos e dos ecos desse processo de vida (1986: 37).

É também na esfera da crítica à subjetividade como expressão do modo de produção capitalista que se manifesta a crítica ao fetichismo da mercadoria (1985 a), como já havia adquirido proeminência o conceito de alienação (1980 b). São estes processos que

adquirem centralidade, por exemplo, na leitura que faz Lukács de Marx em *História e Consciência de Classe*. O modo pelo qual a subjetividade torna-se centralmente constitutiva do conceito de reificação é aspecto central desta obra e de todo o pensamento lukácsiano na década de 1920. Cabe lembrarmos, que todo o debate que ocorreu naquela década quanto ao “sujeito histórico”, que envolveu pensadores como Rosa Luxemburgo, Korsch, Bloch e outros, teve sempre em seu centro o problema da subjetividade e a maneira como o idealismo alemão esteve na origem do conceito marxiano de *práxis*.

Uma parte significativa da literatura marxista no séc. XX, com destaque para a Escola de Frankfurt, procurou lidar com este desafio de compreender o papel da subjetividade na própria constituição das relações sociais capitalistas. Este desafio fez com que a crítica da economia política de Marx, tivesse que se aproximar de outras dimensões da crítica, como no caso da crítica da racionalidade, que expressam o próprio aumento de complexidade das relações capitalistas a partir do início do séc. XX. No âmbito da tradição marxiana, ou da dialética, as bases epistemológicas informadas pelo materialismo mantêm, contudo, a compreensão do subjetivo sempre dependente da objetividade da sociedade, não sendo este o caso, por exemplo, daquelas formas de pensamento como o pós-estruturalismo.

Esta complexidade passou tanto pelas tentativas de aproximação do marxismo à psicanálise (Marcuse, 1982) como pela exacerbação do conceito de reificação ao de racionalidade instrumental (Adorno e Horkheimer, 1985). A partir dos anos 1970 estas formas de apreensão da subjetividade humana que ainda sustentam o modelo marxiano como principal referência serão objeto de contestação teórica mediante caminhos diversos, nos limitando aqui a apontar aqueles que nos parecem os mais expressivos no contexto deste trabalho. Por um lado, temos o amadurecimento do discurso pós-estruturalista com

destaque para Derrida, Deleuze e Foucault, que cada um a seu modo, tentou elucidar uma noção de subjetividade que definitivamente não mais poderia ser compreendida mediante as noções de sujeito e objeto, e a primazia explicativa do processo econômico de produção (Foucault, 1976; 1979). Ao mesmo tempo surgem objeções também ao modelo freudiano e à psicanálise (Deleuze e Guattari, 1976).⁴⁵ É possível dizermos, de forma um tanto lacônica, que a subjetividade é o grande tema filosófico da modernidade.

Nos imbrólios e intercursos existentes entre a filosofia e a sociologia, Habermas teve um papel fundamental na teoria social contemporânea.⁴⁶ Habermas empreendeu a mais elaborada crítica à noção de subjetividade, que vinha de uma tradição que passava por Hegel, Marx, Lukács e Adorno, para afirmar a intersubjetividade como o novo nexo explicativo para os processos de sociabilidade de um capitalismo tardio (Habermas, 1987 a). O abandono da filosofia da consciência, equivalente epistemológico ao abandono do paradigma da produção, aponta para a incorporação de novas informações epistemológicas, oriundas principalmente da filosofia da linguagem, na problematização relativa ao sujeito. Este último perde força não apenas como categoria política,⁴⁷ mas também epistemológica, deslocando o problema tradicional da consciência para o da constituição da ação comunicativa mediante a intersubjetividade lingüística (Camargo, 2006 a).

⁴⁵ A filosofia do século XX esteve marcada por inúmeras tentativas de ruptura, quanto aos moldes modernos da subjetividade tal como esta vinha sendo tratada desde Kant, ou mesmo Descartes. A filosofia da linguagem com Wittgenstein, a fenomenologia com Husserl e Heidegger, a hermenêutica com Gadamer, são algumas destas tentativas que influenciaram as inúmeras tentativas de abandono da chamada filosofia do sujeito. Mas não podemos deixar de mencionar a mais impactante abordagem do fenômeno da subjetividade no séc. XX que foi Freud e a psicanálise, mais tarde problematizada por Lacan.

⁴⁶ Não podemos esquecer que na história da sociologia a chamada subjetividade já alcança o seu patamar máximo de importância desde a sua fase clássica com Weber. Todo o método e a sociologia weberianos possuem a noção de subjetividade como seu aspecto central (Weber, 2004: vol. I; 3).

⁴⁷ Quando falamos aqui de crítica ao sujeito não devemos entendê-la como esta expressão ficou conhecida para nos referirmos ao estruturalismo e ao pós-estruturalismo (Merquior, 1991), formas de pensamento muito distintos ao de Habermas. Ao mesmo tempo a crítica ao sujeito já está muito presente no próprio campo do marxismo, com Althusser, por exemplo.

Na concepção bidimensional de sociedade partilhada por Habermas e Gorz, a apreensão da subjetividade humana é inseparável de suas concepções de diferentes tipos de racionalidade (Gorz, 2003 a; 2004 a). Enquanto que o mundo do trabalho é expressão da racionalidade instrumental ou econômica, o mundo da vida é para eles a esfera de uma potencial subjetividade liberada. Tanto para Habermas como para Gorz, nesta fase de seu pensamento, esta subjetividade não mais se refere aquela “subjetividade transcendental” do idealismo alemão, e nem à consciência socialmente produzida do discurso marxiano. A subjetividade de certa forma se fragmenta, sem que a razão perca seu caráter de universalidade, expressando-se basicamente em duas formas de ação racional: aquelas induzidas pelos imperativos sistêmicos, ou heterônomas, e aquelas produzidas pela intersubjetividade ou pela experiência do mundo da vida, potencialmente autônomas.

A noção de intersubjetividade representa outro modelo epistêmico frente aquele da herança do iluminismo, embora não guarde o mesmo significado nos diferentes autores aqui tratados. No caso de Negri, por exemplo, a dimensão comunicativa do trabalho imaterial não possui o sentido de um abandono do chamado modelo produtivista, mas procura apontar para uma nova dimensão das relações de trabalho em que tais se tornam essencialmente intersubjetivas, mantendo-se o trabalho, ambigualmente, elemento central na produção da riqueza capitalista. No que se refere à ênfase quanto aos aspectos comunicativos da sociabilidade humana Negri, como vimos no capítulo 2, não vê a comunicação a partir de uma teoria da ação, e também não é explícito quanto à distinção epistemológica entre subjetividade e intersubjetividade.

Apesar das suas diferenças, já vimos que tanto Negri como Gorz atribuem um papel fundamental à subjetividade em suas caracterizações do trabalho imaterial. A tese, que já estaria presente nos *Grundrisse*, de que a riqueza capitalista também se funda no tempo de

não-trabalho, atribui necessariamente à esfera da subjetividade um papel central nas novas condições de produtividade capitalista, inclusive quando se referem às noções de intelectualidade de massa e produtividade geral. Concorda com ele um dos principais expoentes da teoria do capitalismo cognitivo:

Mas tudo muda quando o trabalho, tornando-se cada vez mais imaterial e cognitivo, já não pode ser reduzido a um simples dispêndio de energia efetuado num tempo dado. De fato, no capitalismo cognitivo, a principal fonte de valor reside, agora, na criatividade, na polivalência e na força de invenção dos assalariados e não no capital fixo e no trabalho de execução rotineira (Vercellone, 2007: 3).

Diferente, contudo, daquelas correntes de pensamento que atribuem uma importância fundamental aos conceitos marxianos de alienação e estranhamento, os problemas suscitados quanto ao trabalho imaterial dizem respeito principalmente a uma subjetividade não mais atrelada diretamente à dimensão do trabalho humano, ou, ao trabalho material assentado na racionalidade econômica. Se pensarmos em atividades como o marketing e a publicidade, nucleares no conceito de imaterial, temos uma dupla dimensão da subjetividade: em um momento ela é a própria base produtiva da riqueza erigida com base em símbolos e imagens, pautando-se por isso por uma racionalidade econômica extremada, ao mesmo tempo em que o marketing e a publicidade adentram o espaço de vida dos indivíduos, em todos os seus momentos de não-trabalho e lazer. A subjetividade do trabalhador, tanto para Gorz como para Negri, é por outro lado produtiva em um sentido positivo, isto é, como algo que extrapola a maneira clássica de conceber o trabalho. E para Negri já nos *Grundrisse* se via esta possibilidade:

É sobre esta base que a questão da subjetividade pode ser colocada como o faz Marx, isto é, como questão relativa à transformação radical do sujeito na sua relação de simples subordinação ao capital. Ao contrário, esta relação se põe em termos de independência com relação ao tempo de trabalho imposto pelo capital. Em segundo lugar, esta relação se põe em termos de autonomia com relação à exploração, isto é, como capacidade produtiva, individual e coletiva, que se manifesta como capacidade de fruição. A categoria clássica do trabalho se demonstra absolutamente insuficiente para dar conta da atividade do trabalho imaterial (Negri, 2001: 30).

Na visão de Negri a subjetividade não é apenas fonte de produtividade no sentido de algo que é apropriado pelo capital. A subjetividade é também produtividade social, geral, difusa pelo conjunto da sociedade. É desde modo que ela tem a possibilidade de se tornar intelectualidade de massa, em uma subjetividade coletiva que tem também uma dimensão utópica e uma potencialidade comunista. Mas já não se trata aqui daquela subjetividade ativa marxiana que deveria se expressar como autoconsciência de uma classe, de um sujeito histórico. Em Negri esta subjetividade difusa irá buscar, quando trazida à esfera da política, o conceito de *multidão* como algo não mais relacionado aos antagonismos de classe e ao pensamento dialético, mas expressão de forças de resistência e dissidência do *Império*:

Se o trabalho tende a tornar-se imaterial, se a sua hegemonia social se manifesta na constituição do *General Intellect*, se esta transformação é constitutiva dos sujeitos sociais, independentes e autônomos, a contradição que opõe esta nova subjetividade ao domínio capitalista (se de alguma forma se queira designá-lo na sociedade pós-industrial) não será dialética, e sim alternativa (...) o antagonismo se apresenta sob a forma de um poder constituinte que se revela alternativo às formas de poder existentes (Negri e Lazzarato, 2001: 36).

De acordo com Gorz, por seu turno, a subjetividade do imaterial também se faz presente na relação entre produção e consumo. A formação do consumidor através de atividades como a publicidade, o marketing e a propaganda, representa no capitalismo cognitivo uma parcela mais que considerável dos investimentos capitalistas. A produção de riqueza depende diretamente de uma subjetividade que não mais se refere a uma alienação apreensível no tempo e no espaço de trabalho, mas uma subjetividade que abarca todo o cotidiano e a vida tornando-se ela a produtora de riqueza por excelência.⁴⁸ Não se trata mais de uma decorrência do mundo do trabalho, mas ao contrário é o trabalho que depende de uma subjetividade forjada no mundo da vida.

A diferença entre esta concepção e aquela dos frankfurtianos está no fato de que a publicidade não é mais tão somente um mecanismo de propaganda dos bens materiais industrialmente produzidos, sendo assim uma extensão da produção industrial.⁴⁹ Ela é agora não só produtora de novas necessidades de consumo, mas é a própria finalidade do consumo por si mesmo. A publicidade, as imagens, o aparato cultural que permeia todo o cotidiano de não-trabalho, torna-se a base principal de produção da riqueza capitalista. A subjetividade já não pode mais ser apreendida como resultado do metabolismo material entre homem e natureza, ela é a própria base da produtividade. Como diz Corsani:

O trabalho imaterial dá forma às necessidades, aos gostos, ao imaginário do público/consumidor e os materializa nos produtos que, por seu turno, se tornam os poderosos produtores de necessidades, de gostos, de imaginário. O “consumo pelo

⁴⁸ O conceito de reificação em Lukács já apontava para o fato de que a alienação do trabalho não se refere apenas a experiência direta do trabalho. A reificação, como ele a entendia naquele momento histórico, entretanto, não possuía o caráter de um fenômeno “produtivo”, mas era parte dos mecanismos de reprodução do capital que continuava tendo na produção material de mercadorias o seu núcleo analítico e estrutural.

⁴⁹ Embora não devamos simplificar a visão frankfurtiana sobre o tema, considerando-se, inclusive a distinção feita por estes entre publicidade e opinião pública. Conforme, Adorno (2005) e o clássico livro de Habermas *A Mudança Estrutural da Esfera Pública* (1986).

consumo” pode por esta produção de subjetividade se tornar um novo “motor” da economia. Nestas condições, a produção de subjetividade é diretamente produtiva (1996: 42).

A problematização colocada principalmente por Negri, Gorz e os teóricos de *Multitudes* diz respeito ao fato de que o próprio conceito de imaterial traz como seu elemento fundante as dimensões da comunicação, cooperação, criatividade e do uso do intelecto como seus aspectos centrais. O conhecimento, no sentido apontado por eles, pode também ser compreendido como uma expressão de intersubjetividade humana, embora este conceito raramente apareça em sua exposição. Para Negri a subjetividade assumiu a figura de uma intelectualidade de massa, constituída no conjunto das relações sociais, sendo ela própria a fonte de produtividade. Apoiando-se em sua apropriação dos *Grundrisse* dizem:

Nessa transformação não é nem o trabalho imediato, executado pelo próprio homem, nem é o tempo que ele trabalha, mas a apropriação de sua produtividade geral, a sua compreensão da natureza e o domínio sobre esta através da sua existência enquanto corpo social – em uma palavra, é o desenvolvimento do indivíduo social que se apresenta como o grande pilar de sustentação da produção de riqueza (Negri e Lazzarato, 2001: 28).

Mas Negri, Hardt e Lazzarato já não se referem mais à subjetividade no sentido tradicional aliado à filosofia da consciência. Seria também, no caso destes autores, assim como em Habermas e Gorz, muito mais apropriado falarmos de intersubjetividade. A ênfase de sua compreensão são os processos de cooperação e comunicação que caracterizam a nova produtividade, portanto, a maneira pela qual os indivíduos partilham

conhecimentos e informações em uma rede intersubjetiva, sempre mediada pela linguagem, que também passa a definir o trabalho imaterial:

Em outras palavras, pode-se dizer que quando o trabalho se transforma em trabalho imaterial e o trabalho imaterial é reconhecido como base fundamental da produção, este processo não investe somente a produção, mas a forma inteira do ciclo “reprodução-consumo”: o trabalho imaterial não se reproduz (e não reproduz a sociedade) na forma de exploração, mas na forma de reprodução da subjetividade (Negri e Lazzarato, 2001: 30).

Mas este compartilhamento subjetivo enfatizado pelos teóricos de *Multitudes* é bastante diferente, cabe insistir, também da intersubjetividade e do *Lebenswelt* habermasiano. Não se trata de uma esfera em que se dão interações espontâneas libertas de dominação, mas sim de experiências vividas que são elas próprias produtivas, trazendo como consequência a necessidade de pensar-se em outro poder que seria hoje hegemônico, o biopoder. O biopoder se apropria da vida humana como um todo, tornando-a, ela mesma, fonte de produtividade. Estamos falando, deste modo, de uma concepção de subjetividade muito mais devedora de Deleuze (1976) e Foucault (2004). Para Negri e Hardt não é cabível a distinção habermasiana entre sistema e mundo da vida, pois a globalização teria solapado este ponto diferenciado a partir do qual pensar a emancipação, cedendo lugar para uma resistência procurada na própria *multidão* (Nour e Fath, 2006). Este apartamento da noção habermasiana é ao mesmo tempo uma insistente recusa da dialética:

Para o esclarecimento real desta cena, ficamos mais endividados com uma série de filósofos franceses que releram Nietzsche décadas mais tarde, nos anos 60 [...] Não a dialética, mas a recusa, a resistência, a violência e a afirmação positiva

do ser marcavam agora a relação entre o lugar da crise na realidade e a resposta adequada (Negri e Hardt, 2003: 401).

Diferente de Habermas e Gorz, que identificam o trabalho no capitalismo à esfera da heteronomia, Negri e seus companheiros não partilham da posição quanto ao esgotamento do trabalho como fonte principal de produtividade, isto é, a superação da lei do valor por eles proclamada não significa o abandono do trabalho como categoria ontológica (Negri e Hardt, 2004: 24) e central para a compreensão da sociedade contemporânea.⁵⁰ Para Negri, a subjetividade que está associada às atuais formas de trabalho continua a sustentar o ideal moderno de uma potencialidade emancipatória:

Inversamente, ao invés de começar do ponto de partida de uma dialética historicamente sedimentada, na qual a subjetividade é progressivamente domesticada (para o exato limite de sua própria desintegração) pela indústria cultural da sociedade administrada, a variante de Negri do marxismo autonomista sustenta que as contradições dentro do local de trabalho tem progressivamente provocado o desenvolvimento de uma subjetividade de classe oposicionista (Sherman, 2004: 145).⁵¹

Ao abordarmos o conceito de capitalismo cognitivo, vemos que Negri e Gorz, mediante estratégias um pouco distintas, defendem a idéia de que o imaterial traz consigo uma espécie de comunismo do saber, justamente porque o saber, ao se tornar a principal força produtiva, é algo que dificilmente pode ser apropriado privadamente. O saber não se

⁵⁰ Seria temerário, deste modo, concebermos as teses sobre o trabalho imaterial como mera decorrência dos debates quanto ao fim do paradigma da produção. Apesar de algumas similaridades com a idéia geral quanto ao “fim do trabalho” Negri e Hardt se esforçam em mostrar justamente o contrário desta idéia.

⁵¹ Nesse sentido vemos se expressar em Negri alguns aspectos de sua formação inicial em sua relação com o operarismo italiano, quanto ele atribui à própria esfera do trabalho a potencialidade de uma subjetividade não alienada.

constitui para eles como um produtor imediato de mais-valia, mas ao contrário, ao tornar-se produtividade geral, manifestação do indivíduo social, o encadeamento subjetivo deste saber que podemos chamar de “cooperação dos cérebros”, torna-se também potencialidade emancipatória. Ao mesmo tempo, a concepção de Negri e Hardt sobre a multidão como o locus de um poder constituinte, isto é, a concepção de que frente ao novo tipo de soberania que se expressa no imaginário se contrapõe à força política da multidão, não expressa com clareza, em nosso entendimento, em quais sujeitos histórico-coletivos se manifesta esta força de resistência da qual eles falam repetidamente. É certo que, conforme eles mesmos, tal força de resistência se associa sempre ao conceito de subjetividade, mas no caso específico de Negri esta é freqüentemente destacada quanto aos seus aspectos de resistência, resultando em poucos momentos de uma autocrítica desta subjetividade quanto aos seus aspectos culturais, que também deveriam ser analisados.

Por outro lado, levando-se em consideração também esta dimensão normativa dos autores aqui tratados, é preciso nos fazermos enfáticos quanto ao fato de que esta subjetividade que Negri e Lazzarato chamam de produtiva é também uma objeção à teoria da ação comunicativa habermasiana. Conforme Giuseppe Cocco:

 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 á imprevisibilidade de começar uma coisa de novo, e produzir performances lingüísticas. Na sua integração com a ação política, o agir comunicativo absorve o raciocínio instrumental (2000: 123).

A hipótese de trabalho que vamos desenvolver nos capítulos seguintes é de que aquilo que os pensadores do imaterial chamam de subjetividade se refere principalmente às experiências que ocorrem na esfera cultural. Quando falamos do trabalho imaterial no sentido de cooperação, informação, criatividade, etc., fazemos referência a experiências sociais propriamente culturais. Tais experiências, que permeiam a própria idéia de subjetividade, seriam, em princípio, distintas daquelas que caracterizam a esfera econômica, como as pensam Gorz e Habermas, por exemplo. Ao nos referirmos à subjetividade associada ao trabalho imaterial já não estaríamos mais falando, cabe insistir, da subjetividade alienada do trabalhador moderno, ou mesmo da reificação na forma como o pensaram Lukács (1986) e Adorno (1985), o que não significa o seu abandono, mas a necessidade de pensar a reificação nos marcos de um contexto histórico hoje diferenciado.⁵²

Defendemos a idéia de que a categoria *trabalho* que embasou a reflexão dos diferentes pensadores do capitalismo tardio, que analisamos no cap. 3, está se alterando radicalmente na atual configuração histórica. O trabalho imaterial, em seu conteúdo histórico, não se refere apenas às ações instrumentais circunscritas ao espaço e ao tempo típicos da produção industrial, mas ao conjunto de experiências sociais que demarcam a vida humana em sentido amplo.⁵³ Por isso a insistência de Negri no conceito de biopolítica. A subjetividade do trabalhador deve agora ser apreendida quanto à sua própria potencialidade produtiva: a subjetividade é produtora de riqueza, embora não necessariamente produtora de valor.

⁵² Conforme tem sido o esforço, por exemplo, de Axel Honneth em um de seus trabalhos mais recentes (2008).

⁵³ Afirmação que não refuta, portanto, o conceito de reificação da primeira geração de teóricos críticos. A problematização quanto a este conceito se deve ao fato de que, em nosso argumento, o tempo livre, de não-trabalho não é apenas um tempo da reprodução que tem o trabalho abstrato como seu substrato necessário.

Conforme Corsani, na sociedade pós-industrial “a produção de subjetividade cessa então de ser apenas um instrumento de controle social (pela reprodução das relações mercantis) e ela vem a ser diretamente produtiva” (1996: 83). Apoiados principalmente em Foucault os teóricos de *Multitudes* têm interpretado esta subjetividade produtiva como a passagem da sociedade disciplinar para a sociedade de controle (Lazzarato 2000; 2006). Os estudos de Foucault sobre o poder disciplinar fariam referência ao estágio do capitalismo situado principalmente nos séculos XVIII e XIX, enquanto que no capitalismo do período pós-segunda guerra, em sua forma neoliberal, estaria se configurando modos de subjetivação não mais explicáveis pela existência das instituições disciplinares, mas o biopoder se expressa no próprio modo de existência do espaço público, nas relações sociais em rede, nos processos comunicacionais.⁵⁴ Conforme Deleuze:

São as sociedades de controle que estão substituindo as sociedades disciplinares. “Controle” é o nome que Burroughs propõe para designar o novo mostro, e que Foucault reconhece como nosso futuro próximo. Paul Virilio também analisa sem parar as formas ultrarápidas de controle ao ar livre, que substituem as antigas disciplinas que operavam na duração de um sistema fechado (Deleuze, 1992: 220).

Mas se o tempo de vida, o tempo também de não-trabalho, se tornou todo ele em potencialidade produtiva, onde encontrarmos a possibilidade de uma subjetividade

⁵⁴ A visão de Foucault sobre a sociedade de controle e sua relação com o neoliberalismo ganhou um novo impulso com a publicação em 2004 de *Naissance de la biopolitique*, publicação posterior a uma parte considerável dos textos de Negri, por exemplo, que estamos analisando. Nesta obra Foucault apresenta elementos mais sólidos para pensarmos, a partir o *homo oeconomicus*, a noção de capital humano, tão central à teoria do imaterial, e mais do que isso, uma visão diferenciada quanto a relação entre economia e política na era neoliberal. Foucault defende a idéia, para resumirmos, de que o político transformou-se por completo em algo regido exclusivamente pela lógica do mercado, sem outra racionalidade, senão a do mercado. Esta visão de Foucault se aproxima, quanto a este aspecto, da idéia que defendemos aqui quanto a impossibilidade de distinção entre as “esferas de valor da modernidade”, embora a ênfase de Foucault se dê quanto ao “político” e nós propomos esta indistinção quanto ao “cultural”.

autônoma? As experiências cotidianas que formam o saber são para Gorz, em um determinado momento de sua obra, o que sustenta esta possibilidade e é nesse sentido que o viés fenomenológico, sobretudo aquele inspirado por Sartre, colocará problemas também relevantes para pensarmos a relação entre subjetividade e trabalho imaterial, na medida em que a temporalidade do mundo vivido é para Gorz em primeiro lugar um tempo de experiências existenciais, muito diferente, cabe lembrar, da concepção habermasiana do mundo da vida.⁵⁵

Do que expusemos nas últimas páginas parece depreender-se facilmente a conclusão de que ao falarmos de subjetividade produtiva estamos falando quase que exclusivamente de uma determinada forma de poder ou dominação que é concomitante ao advento do imaterial. Mas também vimos, por outro lado, que qualquer idéia de emancipação, para os principais teóricos do imaterial, desloca-se da análise quanto à objetividade histórica do avanço das forças produtivas para a apreensão aparentemente otimista de que tal avanço é concomitante ao surgimento de uma intelectualidade de massa cujo sentido é dado pela constatação de que vivenciamos hoje uma nova subjetividade. Ao tentarmos seguir os passos dados por tais autores nos deparamos com certo recorte epistemológico por eles mesmos estabelecido que nos afasta, em certo sentido, de outros aspectos do pensamento contemporâneo que também poderiam ser analisados no contexto do imaterial, como o destino do conceito de ideologia e os conceitos psicanalíticos introduzidos por Lacan.

Há determinados aspectos da sociedade contemporânea, entretanto, que não podem deixar de ser relacionados diretamente aos processos de transformação do capitalismo impulsionados pela centralidade do trabalho imaterial. Tais questões, que também envolvem o tema da subjetividade têm sido tratadas no âmbito da própria tradição da teoria

⁵⁵ Retomaremos aspectos da reflexão sobre Gorz e sua apropriação da fenomenologia no cap. 8.

crítica da sociedade, notadamente com Habermas e Axel Honneth. Referimos-nos aqui aos problemas de identidade, como de gênero e raça, que têm sido crescentemente analisados mediante categorias que se constroem à margem do paradigma marxiano, sendo que Habermas, na década de 1980, foi um dos primeiros a oferecer novas bases conceituais para compreendermos o papel histórico de tais problemas. Do mesmo modo, como veremos adiante, a teoria do reconhecimento de Honneth e é igualmente relevante para o conjunto de nossa argumentação.

As questões aqui suscitadas acerca da “nova subjetividade” também podem ser compreendidas a partir de outros parâmetros de crítica, diferentes do modelo proposto pelos teóricos do capitalismo cognitivo. Sua abordagem começará, no entanto, pela tentativa de compreendermos a objetividade/efetividade [*Wirklichkeit*], para lembrarmos Hegel (1975), que a está tornando possível. Nossa tarefa é compreender, mesmo que em traços gerais, em que consistem, mais amplamente, tais transformações em curso no capitalismo, para tentar mostrar a adequação de nossa hipótese acerca da inseparabilidade entre trabalho imaterial e produção cultural.

A ênfase que atribuímos ao conceito de subjetividade e que partilhamos com os autores que abordam o tema do imaterial, como Gorz, Negri e Lazzarato, representa o desafio, em nosso entendimento, de compreender um momento histórico em que a objetividade do modo de produção capitalista está se alterando nos seus fundamentos mais centrais: a constituição da mercadoria, do valor e da riqueza. O problema está em que a objetividade de tais categorias já não se expressa na forma de entes ou relações materiais, como é visível em um processo de produção industrial, por exemplo. Isto não significa dizer que a fome no mundo, as formas de exploração e exclusão sociais, as formas

seculares de injustiça e desrespeito, etc., não sejam fenômenos reais e objetivos. São mais reais, inclusive, do que em qualquer outro momento da história.

Parece-nos, entretanto, que aquilo que Marx suscitou em algumas passagens dos *Grundrisse*, quanto à possibilidade de o modo de produção capitalista criar as condições para que o seu elemento mais fundamental, o trabalho abstrato, deixe contraditoriamente de ser a base de produção da riqueza é algo que deve ser investigado como igualmente real e efetivo quando nos deparamos com a inseparabilidade de trabalho imaterial e cultura contemporânea.

6. A PÓS-INDÚSTRIA CULTURAL

Partimos da hipótese de que a fase iniciada em 1973 na história do capitalismo é uma nova expressão do capitalismo tardio, a qual vamos chamar aqui de capitalismo tardio de transição.⁵⁶ Trata-se de uma nova etapa do capitalismo que está ainda em curso quanto a sua configuração e entendemos tratar-se de uma etapa de transição na história do capitalismo mundial cujo desenlace histórico não é possível predizermos, mas tão somente apontar aspectos novos já consolidados e irreversíveis, notadamente quanto ao desenvolvimento das forças produtivas. Após termos desenvolvido a tese do capitalismo cognitivo, que em inúmeros aspectos embasa nossa reflexão, propomos retomar o conceito de capitalismo tardio. Partimos do entendimento de que o que chamamos de transição é ao mesmo tempo a crise do capitalismo, em que a visibilidade de sua financeirização é apenas um dos aspectos hoje colocados. A principal característica desta fase, conforme propomos, é a emergência da produção cultural como epicentro de uma nova produção de riqueza.

A primeira dificuldade com que nos deparamos é a que diz respeito ao próprio sentido de cultura com o qual propomos lidar. O sentido aqui empregado se refere mais pontualmente ao universo dos bens culturais, ou da dimensão da arte, isto é, da literatura, da pintura, da arquitetura, etc., em detrimento de uma acepção mais antropológica, embora lidemos com uma dificuldade que é própria ao termo cultura como bem o colocam Willians (2000) e Eagleton (2005). O outro sentido possível é aquele em que a cultura é entendida como o conjunto de valores, crenças e saberes que se referem ao nosso cotidiano, ao universo de reprodução simbólica da sociedade. Embora este último sentido deva também

⁵⁶ A partir daqui, ao falarmos de capitalismo tardio, nos referimos a ele neste sentido, como uma tentativa de reconceituá-lo frente ao novo momento histórico, e não mais nos pautando unicamente pelas definições anteriores que procuramos atribuir ao conceito. Indicamos este sentido no final do cap. 3.

ser levado em conta, na medida em que sua separação nem sempre é possível, queremos enfatizar a maneira pela qual a esfera econômica confunde-se com a dimensão estética, isto é, de que modo o estético passa a abarcar o conjunto das relações de sociabilidade no capitalismo, manifestando não ter mais qualquer autonomia com relação à esfera econômica e até mesmo política. Em meio a sua tentativa de esclarecer as distinções entre civilização e cultura, e as várias acepções que foi tomando esta última no curso do desenvolvimento histórico (como por exemplo, a distinção entre Cultura e cultura), diz Eagleton:

Como observa o antropólogo Marshall Sahlins, num remoque ao modelo marxista de infra-estrutura e superestrutura, “nas culturas tribais, a economia, a organização política, o ritual e a ideologia não aparecem como ‘sistemas’ distintos”. No mundo pós-moderno, a cultura e a vida social estão mais uma vez estreitamente aliados, mas agora na forma da estética da mercadoria, da espetacularização da política, do consumismo do estilo de vida, da centralidade da imagem, e da integração final da cultura dentro da produção de mercadorias em geral (2005: 48).

Nesse caso, cabe antecipar que a bidimensionalidade entre economia e cultura, em boa medida herança da distinção weberiana entre as esferas de valores da modernidade, cede lugar a uma dialética da totalidade (Adorno, 1984; Jameson, 1996) que consiste em afirmar que o modo de produção capitalista, em seu atual estágio, eliminou as possibilidades de tal distinção. Este sentido que adotamos, portanto, também é diferente daquele em que a ênfase é dada a idéia de multiculturalismo, ou mesmo a ênfase na cultura como lócus das *políticas de identidade* (Dubet, 1996; Evers, 1984; Alexander, 1998). A ênfase em um conceito de cultura como algo relativo fundamentalmente à “identidade” também está presente tanto em Habermas (1987 a), como em Axel Honneth (2003).

Abordagem diferente possuirá Bourdieu (2000), que entende a cultura como *habitus*, como padrões de comportamento simbolicamente partilhados pelos membros de um determinado campo, definição que também nos interessa, na medida em que também se refere aos estilos de vida e aos juízos de gosto que permeiam determinados estratos sociais da sociedade contemporânea.

A contraposição nada simples destas, e muitas outras, formas de conceber o conceito de cultura seria já motivo para um longo trabalho. O interesse inicial aqui é apenas enfatizar que o foco de nosso argumento é a noção de *produção cultural*, uma tentativa de problematizar a crítica da cultura burguesa do modo como aparecia na primeira geração da Escola de Frankfurt. Para tanto, assim como a proposição acima quanto a falarmos de um capitalismo tardio de transição, propomos agora falar, ao invés de pós-modernismo, de uma “pós-indústria cultural” como conceito que decorre logicamente de nossa tese central quanto à proeminência do trabalho imaterial.⁵⁷

Concordamos aqui com Vercellone (2007 b: 14) quanto ao fato de que conceituações como pós-fordismo e toyotismo são insuficientes para uma compreensão das transformações em curso. Por outro lado, nossa hipótese é de que o conceito de capitalismo tardio continua a ser mais adequado do que o de capitalismo cognitivo. Quanto àqueles que de um modo geral partilham da idéia de que vivemos em uma sociedade pós-industrial e que o trabalho em sentido moderno já não é mais a principal fonte de riqueza destacam-se duas linhas argumentativas: a) a de que existe hoje uma primazia da tecnociência; b) a de que o conhecimento/saber é a principal força produtiva. A hipótese que apresentamos é de

⁵⁷ Nossa intenção não é simplesmente recusar o conceito de pós-moderno como inadequado para caracterizar as transformações culturais da sociedade contemporânea, pelo contrário (Camargo, 2006 a), o vemos como pertinente no tipo de abordagem proposta por Jameson. O que pretendemos expressar aqui é a passagem da indústria para a pós-indústria também na esfera cultural, sendo este o próprio sentido que atribuímos ao conceito de trabalho imaterial.

que o saber como produtor de riqueza deve ser problematizado *como algo que se constitui na esfera da cultura*, sendo esta um objeto de crítica que pode elucidar tanto o conteúdo efetivo do trabalho imaterial, como de um novo tipo de acumulação do capital.

Consideramos que a questão fundamental continua a ser a compreensão e crítica do modo de produção capitalista, mas ao mesmo tempo entendemos ser pertinente a proposição de Gorz de que presenciamos diferenciadas formas de produção, que podemos considerar modos de produção coexistentes:

Nós atravessamos um período em que coexistem muitos modos de produção. O capitalismo moderno, centrado sobre a valorização de grandes massas de capital fixo material, é cada vez mais rapidamente substituído por um capitalismo pós-moderno centrado na valorização de um capital dito imaterial, qualificado também de “capital humano”, “capital conhecimento” ou “capital inteligência” (Gorz, 2005: 15).

O que há de efetivamente novo nesta configuração histórica, em nosso entendimento, é não apenas o trabalho imaterial, mas o que entendemos ser um processo de estetização da riqueza que vai além, inclusive, das constatações empreendidas pelos primeiros teóricos do pós-modernismo e até o momento insuficientemente tratadas pelos teóricos do capitalismo cognitivo. Para os primeiros, os próprios conceitos de capitalismo e modo de produção são uma meta-narrativa, inexistente enquanto uma totalidade histórica. Para os segundos, estando a ênfase colocada sobre o conhecimento, a estetização do econômico surge como uma tese subsidiária do foco principal que é a centralidade do saber. Conforme vemos, por exemplo, em uma das definições do imaterial dadas por Lazzarato:

Por outro lado, considerado a atividade que produz o «conteúdo cultural» da mercadoria, o trabalho imaterial envolve uma série de atividades que não são normalmente reconhecidas como “trabalho” – em outras palavras, os tipos de atividades envolvidas na definição e fixação de padrões artísticos e culturais, modas, gostos, padrões de consumo, e, mais estrategicamente, a opinião pública. Outrora o domínio privilegiado da burguesia e suas crianças, estas atividades tem desde o fim da década de 1970 se tornado o domínio daquilo que nós temos definido como “intelectualidade de massa” (Lazzarato, 1996: 133).

Lazzarato está fazendo referência ao que chama de conteúdo informacional e cultural da mercadoria. Vimos que a tese do capitalismo cognitivo enfatiza com bastante clareza a dimensão do conteúdo informacional, mas, como já havíamos anunciado no cap. 2: a que se refere efetivamente este segundo aspecto, o do conteúdo cultural? Entendemos que a sua explicitação poderá nos conduzir a uma melhor compreensão acerca de como a riqueza começa a se constituir de uma forma totalmente diferenciada. As comparações feitas entre os conceitos de capitalismo tardio e de capitalismo cognitivo nos forneceu diferentes elementos para a formulação central da tese aqui defendida: no capitalismo tardio de transição a substância da riqueza se efetiva na esfera estético-cultural. Vemos na análise de Ruy Fausto dos *Grundrisse* uma análise que parece reforçar esta tese:

A riqueza não é mais produzida pelo trabalho, mas pelo não-trabalho. Isto num duplo sentido. Em primeiro lugar, a riqueza material já não depende essencialmente do trabalho. Em segundo lugar, a riqueza passa a ser essencialmente a ciência (a arte etc.) e esta é produzida no tempo de não-trabalho. Assim a substância da riqueza não é mais o trabalho, mas é o não-trabalho (1989: 63).

Postulamos que as formas de dominação social que possibilitaram o surgimento das primeiras concepções sobre o capitalismo tardio ainda se fazem presentes, embora estejam

se alterando radicalmente aspectos centrais da base histórica que as possibilitaram. Referimo-nos principalmente ao capitalismo tardio tal como pensado por Adorno e Horkheimer. Ao mesmo tempo aquelas formas de dominação não são excludentes à concepção de capitalismo tardio de Jameson, mas se incorporam a ela, em seus aspectos centrais, na medida em que a pós-modernidade é a efetivação de um novo estágio da dominação capitalista.

O advento do trabalho imaterial é o ponto de sustentação de uma nova etapa do modo de produção capitalista, mas é ao mesmo tempo o substrato real e epistemológico da dominação moderna se faz nele ainda mais presente. Afirmamos no final do capítulo terceiro que há pelo menos três aspectos da formulação original de capitalismo tardio que não perderam seu sentido histórico: a exacerbação da racionalidade instrumental, a dificuldade de dissociação do político do econômico e a transformação da cultura em mercadoria. Quanto a este último aspecto, a consequência é o não esgotamento do conceito de reificação como categoria decisiva para um entendimento das formas de dominação social tipicamente capitalistas.

A definição do imaterial com a qual até agora lidamos o postula fundamentalmente como aquela atividade que diz respeito ao papel do saber e do conhecimento em sua constituição. Este saber, como vimos, é não formalizável, constituindo-se por aprendizados e qualificações que se formam no trânsito cotidiano, que permeia os atributos de criatividade, imaginação, iniciativa, discernimento, cooperação, capacidade de comunicação, etc. São qualificações que, entre outras, formariam aquilo que os teóricos do imaterial chamam de intelecto geral, a base da nova produtividade.

Nossa hipótese é que tais características, que perfazem o saber produtivo, são essencialmente culturais. A subjetividade que produz riqueza em termos imateriais se forma

na esfera cultural em um duplo sentido: naquele dos saberes aprendidos no cotidiano, em atividades artísticas, educacionais, religiosas, etc., e na estetização da produção mercadológica, isto é, na maneira pela qual a imagem, o gosto e os atributos simbólicos passam a representar o aspecto principal da própria produção. Este segundo aspecto não chega a ser uma novidade, já estava presente na obra de Guy Debord [1967(1998)] e é central na teoria da pós-modernidade de Fredric Jameson. A pós-modernidade, como este autor a compreende, não é totalmente incompatível com algumas das teses centrais quanto ao imaterial. Entendemos que a hipótese do imaterial pode ser vista como um desdobramento necessário para a tese de Jameson, que a nosso ver não explorou um aspecto decisivo da atual mutação do capitalismo: o entrelaçamento entre cultura e trabalho.⁵⁸ Embora tenha mostrado o modo pelo qual cultura e economia se fundem no capitalismo tardio, Jameson não mostra a maneira pela qual esta cultura é, não apenas mercadológica, mas *ao mesmo tempo trabalho em sentido imaterial*, e, portanto, a base da riqueza hoje produzida no capitalismo.

Nos autores que examinamos quanto ao conceito de capitalismo cognitivo (Gorz, Lazzarato, Moulier-Boutang, Vercellone, etc.) percebemos que sua argumentação sobre o conhecimento como principal força produtiva não indica suficientemente em que consiste o que chamam de conteúdo cultural do imaterial. Referimo-nos, cabe insistir, que para eles o conhecimento não é apenas aquele que se forma nas universidades e institutos de pesquisa, diferente das ênfases de Bell e Castells, mas ao saber que se constrói socialmente como inteligência coletiva. Embora apontem corretamente para a esfera do tempo de não-

⁵⁸ A ênfase de Jameson e outros autores quanto à inseparabilidade de mercado e cultura não representa a mesma coisa, portanto, que a inseparabilidade entre trabalho e cultura. O que estamos propondo é explorar teoricamente um caminho já aberto por ele, mas não suficientemente tratado em uma perspectiva sociológica.

trabalho como aquela que merece hoje ser mais bem compreendida, não a explicitam suficientemente como uma esfera de produção cultural.

Em nossa abordagem inicial notamos que o trabalho imaterial é decorrência de uma problematização quanto à separação entre produção de valor e produção de riqueza. O problema se coloca como uma referência direta ao tempo de trabalho, isto é, no capitalismo tardio o trabalho social geral, o trabalho abstrato, mensurável em unidades de tempo, já não pode mais explicar o como está se formando o atual estágio de acumulação capitalista. Este trabalho, centro do pensamento marxiano, está sendo substituído pelo conhecimento incorporado na atividade do trabalho imaterial, constituindo-se este como forma do valor conhecimento (Gorz, 2005). A insistência dos teóricos do capitalismo cognitivo é de que este conhecimento, enquanto saber é adquirido fora do tempo de trabalho, como vimos anteriormente, enquanto externalidades. O tempo livre passa a ser um tempo de formação do capital humano, portanto, utilizando-se da mesma racionalidade econômica do tempo de trabalho, tornando imensamente difícil a distinção entre as duas esferas.

Pensemos assim sobre este tempo livre ou de não-trabalho. Em primeiro lugar, a formação do chamado capital humano, que tende a substituir a figura do trabalhador assalariado, depende diretamente do que os indivíduos fazem fora de seu tempo de trabalho. Estudar, fazer cursos de aperfeiçoamento, aprender uma língua estrangeira, praticar esportes, fazer trabalhos voluntários, investir em cuidados com a aparência pessoal, ser comunicativo e sociável nos momentos de lazer, fazer experiências turísticas, adquirir conhecimentos culinários, etc., além daquelas características de uma socialização ainda mais primária, como a disposição para colaborar com a empresa, vê-la como um time, uma equipe, uma entidade à qual o trabalhador deve dedicar-se como se fosse uma extensão de seu lar:

Os trabalhadores pós-fordistas, ao contrário, devem entrar no processo de produção com toda a bagagem cultural que eles adquiriram nos jogos, nos esportes de equipe, nas lutas, disputas, nas atividades musicais, teatrais, etc. É nessas atividades fora do trabalho que são desenvolvidas sua vivacidade, sua capacidade de improvisação, de cooperação. É seu saber vernacular que a empresa pós-fordista põe para trabalhar, e explora. Yann Moulier-Boutang chama de ‘exploração de segundo grau’ essa subsunção ao capital do trabalho coletivo como trabalho vivo, e não como poder da ciência e das máquinas’ (Gorz, 2005: 19).

Cultura do cotidiano. Mas o tempo livre é também o tempo da cultura pós-moderna, portanto, o tempo do consumo. Dentro e fora do tempo de trabalho, o mundo das mercadorias tornou-se fundamentalmente imagem, apreensão estética do real. Este tempo do consumo já não pode mais ser identificado, apenas ao tempo do *flâneur*, do passante e da multidão, como dizia Walter Benjamin em sua análise da modernidade, da Paris de Baudelaire (1985). O cotidiano vivido fora do fábrica, que já era para o indivíduo moderno um tempo de consumo, está adquirindo na atual fase do capitalismo tardio outro sentido. Até mesmo a imagem do *shopping center* como templo moderno do consumo começou a encontrar uma alternativa, aquela que representa o crescimento vertiginoso do consumo através da rede, da utilização da internet e dos serviços de tele-entrega como um novo formato de consumo que está alterando a própria maneira de apreendermos a experiência da modernidade.

A consciência reificada da pós-modernidade é ela mesma produtora de riqueza. Esta consciência não é mais, apenas, uma forma de reprodução, de reflexo distorcido de uma realidade também falsa (Adorno, 1984). As relações humanas vão se tornando pautadas pela lógica da racionalidade econômica e pela posse de símbolos ou de acesso

(Rifkin, 2001), em uma proporção inigualável a etapas anteriores do capitalismo, porque agora elas não se distinguem mais da lógica antes atribuída apenas à esfera econômica. A indústria cultural altera o seu sentido no momento em que a produção da imagem é mais importante do que o bem material. Ao defender um conceito de capitalismo cultural diz Rifkin:

As evidências estão em toda parte. As indústrias culturais – um termo cunhado pelos sociólogos alemães Theodor Adorno e Max Horkheimer na década de 30 – são o setor da economia global que cresce mais rapidamente. Cinema, rádio, televisão, gravadoras, turismo global, shopping centers, centros de lazer, cidades temáticas, parques temáticos, moda, culinária, esportes e jogos profissionais, jogos de azar, forma física e os mundos simulados e as realidades virtuais do ciberespaço são a linha de frente dos campos comerciais na Era do Acesso (Rifkin, 2001: 113).

Mas, na medida em que a produção industrial deixa de ser o núcleo do capitalismo tardio, entendemos que o conceito de indústria cultural também deve ser pensado em outros termos.⁵⁹ Podemos ainda falar de capitalismo, entre outras razões, porque o mundo continua a ser dominado pela produção de mercadorias, mas a forma pela qual estas mercadorias são produzidas alterou-se radicalmente. Cada vez mais elas tendem a se apresentar, na sua forma, como mercadorias desmaterializadas, como o são os aparelhos eletrônicos, hoje situados como epicentro do consumo no mundo. A proeminência do imaterial se dá, por um lado, pelo uso da ciência e da tecnologia na produção, algo que já havia sido prognosticado por Marx nos *Grundrisse*, mas por outro, por uma modificação do papel da cultura, tornada indistinguível da economia. O valor das mercadorias está

⁵⁹ Importante, nesse sentido, a obra de (Durão et. alli: 2008) mencionada na bibliografia.

passando a ter, necessariamente, um conteúdo estético e simbólico, que não mais se refere a trabalho abstrato.

A dimensão estética não é apenas acrescida ao valor da mercadoria, mas se torna o seu elemento central. Ao mesmo tempo a mercadoria força de trabalho só se valoriza na medida em que também incorpora esta dimensão simbólica e estética; alguns autores chamam isso de formação de capital humano, mas nós o entendemos como um conjunto de atributos culturais, pois o saber mobilizado pelo trabalhador se refere a uma subjetividade que dificilmente se distingue do próprio ato de produzir o conteúdo simbólico inclusive de sua própria força de trabalho.

O impulso histórico para esta percepção do estético na teoria social contemporânea foram Adorno e Horkheimer (1985) cuja compreensão do capitalismo esboçamos no terceiro capítulo. Os fenômenos culturais mais estudados pelos frankfurtianos foram sem dúvida a música e o cinema. Ambas representavam o procedimento por excelência da racionalização técnica. Os procedimentos fordistas de padronização das mercadorias se aplicavam exemplarmente tanto à produção musical dos anos 1940 e aos que os sucederam, e ao cinema mais ainda. Os filmes de Hollywood produzidos em série referendavam um determinado momento histórico do movimento da mercadoria. O problema era o filme não se tratar de um bem de consumo qualquer, mas da subjetividade humana conduzida diretamente à impossibilidade da reflexão. O trabalhador se tornou apêndice da máquina até mesmo quando distante dela. É evidente que a racionalidade instrumental passou a abarcar também outras formas de produção cultural; a arquitetura, a literatura, a fotografia e o mercado editorial de jornais e revistas. Em toda a teorização de Adorno da indústria cultural há um sólido embasamento nas categorias marxianas, inclusive a teoria do valor trabalho. São justamente estes aspectos mais claramente marxianos que serão enfatizados

por Fredric Jameson para tentar mostrar que aquilo que a partir da década de 1970 passou a designar-se de pós-modernidade poderia ainda ser compreendida pelas categorias desenvolvidas na dialética negativa adorniana, principalmente as categorias de totalidade e modo de produção (Jameson, 1996).

Vimos anteriormente de que modo o pós-modernismo é para Jameson a lógica cultural do capitalismo tardio. A música, o cinema, a literatura e a arquitetura que haviam sido criticadas por Adorno modificaram-se completamente com a pós-modernidade. Para Jameson (1985 a; 1997; 2001 b) o que passou a ser produzido na literatura, no cinema, no vídeo, na arquitetura, na música e em outras manifestações estéticas, ao longo das três últimas décadas, se transformou em algo completamente indistinguível do próprio mercado. O estético se incorporou aos próprios mecanismos do modo de produção em seu novo estágio. O pós-modernismo é assim a dominante cultural deste novo estágio em que a imagem adquire uma primazia sobre a narrativa e se transforma na grande mercadoria por excelência:

O que caracteriza a pós-modernidade na esfera cultural é a supressão de tudo que esteja de fora da cultura comercial, a absorção de todas as formas de arte, alta e baixa, pelo processo de produção de imagens. Hoje a imagem é a mercadoria e é por isso que é inútil esperar dela uma negação da lógica da produção de mercadorias. É também por isso que toda beleza hoje é meretrícia e que todo apelo a ela no pseudo-esteticismo contemporâneo é uma manobra ideológica, e não um recurso criativo (Jameson, 2001 a: 142).

As descrições feitas por Jameson quanto à cultura na pós-modernidade em muito pouco diferem do que dizem os teóricos do capitalismo cognitivo quanto ao aspecto cultural da mercadoria produzida pelo trabalho imaterial. Em última instância estamos

falando sobre o como a mercadoria só se valoriza, ou produz riqueza, quando há um componente estético em sua produção. Basta retomarmos um trecho de Corsani:

O que produz o trabalho imaterial? Ele produz emissões de televisão, moda, a organização de nossas cidades, as mercadorias que nós consumimos, os jornais e as revistas que nós lemos. Mais fundamentalmente, ele produz o modo de ver e de sentir, de morar, de se vestir, de pensar, de consumir; ele produz as formas de vida e as subjetividades que estão se tornando os novos setores da acumulação capitalista (1996: 42).

No capitalismo tardio a indústria cultural existe e já deixou de existir, tal como as demais indústrias. Ela existe em parte em sua forma moderna, ainda fordista, mas vai se transformando aos poucos em uma pós-indústria da cultura. As transformações culturais dos últimos trinta e cinco anos são tão intensas e profundas que até mesmo algumas das características do chamado pós-modernismo parecem estar se alterando. Podemos nos referir à inseparabilidade entre cultura e trabalho imaterial ao tomarmos os próprios modelos clássicos de análise da produção cultural, como a televisão, o cinema e música.

Dissemos acima que a televisão e o cinema tal como pensou Adorno entre os anos 1940 e 1960 se alteraram quanto a seu próprio modelo. Naquele momento histórico se constituía não apenas uma popularização do próprio aparelho de televisão, mas havia, como até muito recentemente, a produção de séries e filmes padronizados quanto a sua forma estética e a sua estrutura narrativa. Produziam-se filmes e seriados como se fossem batedeiras elétricas. Com o pós-modernismo vemos algumas alterações nesta estrutura. Em primeiro lugar temos uma mudança quanto à própria forma estética com o surgimento do que Jameson chamava filme de nostalgia (Jameson, 1995). Nesta forma de filme, que

começa a ter impacto a partir do final da década de 1970, percebemos todas as características do pós-modernismo; a ausência do novo, a citação, o pastiche, a elaboração de uma temporalidade esquizofrênica.

Temos, por outro lado, o desenvolvimento massivo do vídeo, considerado por Jameson a arte por excelência da pós-modernidade. O vídeo altera não apenas o curso da história do cinema, quanto a própria espacialidade e significado histórico e cotidiano das salas de cinema, já que as pessoas assistem a seus filmes em casa e o aparelho de videocassete, depois o DVD, permitem um controle direto sobre o andamento do filme. É possível retomar um ponto dele, adiantar, saltar, etc. Aquele que assiste já é, aparentemente, menos passivo quanto à obra que seus olhos observam. Mas tivemos nos anos 1980 também uma mudança propriamente estética quanto ao vídeo, na medida em que este possui a característica de durar menos tempo, quinze ou vinte minutos, e isso é exemplar no fenômeno do vídeo clip, uma seqüência de imagens e músicas que duram apenas alguns minutos. Temos aí uma alteração quanto à temporalidade da narrativa.

Tanto o cinema quanto a televisão estão passando por transformações históricas que abarcam o amplo campo da imagem e que se confundem ao mesmo tempo com o chamado trabalho imaterial. Quando analisamos anteriormente o papel ativo desempenhado pelo consumidor na produção imaterial nos referimos a algo que também permeia o modelo de televisão que está se constituindo neste primeiro decênio do século XXI. Uma parte considerável dos chamados *realities-shows*, por exemplo, se desenvolvem a partir da intervenção do espectador na trama que se desenrola. A cada dia e a cada semana milhões de espectadores participam por telefone ou pela internet no desenvolvimento da narrativa. Mas, isto ocorre em um sentido amplo da programação televisiva. Praticamente já não existem programas televisivos sem a “participação direta” do tele-espectador: programas

esportivos, religiosos, de variedades, telejornais, programas de auditório, etc. Aqui no Brasil até mesmo o desenlace das novelas depende de como o público acompanha a trama, e tem se tornado cada vez mais comum autores de novelas alterarem o roteiro original da histórica em decorrência do gosto do público por este ou aquele personagem e seu destino tele-dramatúrgico.

Vemos, desta forma, que o consumidor participa e decide sobre como vai se apresentar a mercadoria televisiva, ao invés de simplesmente assisti-la. E o faz como na economia do imaterial o faz com automóveis, geladeiras e roupas. O que a sociologia do trabalho (Antunes, 2001; Bidet, 1995) chama de produção toyotista não cremos ser apenas uma nomenclatura. O pós-fordismo, mesmo que possa existir concomitantemente a outros modelos produtivos, também se faz presente na pós-indústria do audiovisual. Temos aqui um exemplo claro de como a subjetividade é não apenas um receptor passivo e reificado, mas a sua reificação implica que o indivíduo participe de forma integral e completa no processo de produção. O indivíduo, enquanto desfruta do seu tempo livre frente ao aparelho de televisão, ao mesmo tempo participa da produção da mercadoria televisiva que o distrai. Produção cultural, trabalho imaterial, produção de riqueza!

Se no período clássico da indústria cultural os indivíduos saíam do cinema com um sentimento de paixão ou ódio pelo personagem do filme, ele agora de certo modo pode exteriorizar sua raiva, por exemplo, pegando seu telefone celular e enviando um SMS para o número específico daquele programa. Esta interatividade, que tem também uma grande dose de artificialidade, mas que não pode ser menosprezado quanto ao seu papel ativo, isto é, de um consumidor que determina o que vai ser produzido, só é possível em decorrência do papel transformador que as comunicações passam a ocupar no capitalismo tardio, como bem apontaram Bell, Castells, Rifkin e outros.

As transformações na esfera das comunicações estão contribuindo diretamente para a solidificação da imagem como a mercadoria por excelência do capitalismo avançado. Estamos diante de fenômenos que sequer existiam quando Jameson escreveu seu livro sobre a pós-modernidade em 1990. As transformações que estão ocorrendo são tão intensas que dentro de uma década poderão parecer obsoletos o que hoje nos parece absolutamente novo. As imagens de vídeo hoje já não se circunscrevem quanto a sua produção a um pequeno conjunto de técnicos especialistas em cinema. E o seu consumo ocorre de diversas formas, que envolvem também a nova espacialidade em que vivemos.

Um dos fenômenos recentes é a produção de imagens através de câmeras digitais portáteis e telefones celulares. Imagens dos mais diversos tipos captadas no cotidiano são colocadas em sites como *You Tube*, ou simplesmente postadas em blogs ou páginas pessoais que podem e são acessadas por milhões de pessoas em todo o mundo. Esta produção de imagens que pode ser vista como uma espécie de saber coletivamente produzido vai ao encontro do que pensam os teóricos do capitalismo cognitivo. Trata-se de um saber que resiste em transformar-se em mercadoria, mas ao mesmo tempo expressam a reificação da cultura. As imagens estão presentes no cotidiano também enquanto mercadorias e exacerbação da indústria cultural. Como consumo produtivo, trabalho imaterial.

A imagem de uma mercadoria corresponde hoje a uma parcela mais que considerável de seu valor. Isto faz com que atividades relacionadas à fotografia, técnicas audiovisuais, design, publicidade se tornem o núcleo da própria produção capitalista. Mas este predomínio da imagem não exclui a manifestação de fenômeno semelhante em outros ramos da pós-indústria cultural. O trabalho imaterial é a formação do gosto do consumidor

e ao mesmo tempo a possibilidade de apreensão de determinadas tendências já existentes no mercado:

A particularidade da mercadoria produzida pelo trabalho imaterial (seu valor de uso sendo essencialmente seu conteúdo informacional e cultural) consiste no fato de que ela não se destrói no ato de consumo, mas que ela se amplia, transforma, cria o ambiente ideológico e cultural do consumidor. Ela não reproduz a capacidade física da força de trabalho, ela transforma seu utilizador (Corsani, 1996: 82).

No campo da música, por exemplo, entendemos que a grande transformação por que passamos não precisa ser buscada necessariamente no âmbito da forma estética. Jameson em alguns momentos mostrou a impossibilidade de distinguirmos alta cultura e cultura de massas, já que inúmeras manifestações musicais contemporâneas evidenciaram a impossibilidade de distinção entre as duas esferas quanto a sua qualificação estética (Jameson, 1997: 88). Vemos, no entanto, que a tese quanto à coexistência de diferentes modos de produção pode ser encontrada na musicalidade contemporânea, exprimindo nossa hipótese quanto à expressão pós-indústria cultural.

Por um lado, é bastante evidente que o modelo clássico da indústria cultural, quanto à música, se faz presente no cotidiano das pessoas em qualquer lugar do mundo. Basta escutarmos (através da web) as rádios de maior audiência em Paris, Berlin, *New York*, e comparar com qualquer cidade brasileira para observarmos o mesmo fenômeno, apontando por Adorno (1986) há mais de meio século como a regressão na audição. Por outro lado, está mudando a forma de escutar-se música e esta mudança é tão profunda que traz à tona outro tema caro aos pensadores do imaterial que é o dos direitos autorais (Barbrook, 2003).

Sabemos que, assim como o já antigo disco de vinil, o formato disco de CD está com os dias contados e isto já vem sendo anunciado há vários anos.⁶⁰ O que antes era imaginado como uma miniaturização do bem material, hoje já é bem mais do que isso, pois tende a tornar-se uma desmaterialização quanto ao próprio veículo com que se escuta a música (fenômeno que já está ocorrendo com o aparelho de televisão, e tende a se intensificar nos próximos anos). No caso da música predomina, até mesmo entre as “camadas populares”, o uso de aparelhos de Ipod, mp3, mp4, telefones celulares 3G, etc, que continuam em processo de modificação e inovação.⁶¹ O uso de tais aparelhos representa também modificações quanto à cognição humana, à forma de sociabilidade e inserção nas relações trabalho. Nos formulários de agências de recursos humanos, por exemplo, o endereço de e-mail e o número do telefone celular aparecem como campos obrigatórios a serem preenchidos. Mas, voltando ao caso da música, podemos perceber que muitas vezes o substrato material de produção sequer existe.

Outro fenômeno da pós-indústria cultural é a produção de músicas diretamente com a utilização do computador, sem a utilização, muitas vezes, de um único instrumento musical. Através de recursos tecnológicos mínimos disponibilizados por um computador e alguns *softwares* (alguns livres) “compõem-se” músicas “instrumentais” e a maneira de divulgá-las, tal como as imagens de vídeo, é colocando-as na internet, na maioria das vezes, gratuitamente. Entendemos que a grande indústria fonográfica, modelo por excelência de indústria cultural, agora não apenas convive com uma desmaterialização do seu produto, o disco, mas a transformação ainda mais importante é que hoje fazemos “download” em nosso computador pessoal da maior parte das músicas e discos que desejamos escutar sem

⁶⁰ Conforme, por exemplo, informações coletadas em: <http://www.telhadodevidro.wordpress.com> .

⁶¹ Informações bastante atualizadas sobre as constantes inovações tecnológicas no campo das comunicações, computadores, etc. podem ser acessadas em: <http://www.gigaom.com>

pagarmos um centavo por isso. Neste caso, temos um bom exemplo de um objeto cultural que resiste a se expressar como mercadoria, embora, conforme entendemos, não menos passível de reificação.

O trabalho imaterial, ao se referir a um tipo de entrelaçamento entre produção e consumo que não podia ser visualizado desta maneira na fase anterior do capitalismo, é ao mesmo tempo, e contraditoriamente, a transformação da própria vida em mercadoria, em um sentido possivelmente muito mais amplo do que o abordado em todas as teses contemporâneas sobre a reificação. O trabalho imaterial se expressa, sobretudo na moda e na publicidade, através da “formação” do gosto e do imaginário dos consumidores; ele forma e conforma um ambiente “cultural” e simbólico onde o consumo não se esgota no mero uso da mercadoria (Corsani et. alli., op. Cit.: 1996).

Neste caso o trabalho imaterial identifica-se ideologicamente às mesmas funções historicamente cumpridas pela indústria cultural. Uma das diferenças entre a indústria cultural de décadas passadas e o momento presente é que a chamada fragmentação da pós-modernidade já não faz mais a publicidade de uma mercadoria pré-concebida que depois irá formar um mercado consumidor. É este mercado em sua fragmentaridade que interage com a esfera produtiva, e nesse caso, as próprias e tão celebradas diferenças culturais da modernidade tardia se tornam um dos mais promissores ramos de consumo. Nestes primeiros anos do século XXI os apelos ecológicos e os produtos voltados aos *queer*, por exemplo, representam uma fatia significativa do mercado.

Uma das objeções à existência do imaterial é a constatação de que toda publicidade, inclusive na internet, possui um substrato material. Como já dissemos, esta objeção se deve a certo mal-entendido quanto ao que seja o trabalho imaterial. Em primeiro lugar esta objeção, embora seja parcialmente verdadeira, falha ao negar que as mercadorias estão se

desmaterializando, seja na forma de miniaturização, seja na forma de substituição da posse pelo acesso. Mas, principalmente, quando vê o imaterial fundamentalmente como a própria mercadoria, e não como *atividade*. A publicidade, enquanto atividade imaterial, tende a representar a maior parcela de valor agregado a uma mercadoria, seja esta material ou não. Seu papel é essencialmente cultural, isto é, formar o gosto do consumidor e ao mesmo tempo apreendê-lo, em sua diversidade e multiplicidade, para torná-lo mercadoria. Em um capitalismo tardio de transição a publicidade tem como meta formar uma subjetividade social que encontra no consumo a sua finalidade por si mesma. Já não se trata mais de criar novas necessidades para que o proletariado consuma, trata-se de criar símbolos e imagens sem os quais a própria sociabilidade é inviável; a busca de tais símbolos começa a direcionar-se cada vez mais para o acesso em detrimento da posse material.

A maneira pela qual na sociedade contemporânea o gosto e a estética estabelecem novas hierarquias sociais é também algo que não podemos deixar de lado. Como veremos no próximo capítulo o fato de que não seja mais possível falarmos hoje de proletariado como em um momento anterior do capitalismo não quer dizer que não existam mais classes e, muito menos, estratificação social.

Vimos acima o quão aparentemente paradoxal é o capitalismo em seu momento presente. Partimos da hipótese de que o tempo de trabalho não é mais o constituto fundamental do valor e que este, como a riqueza social, está sendo rapidamente construído por algo outro que não o trabalho abstrato. Para alguns é o saber; e em nossa tese é a subjetividade forjada pela esfera cultural. Paradoxal nesse caso é que aquilo que é referido como o que ocorre fora do tempo de trabalho possui um potencial emancipatório, como diz Gorz, se visto como intelectualidade de massa. Mas é ao mesmo tempo, conforme o entendemos, um novo tipo de reificação, em que a vida humana, mais do que em etapas

anteriores do capitalismo, está se tornando apropriada pelo capital. No próximo capítulo vamos tentar analisar outras dimensões desta contradição.

7. A VELHA DOMINAÇÃO E A NOVA EXPLORAÇÃO

Tanto em nossa abordagem que privilegia o conceito de capitalismo tardio, como naquela do capitalismo cognitivo, fica evidente que a proeminência do trabalho imaterial não eliminou as formas de dominação social engendradas pela modernidade, mas as aprofundou. Ao longo dos capítulos anteriores, ao mostrarmos que as transformações em curso se referem em grande medida a uma modificação quanto à subjetividade humana, apontamos também para o fato de que esta nova subjetividade não foi capaz de livrar-se daquele modelo de dominação da natureza, com base em uma racionalidade instrumental, e que marcou a compreensão do capitalismo da primeira geração de teóricos críticos da Escola de Frankfurt.

Assim como as diferentes gerações de frankfurtianos expressaram concepções diferenciadas do capitalismo tardio, também suas concepções de dominação são diferentes. Em nosso entendimento a teoria da dominação de Adorno continua a ser adequada para a compreensão de um capitalismo tardio de transição, entretanto, os novos elementos históricos colocados pelo trabalho imaterial nos exigem não só um novo olhar sobre aquilo que este autor chamou de indústria cultural, como um novo olhar sobre a maneira pela qual também as formas de dominação social da modernidade não só permanecem na pós-modernidade (Camargo, 2006 a) como passam a adquirir um novo sentido.

Mencionamos anteriormente que a crítica da dominação ao longo do desenvolvimento da sociedade industrial e fordista, com forte ênfase a partir da primeira teoria crítica, já havia deslocado seu epicentro da idéia de dominação como exploração, como dominação de classes. O que estamos chamando de capitalismo tardio é precisamente

a proposição de um novo conceito de dominação que visa colocar novos elementos quanto à concepção original de Theodor W. Adorno. Parece-nos plausível sugerir que em uma sociedade pós-industrial, expressão de uma fase ainda mais adiantada deste capitalismo tardio, a dominação deva ser pensada igualmente mediante parâmetros epistemológicos e normativos que não se limitem ao arcabouço das categorias marxianas. Mas, ao reivindicarmos uma teoria crítica, não estamos postulando o abandono do pensamento de Marx, e sim a incorporação das suas teses sobre a dominação de classes como uma das manifestações de uma dominação cujo eixo central continua a ser, em nosso entendimento, a chamada racionalidade instrumental.

Pensar o estatuto da dominação no atual estágio do capitalismo requer, ao mesmo tempo, que continuemos a pensar sobre o destino histórico do proletariado, e de seu próprio conceito. Mas requer também que não menosprezemos algumas contribuições da sociologia contemporânea que não se afiliam exatamente ao marxismo, como o fez a própria tradição frankfurtiana ao incorporar a crítica weberiana da racionalidade moderna. Em que medida na fase atual do capitalismo a dominação da modernidade se expressa de uma nova forma? Em que sentido efetivamente desapareceu a figura do proletariado ou este foi substituído por uma classe explorada com base no trabalho imaterial? Qual a relação efetiva entre dominação e cultura produtora de riqueza?

Tanto para Adorno como para Horkheimer e Marcuse é a subjetividade do indivíduo moderno, em especial a do proletariado, que condensa a necessidade de uma nova teoria da dominação frente aquela do marxismo do século XIX. O trabalho, ao contrário do que havia sido concebido por Lukács, deixa de ser o espaço potencialmente emancipatório, em que o proletariado adquiria uma autoconsciência desalienada e transformadora. A cultura, transposta ao cotidiano como cultura de massas, não apenas repete o modelo instrumental já

existente nas fábricas fordistas, como passa a ser instância privilegiada de reprodução da ideologia e do pensamento burguês. Onde está o limite deste pensamento para a compreensão da dominação e da cultura na era do imaterial?

No capitalismo globalizado, no capitalismo tardio, a forma de subjetividade predominante tem como característica principal não mais ser apenas uma espécie de receptáculo da consciência reificada burguesa, portanto de um pensamento heterônomo. A chamada heteronomia se manifesta hoje de um modo não perceptível em etapas anteriores do capitalismo, pois a subjetividade torna-se ativa, não exatamente no sentido do idealismo alemão, mas sim através de uma nova forma de esquematismo, como já propunha Adorno, só que agora como uma subjetividade diretamente produtiva. A consciência não se posta mais como esfera da reprodução, mas diretamente como esfera de produção.

É nesse sentido específico que a noção de reificação precisa ser pensada em outros termos do aquele de Lukács e Adorno.⁶² Ao mesmo tempo em que esta “nova subjetividade” continua a funcionar nos moldes de uma racionalidade instrumental, e também por isso a atualidade deste último, o papel que ela desempenha nos mecanismos gerais de acumulação do capital e produção da riqueza capitalistas são completamente distintos. Como veremos em seguida os pensadores de *Multitudes* partem de um conceito de biopolítica para explicarem as novas formas de dominação em curso. O nosso propósito é mostrar que a partir da distinção que sugerimos no capítulo anterior entre saber e cultura, podemos pensar este novo estágio da dominação capitalista a partir das categorias

⁶² Entendemos como extremamente significativas as tentativas recentes de Honneth (2008) para repensar o conceito de reificação no âmbito da teoria crítica, porém nos parece que seu livro apenas reabre o debate sobre um conceito que parecia já esquecido pela teoria, sendo que coloca elementos, inclusive, para desdobramentos futuros quando as idéias que estamos apresentando nesse trabalho.

adornianas de totalidade e não-identidade, diferentemente das apropriações derivadas do pós-estruturalismo.

Tão alheio quanto Adorno ao modo pelo qual a dominação capitalista se manifesta na esfera específica do trabalho,⁶³ Habermas a compreende a partir de uma informação epistemológica completamente diferente daquela de Adorno. A dominação é agora compreendida como impossibilidade de atos de fala livres, como obstaculização ao entendimento, como patologias da modernidade. Torna-se enfática, por isso, no contexto do debate político acerca da democracia. Ao mesmo tempo em que se aparta do modelo dialético visível em Marx, Lukács e Adorno (1987 b), Habermas (1983) abre caminho, para compreender-se uma dimensão central da dominação na sociedade contemporânea, aquela que se refere à esfera da cultura no sentido de uma esfera em que ocorre o compartilhamento de padrões simbólicos de identidade, e por isso, contribuindo decisivamente para os debates em curso sobre movimentos étnicos, de gênero, e de diferentes minorias.

Vimos em capítulos anteriores de nossa exposição que um dos problemas de forte implicação na nossa hipótese quanto a inseparabilidade entre produção cultural e trabalho imaterial é que ela polemiza com a conhecida concepção de Habermas e Gorz acerca do conceito de mundo da vida [*Lebenswelt*]. Tal conceito, conforme mostramos, tem se mostrado incompatível com o atual estado de dominação capitalista. No caso de Gorz a distinção entre racionalidade econômica, associada à idéia de trabalho moderno, e mundo

⁶³ Entre as muitas críticas que se faz ao pensamento frankfurtiano, uma delas, e que consideramos muito pertinente, é de que em seus diferentes momentos históricos estes pensadores não desenvolvem reflexões específicas sobre a esfera do trabalho e suas transformações na sociedade contemporânea. Entendemos que esta espécie de “déficit de análise da categoria trabalho” caracteriza as três gerações de frankfurtianos mencionadas neste trabalho.

da vida, é bastante enfática nas obras que correspondem a uma segunda fase de sua produção intelectual, portanto, nas obras anteriores a *O Imaterial*.

Para Gorz, nestas obras (2003 a; 2004 a), todo trabalho pautado pela racionalidade econômica é expressão de heteronomia, não-liberdade e dominação. Supõe-se assim que o mundo da vida, externo ao trabalho, resguarda enquanto não-trabalho a possibilidade de formas de sociabilidade e expressão humanas não tomadas pela dominação consubstanciada em racionalidade econômica. As referências de Gorz a este respeito são inúmeras:

Incluir o lazer no campo da economia e dizer que sua extensão será geradora de novas atividades econômicas é uma maneira paradoxal de escamotear a questão. As atividades de lazer, de fato, possuem uma racionalidade inversa à das atividades econômicas: não são produtoras, mas consumidoras de tempo disponível; visam não a ganhar tempo, mas a despendê-lo. Correspondem ao tempo de festa, da prodigalidade, da atividade gratuita que não possui outra finalidade além dela própria. Em suma, tempo que não serve para nada, que não é meio para nenhum outro fim; as categorias de racionalidade instrumental (eficácia, rendimento, desempenho) são inaplicáveis às atividades de lazer; se o fossem, grande seria o risco de pervertê-las (Gorz, 2003 a: 17).

Como vimos é uma forma de compreensão similar à de Habermas, cuja teoria da ação comunicativa apóia-se na tentativa de constatação, teórica e empírica, de que a razão instrumental ou estratégica encontra seus limites em uma sociedade em que as instituições democráticas da modernidade, e os novos movimentos sociais, expressam a potencialidade emancipatória da modernidade. No caso de Gorz é o tempo livre e o trabalho sem finalidade econômica que se mostram como impermeáveis à racionalidade sistêmica. Em ambas as formas de compreensão, que em nada lembram a dialética da totalidade, o

cotidiano, o vivido, e a esfera da cultura, representam esferas resistentes à dominação. O que tentamos mostrar nos dois capítulos anteriores mostra o caminho oposto a esta tese.

O trabalho imaterial, enquanto expressão de um novo momento da cultura contemporânea, ao constituir-se justamente no trânsito cotidiano, nos espaços e temporalidades exteriores ao trabalho (em sentido industrial), revela um novo estágio daquele conceito de dominação de Adorno. Na medida em que as relações sociais continuam sendo, até o presente, relações capitalistas, o trabalho imaterial expressa um novo momento da aparentemente já envelhecida racionalidade instrumental, na forma de prolongamento da dominação moderna. A sua manifestação se faz nítida, como mostramos no cap. 6, na manutenção e transformação da indústria cultural, mas, mais do que isso, em uma espécie de mobilização total, em que o corpo, a linguagem e a própria vida, tornam-se expressão de um novo estágio do que a partir da filosofia moderna chamou-se heteronomia:

Para expor da maneira o mais geral possível aquilo que acompanha esta “mobilização total”, nós diremos que, para muitos, é o conjunto das determinações de sua própria vida como o centro relacional que pode encontrar-se convocado; nesta medida, é o conjunto do tempo de vida que se torna virtualmente subjugado ao controle, e solicitado pelo aparelho produtivo. Para falar de outro modo: o sistema de dominação/exploração se torna integralmente bio-político (Combes et Aspe, 2004: 5).

A forma de dominação sobre a qual repousa o trabalho imaterial torna os gestos mais aparentemente inocentes em base de produtividade. Os homens e mulheres da sociedade contemporânea transformaram seu tempo de não-trabalho em sustentáculo de um novo estágio de acumulação. Lembremos que aquilo que define o trabalho imaterial *são as atividades cooperativas, informacionais e comunicativas, em que se destacam os aspectos*

criativos e intelectuais da atividade humana. O trabalho imaterial é aquele tipo de atividade sempre indissociado de um componente de saber que se forma principalmente no tempo e no espaço de não-trabalho, incluindo-se aí a esfera do consumo.

Recuperemos mais uma vez os desdobramentos desta definição. O conceito de cooperação, por exemplo, se refere a um conjunto de comportamentos que estariam presentes tanto na atividade propriamente fabril e empresarial, situada no próprio tempo e espaço de trabalho, como fora dele, enquanto externalidade positiva (Moulier-Boutang, 2007: 39), que formaria a chamada intelectualidade de massa. Os autores que abordam o conceito de pós-fordismo (Harvey, 1993; Kumar, 1996; Bologna, 1996) chamam isso também de verticalização das relações de trabalho, em que as compartimentalizações hierárquicas e espaciais do modelo fordista são substituídas por formas de trabalho em que o trabalhador age em conjunto e simultaneamente com outros. Nas empresas contemporâneas este princípio de espacialidade é bastante visível quando vemos dezenas de trabalhadores com suas mesas alinhadas, sem divisórias que os separem e onde interagem o tempo todo.

Esta cooperação que se dá dentro da empresa se baseia no princípio de adesão do trabalhador às atividades a serem desenvolvidas. A empresa deixa de ser, ideologicamente, o local de mero cumprimento de tarefas desde o início alienadas. O indivíduo deve identificar-se a ela, “vestir a camisa” da empresa e mostrar-se sempre pronto a colaborar com os colegas e os superiores hierarquicamente. Esta cooperação diz respeito, portanto, à mobilização de uma subjetividade, que inclui o corpo, em prol de uma causa maior, a causa da empresa, a causa do capital. Estamos falando assim de algo que extrapola a apropriação do trabalho excedente e de produção de mais-valia, e que está muito além da categoria clássica da alienação. A dominação que aí se apresenta, e nos parece inegável ser uma nova

característica das empresas capitalistas, depende em última instância de uma apropriação da própria vida do trabalhador, que agora tem a “liberdade para cooperar”. O princípio da racionalidade instrumental aí se esboça através de uma nova característica *que só se tornou factível com o advento do trabalho imaterial*.

O outro pólo da cooperação, aquele que foi tornado possível pelo advento da sociedade em rede, pelo uso dos computadores e da internet não apenas na produção, mas na dimensão ampla da sociabilidade contemporânea, se refere ao fato de que a multiplicidade abstrata de cérebros que produzem conhecimentos difusos no conjunto da sociedade manifestam a possibilidade de cooperarem quanto à criação de novos conhecimentos que se expressam no próprio domínio da esfera informacional, isto é, quando, por exemplo, um *software* é criado ou aperfeiçoado no âmbito do código aberto (Weissberg, 2003). Os conhecimentos de diferentes indivíduos colaboram mediante a reunião de diferentes cérebros (Himanen, 2001). Para a maioria dos pensadores do capitalismo cognitivo este é o ponto de apoio para o que chamam de comunismo do saber (Gorz, 2005: 59), e Negri (1984: 128) e (2001: 41) chega a dizer que tais elementos já nos colocam em uma sociedade potencialmente comunista.

As atividades comunicacionais que embasam o trabalho imaterial, enfatizados por todos os teóricos da sociedade pós-industrial dificilmente podem ser compreendidas hoje no sentido habermasiano de atos de fala visando ao entendimento. O uso da linguagem no trânsito cotidiano da sociedade da informação não só parece distante de uma comunicação livre da racionalidade econômica, como é base da nova produtividade. Vimos em nossa abordagem da cultura que os processos comunicacionais servem para uma formação e apreensão do gosto dos consumidores, e mais do que isso, a reificação consubstanciada no consumo de imagens é ao mesmo tempo um consumo também de uma produção semiótica

disseminada pelas diversas mídias. A comunicação é assim aspecto formador do capital, mas também parte da esfera cultural:

(...)Isso demonstra que um conceito superficial, o de comunicação, foi de repente dotado de uma nova dimensão cultural: um significante comunicacional adquiriu um significado ou significação mais propriamente cultural. Desse modo, postular a ampliação das redes de comunicação acaba se transformando sub-repticiamente em uma posição sobre a nova cultura mundial (Jameson, 2001 45).

Por outro lado, a comunicação cotidiana, contextualizada no mundo da vida, que também incide como conteúdo do trabalho imaterial, está muito longe de uma espontaneidade dos atos de fala. Um dos requisitos colocados ao trabalhador do cognitivo é a capacidade dos trabalhadores de se comunicarem com os clientes, com os colegas de trabalho, com os superiores, nas mais diferentes situações, mesmo fora do ambiente da empresa. A tese do capital humano apenas referenda esta idéia de que o saber comunicar-se significa saber instrumentalizar a linguagem, ou usá-la de forma estratégica, de modo a manter incólumes determinados padrões simbólicos, que funcionam como em um jogo de regras bastante rigorosas. Saber portar-se e comunicar-se fora do ambiente de trabalho é tão importante quanto o contrário.

A dominação seria uma colonização do mundo da vida pelo sistema, se as regras que regem o mundo da vida não fossem, como o são, elas mesmas portadoras de uma racionalidade que é absorvida pelo sistema. Esta racionalidade não é nova quanto ao seu conteúdo conceitual; o cinismo, a dissimulação, a mentira, a performance. As mercadorias produzidas pelo trabalho imaterial, cujo principal conteúdo é simbólico, são expressão de um novo tipo de reificação, da incapacidade de auto-reflexão por parte do sujeito, e é nesse

sentido que a postulação do saber como aspecto principal de um capitalismo cognitivo deve ser problematizado. E é também nesse sentido que a teoria habermasiana, em nosso entendimento, se depara hoje com limitações não só epistêmicas, mas também históricas.

Ao contextualizarmos a dominação como algo bastante próprio da teoria crítica da sociedade, temos que igualmente considerar as contribuições recentes de Axel Honneth. Mas qual a relação entre o pensamento de Honneth e a tese de um capitalismo que se compreende pela centralidade do trabalho imaterial? Em primeiro lugar é preciso lembrar que para Honneth a noção de dominação desloca-se para o problema filosófico de injustiça, cujo entendimento parte, como para Habermas, do conceito de intersubjetividade, para então manifestar-se como luta por reconhecimento. O foco central deste passa a ser não o conceito de dominação, ou mesmo de poder, e tampouco o de exploração, e sim o de injustiça.

Honneth está preocupado em mostrar o modo pelos quais certas experiências pré-teóricas, que antecedem a própria ação comunicativa, conduzem os indivíduos, em circunstâncias diferentes da vida social, à percepção quase intuitiva de situações de desrespeito, portanto de não reconhecimento, estando aí uma explicação plausível para a própria existência de diferentes movimentos sociais, já que o desrespeito se refere à pelo menos três níveis distintos da vida humana (Silva, 2008: 98). Os sentimentos de desrespeito social não dizem respeito, evidentemente, tão somente ao conflito entre as classes sociais, pois tanto quanto Habermas, Honneth pode também ser chamado de um não produtivista. Sua intenção clara, no entanto, é recuperar para um novo contexto os problemas iniciais da teoria crítica, isto é, aqueles que dizem respeito ao modo pelo qual se pode compreender a vontade emancipatória dos indivíduos, ou, em que condições ela é possível. Sua explicação é de que são as experiências morais aquelas que possibilitam o desencadeamento de uma

luta por reconhecimento. Na verdade, não exatamente a consciência moral do desrespeito, mas são noções intuitivas de injustiça que motivam a ação de resistência dos indivíduos.

Honneth entende que as formas de injustiça só são compreensíveis se ao mesmo tempo compreendemos a contextualização histórica e estrutural em que elas se manifestam, inclusive no sentido de patologias da sociedade capitalista. Diferentemente de Habermas ele aponta para o fato de que a compreensão das formas de desrespeito não podem menosprezar o papel do trabalho como dimensão da sociabilidade humana, neste caso, fazendo uma espécie de auto-crítica do próprio histórico da teoria crítica da Escola de Frankfurt (Honneth, 1994). Não obstante, esta atenção para o papel do trabalho como um núcleo fundamental de expressão de injustiça parece não ter encontrado ainda, mesmo neste autor, um estudo mais efetivo, que abarque, por exemplo, a dimensão e importância do trabalho imaterial nas formas contemporâneas de sociabilidade, como estamos tentando mostrar até aqui.

É possível afirmar que entre as diferentes concepções de dominação que marcam aqueles teóricos que enfatizam o conceito de capitalismo tardio e, de outro lado, a tradição francesa recente que reivindica o conceito de capitalismo cognitivo, há como diferença também o fato de estes últimos se ocuparem explicitamente da idéia de exploração, no sentido da tradição marxiana, mesmo que para abordá-la através de uma recontextualização do biopoder. Exploração e biopoder configuram assim um par conceitual que se mostra como uma espécie de alternativa teórica às diferentes abordagens do conceito de dominação presentes na teoria crítica da sociedade. Tais concepções, entretanto, não nos parecem totalmente excludentes, na medida em que ambas partem da premissa de que mesmo a exploração já não tem mais as mesmas características daquela da sociedade industrial.

Compreender o capitalismo como um sistema econômico de dominação era algo já visível em Marx. Marx se refere não apenas ao modo pelo qual um indivíduo domina ou explora outro indivíduo, mas se refere a como o modo de produção capitalista, enquanto totalidade histórica, subtrai a liberdade dos indivíduos considerando-se o próprio caráter de abstração desse sistema (Postone, 2003: 31). A tese de Marx, como parte da tradição marxista a incorporou, tende a reduzir a dominação a uma visão simplificada da exploração de uma classe por outra. A primeira geração da teoria crítica procurou diluir esta simplificação, enquanto que autores como Gorz tentaram mostrar a própria limitação de um conceito de dominação centrado na categoria trabalho tomada como conceito antropológico, visto que a racionalidade econômica pode subtrair a liberdade dos indivíduos mesmo em condições históricas em que a condição efetiva de exploração não seja visível. As inúmeras discussões que se travaram ao longo do século XX quanto à natureza do Estado soviético também expressaram este problema quanto à relação entre dominação e exploração.

Mais uma vez, nos deparamos com nossa postulação inicial acerca da distinção entre modo de produção e modo de distribuição. Aqueles que entendem que o fim da propriedade privada e o estabelecimento de uma economia planificada será o fim da dominação capitalista menosprezam o fato de que, nos marcos de um modo de produção industrial, com sua forma de trabalho e racionalidade específicos, a dominação tende a se perpetuar sob a forma do trabalho heterônomo e formas de sociabilidade a ele associados. O fato de que o conceito de exploração seja insuficiente para mostrar a efetiva dominação engendrada pela modernidade não significa dizer que ela não exista, ao contrário, torna-se um desafio ainda maior compreender de que modo a exploração do trabalho também está se modificando a partir da emergência do trabalho imaterial.

É nesse sentido que os teóricos do capitalismo cognitivo falam de auto-exploração e exploração de grau 2 como correlatos ao advento do trabalho imaterial. O capitalismo tende a apropriar-se não só do tempo de trabalho alheio, mas do tempo de vida do trabalhador na ótica do biopoder. Moulier-Boutang faz referência ao que ele chama sistema de exploração de grau 2. A exploração de grau 1 é aquela que caracteriza as relações de trabalho do capitalismo moderno e que evidentemente não deixaram simplesmente de existir, mas ela convive ao mesmo tempo com um tipo de exploração que se tornou ainda mais importante e central, aquela que diz respeito à apropriação do trabalho coletivo, isto é, da própria inteligência coletiva:

E chamarei exploração de grau 2, a subsunção ao capital do trabalho coletivo enquanto trabalho vivo e não como poder das ciências e das máquinas. Para que as condições do trabalho complexo possam reunir o trabalho vivo complexo na unidade do ato produtivo e na continuidade do processo de valorização, é preciso duas coisas: a) que o trabalho vivo seja incorporado ao ciclo de circulação da mercadoria; b) que ele seja subsumido no processo de produção como trabalho vivo que reside como tal, quer dizer, vivo totalmente ao longo da operação, este que não é o caso do modelo entrópico de conversão de energia muscular e nervosa em produto ou serviço (Moulier-Boutang, 2001: 140).

Como vimos o capital em sua fase atual tende cada vez mais a produzir riqueza não a partir do tempo de trabalho, e sim a partir de uma subjetividade produtiva. Mesmo aqui é visível a dominação enquanto exploração, embora, em nosso entendimento, na forma de apropriação privada do conhecimento. Os novos trabalhadores do capitalismo tardio, por alguns autores designados de *cognitariado* (Berardi, 2004) e *pronetariado* (Moulier-

Boutang, 2006)⁶⁴ são explorados em dois sentidos distintos: nas formas ainda existentes do trabalho assalariado, mesmo quando este é cognitivo, e na forma de auto-exploração, enquanto mobilização de uma subjetividade que resultará na apropriação de seu saber pelo capital. André Gorz enfatiza que o advento do capital humano está acompanhado de novas formas de exploração. Mesmo que não se trate mais de uma extração direta de mais-valia, trata-se agora de uma espécie de auto-exploração:

Eu (coloquei) para vocês dois elementos de uma redefinição de exploração. O primeiro é aquele que Y. M. Boutang chama “exploração de segundo grau” que nós podemos considerar como uma forma de “predação de externalidades”. Ela consiste em as empresas valorizarem um capital humano, que elas nunca acumularam e que elas consideram, portanto, como fazendo parte integrante de seu capital fixo (...) O segundo elemento, complementar, é o que Combes e Aspe, em particular, chamaram de “mobilização total”, título de um escrito célebre publicado por Ernest Junger em 1934. Pela “mobilização total” a empresa não valoriza unicamente o “capital fixo humano” de capacidades e competências, quer dizer, os resultados da produção em si; ela explora agora diretamente a produção de si mesmo (Gorz, 2004 b).

Para compreendermos esta nova forma de exploração é preciso lembrar outro aspecto argumentativo que estamos desenvolvendo. A existência de uma nova etapa do capitalismo não elimina a sua coexistência com aspectos de sua fase anterior. Percebemos, portanto, que em grande medida características centrais do fordismo e mesmo do taylorismo continuam presentes em amplos setores da sociedade contemporânea, inclusive nas formas de organização do trabalho. Deste modo, também a extração de mais-valor, de intensificação do trabalho, aumento de jornada, redução de salários, extinção de benefícios

⁶⁴ Este autor, na verdade, faz menção a um conceito cunhado por Joel de Resnay.

trabalhistas, etc. estão presentes no cenário contemporâneo e continuam presentes como parte integrante do que caracteriza o capital.

Tanto Gorz como outros teóricos do cognitivo, enfatizam a criatividade e os dotes intelectuais do trabalhador imaterial. Uma parcela considerável, talvez até mais expressiva quantitativamente do que podemos chamar de novo proletariado, desenvolve atividades ditas cognitivas, como a operação de computadores, mediante formas de trabalho extremamente repetitivas, racionalizadas, limitadores de sua expressividade intelectual, cujo exemplo mais sólido é uma categoria que cresce a cada dia no Brasil e no mundo, que é a dos operadores de telemarketing (Braga, 2006). Neste exemplo, mesmo o trabalhador que se ocupa diretamente de uma atividade que envolve o uso de capacidades intelectuais e comunicativas se encontra completamente limitado em sua criatividade e expressividade, não se diferenciando, substancialmente, de qualquer trabalhador da era fordista.

Embora a proeminência do imaterial aponte para a possibilidade lógica da redução do tempo de trabalho, como já se enunciava nos *Grundrisse*, e como André Gorz estabelece como bandeira de luta política, não temos nenhuma evidência histórica de que as formas modernas de exploração do trabalho tenham diminuído com o capitalismo tardio. Em muitos setores de atividade, que inclusive lidam diretamente com o conceito de imaterial aqui esboçado, como professores, bancários, trabalhadores da saúde, etc., a intensificação do trabalho e até mesmo a extensão da jornada é algo bastante visível. Se as antigas formas de exploração estão sendo substituídas por outras, isto não significa que aquelas tenham desaparecido.

A forma pela qual a exploração direta de mais-valia continua a ser parte visivelmente integrante do presente regime de acumulação serve como elucidação para a tese que apresentamos quanto a um período de transição no capitalismo tardio onde

determinadas formas essencialmente modernas de reprodução do capital parecem ainda distantes de desaparecer, o que não significa dizer, que em termos qualitativos tais formas continuem a ser o aspecto preponderante de acumulação capitalista. Trata-se também quanto a este aspecto de certa restrição que apontamos quanto ao conceito de capitalismo cognitivo, pois na visão de alguns de seus principais teóricos, como Negri, a transição para uma nova forma de capitalismo parece já concluída e sem contradições.

É possível afirmarmos ainda que a idéia de capital humano como forma de auto-exploração se refere a processos de formação, investimento e mobilização de recursos acima de tudo simbólicos, e, portanto, culturais. A auto-qualificação, seja do trabalhador assalariado ou do empreendedor, diz respeito à absorção de saberes que nem sempre correspondem diretamente à posse de propriedades e mesmo de dinheiro. Embora este último apareça de modo geral como uma finalidade em si, no capitalismo tardio o poder econômico não se equaciona necessariamente com poder simbólico e cultural, para lembrarmos tanto Max Weber como Pierre Bourdieu.

Para lembrarmos a tese deste último quanto ao poder simbólico, vemos que Bourdieu se refere a um determinado tipo de capital que não necessariamente o econômico, mas a um capital cultural que permite entrever formas de distinção social que são assimiladas ao gosto estético dos diferentes estratos sociais. Determinados grupos são reconhecidamente pertencentes a uma classe social na medida em que são portadores de um conjunto de qualificações culturais muito próprias ao seu estrato, como o gosto a respeito de músicas, filmes, imagens, moradia, alimentação. Parece-nos que em muitos aspectos o conceito de capital humano encontra correspondência nas explicações de Bourdieu a respeito dos bens simbólicos. Seus estudos empíricos a respeito do “gosto” (Bourdieu, 2007), entretanto, foram realizados em um contexto histórico anterior à efetiva

manifestação da cultura do capitalismo tardio, que em nosso entendimento só é plenamente visível a partir da década de 1970.⁶⁵

As formas hoje em curso de distinção social devem ser explicadas com base não só na transformação valorativa de determinados signos, mas na própria modificação que se processa na esfera dos bens culturais. O que seria mais importante hoje do ponto de vista simbólico: dissertar sobre um filme de Bertolucci ou colocar o seu vídeo doméstico para ser assistido por milhões de pessoas na *web*? Mas, mesmo com esta profunda transformação histórica, estamos nos referindo à maneira pelas quais determinadas hierarquias sociais se estabelecem à margem da posse de propriedade, nos conduzindo, em certa medida, para o conceito de capital cultural de Rifkin. Isto é, a possibilidade de ter acesso, de fazer uso da instrumentalização dos saberes torna-se não só uma forma de distinção social como pré-requisito para a possibilidade de consumo e até mesmo de cidadania. O número crescente de *lan-houses* inclusive nos bairros mais periféricos das grandes cidades da América Latina, por exemplo, está associado ao fato de que a internet é não só um instrumento, por vezes o único, de encontrar um trabalho ou emprego, mas igualmente de ter acesso a determinados serviços, inclusive públicos (escolas, inscrição para concursos, obtenção de documentos, agendamento de serviços de saúde) que em muitos casos já não disponibilizam outra forma de acesso senão a da rede.

Perceber a esfera da cultura como aquela em que a dominação do capitalismo tardio encontra seu mais sólido fundamento não significa a defesa de uma primazia da cultura (de um culturalismo), mas a convicção de que a dominação continua ocorrendo a partir da

⁶⁵ As pesquisas de Bourdieu apresentadas em *A Distinção* foram realizadas da década de 1960. Embora alguns autores como Anderson (1999) situem as origens da chamada cultura pós-moderna em um período histórico até mesmo anterior aos anos 1960, nossa análise quanto às transformações culturais da sociedade contemporânea se refere especificamente ao que teve início na década de 1970.

esfera econômica, mas entendemos que tal esfera já não se distingue da esfera cultural. O trabalho imaterial equacionou suas diferenciações. Combes e Aspe (2004: 4), em seu conceito de mobilização total, se referem criticamente à tradição daqueles que continuam se utilizando de conceitos como de “alienação” (nesse caso, a tradição frankfurtiana) para explicarem algo que seria já bem mais acentuado na era da auto-exploração. Parece-nos evidente que a “adesão subjetiva” que caracteriza o trabalho imaterial precisa efetivamente de novos parâmetros conceituais para a compreensão do capitalismo tardio, mas não nos parece que a dialética do particular e do universal tenha sido superada, ao preço de dizermos que o próprio Marx era idealista, na medida em que a universalidade condizente ao conceito de capitalismo continua a ter seu fundamento objetivo na própria mercadoria.

8 – EXPERIÊNCIA E CRÍTICA NO CAPITALISMO TARDIO

Na gênese da teoria crítica da sociedade, na década de 1930, estava presente como componente indissociável de seu próprio conceito [*Kritik*] a busca de um conteúdo normativo, de um interesse emancipatório, que se foi perdendo enquanto propositividade política na década de 1940. Tornou-se mais tarde o centro das atenções de Habermas no sentido de recuperar àquela idéia original que já não era mais o motivo explícito do pensamento de Adorno e Horkheimer. Assim como a idéia de dominação vai assumir um caráter peculiar nas versões de Habermas e Honneth, que apontam para a noção de patologias da modernidade, também a idéia de emancipação adquire uma nova formulação. Nosso propósito nesta última parte do trabalho é apontar para a hipótese de que assim como o conceito de capitalismo com que lidam estes autores é insuficiente para a compreensão de um capitalismo que vai se constituindo pela centralidade do trabalho imaterial, também o conteúdo normativo que inspira versões recentes da teoria crítica pode encontrar um novo foco de reflexão, já aberto pelo próprio Honneth, ao lidarmos com o conceito de experiência.

A partir das colocações precedentes acerca do que entendemos por capitalismo tardio hoje, nosso propósito será não o de fazer uma exposição sobre o como a idéia de emancipação tem sido tratada neste contexto, o que envolveria outra tese dada a extensão do problema, mas sim explorar algo que é sugerido por pelo menos dois autores até aqui abordados: André Gorz e Axel Honneth. Em ambos, e também em Adorno, sobre o qual falaremos em seguida, o conceito de experiência é sugerido como algo significativo para a compreensão de que a dominação encontra um limite quando confrontada com a força deste conceito. Entendemos que ambos fazem esta sugestão sem explorar suficientemente sua

riqueza, sendo que a sua problematização encontra uma forte correspondência em nossa tese quanto a um capitalismo em que cultura e economia se tornaram quase indistinguíveis.

A idéia central quanto à possibilidade de emancipação e mesmo de um pensamento utópico sob o regime do imaterial, como já sugerimos, se manifesta na voz dos defensores do capitalismo cognitivo, Gorz e os pensadores de *Multitudes*, no pressuposto de que a inteligência coletiva possui uma existência contraditória. Por um lado, o capital quer apropriar-se do conhecimento produzido pela sociedade estendendo sua dominação à própria dimensão da vida, enquanto um biopoder, mas ao mesmo tempo o saber que resulta da cooperação de cérebros e de uma produtividade social é também expressão da crise atual do capitalismo. O capital enfrenta a dificuldade de se apropriar privadamente destes saberes, que acabam por se constituir como um tipo de comunismo do saber, que seria a base para pensar-se uma nova sociedade não mais regida pelos ditames do capital. Esta formulação encontra algumas diferenças entre os próprios teóricos do cognitivo, como vimos ser o caso de Moulner-Boutang.

Se tomarmos esta idéia geral como expressão da visão emancipatória dos que teorizam o imaterial,⁶⁶ percebemos que para seus autores o destino do capitalismo não está simplesmente entregue ao desenvolvimento das forças produtivas, mas a sua realidade continua a ser conflitiva, pois os sinais de resistência são vários, primeiramente a própria inteligência coletiva, cuja expressão mais mencionada quando necessário apontar um sujeito é a figura do *hacker* (Gorz, 2005), mas igualmente as contendas propostas pelos movimentos pós-socialistas (Lazzarato, 2006) que ao se desvincularem das formas de luta

⁶⁶ Embora possamos considerar que a idéia de emancipação possui variados aspectos, muitas vezes antinômicos, como o mostra Ernesto Laclau (1992).

que caracterizavam uma fase anterior do capitalismo propõem mudanças que podem se constituir em claros limites à expansão do capital.

Tais proposições são bastante explícitas em diferentes obras recentes de André Gorz, inclusive no que se refere às consignas que devem ser levantadas pelo próprio sindicalismo e pela esfera específica de lutas que envolvem o mundo do trabalho. É justamente em tais obras de Gorz (2003 a; 2004 a) que encontramos não apenas proposições políticas bem definidas, como a sugestão de que o conceito de experiência tem um papel fundamental para a constituição de mecanismos de resistência ao capital e sua racionalidade econômica. Não obstante, tal sugestão não reaparece com clareza na obra principal deste autor que estamos analisando (2005). Em *O Imaterial* Gorz já não dá ênfase às teses centrais explicitadas em suas duas obras anteriores, notadamente a bidimensionalidade da racionalidade e da sociedade, onde encontramos uma clara relação entre emancipação e experiência.

Expusemos no início deste trabalho (cap. 2) os delineamentos gerais acerca do pensamento de Gorz, sobre os diferentes tipos de racionalidade que ele entende estar presente na sociedade, que nos possibilita compararmos seu pensamento com o de Habermas, a relação entre autonomia e heteronomia, e a importância da noção de tempo e temporalidade como categoria não apenas sociológica, mas também filosófica. A primeira grande proposição política de Gorz, a de lutar-se por uma redução do tempo de trabalho, não possui apenas como sentido uma luta pela redução da exploração no trabalho, mas possui o sentido de que tempo de vida humano destinado a ocupar-se e possibilitar experiências desvinculadas da racionalidade econômica, são a expressão de uma autonomia possível. Há experiências que tomam lugar no mundo da vida que são potencialmente emancipatórias quando as ações empreendidas pelos indivíduos se mostram como uma

forma de resistência dos mesmos quanto à sua própria identidade social. Assim, enquanto que para Habermas no mundo da vida os indivíduos expressam uma identidade a partir do comportamento condizente a determinadas normas morais institucionalizadas, na medida em que agem a partir dos padrões culturais que os possibilita o alcance do entendimento por meio de sua ação comunicativa, para Gorz este mundo da vida só torna possível a constituição de um sujeito autônomo porque há experiências que o apartam de sua própria identidade coletiva. Conforme Gorz ao polemizar com Habermas quanto ao conceito de *Lebenswelt*:

Eis por que preferi partir da experiência vivida para explicitar, por meio da análise existencial (fenomenológica), aquilo que no sentido (isto é, na intenção) original de um certo número de atividades torna-as incompatíveis com a racionalidade econômica. Esta diferença de método faz com que a racionalidade econômica nos pareça inaplicável, *do ponto de vista do sujeito* – isto é fundada a evidência na compreensão vivida-, a uma série de atividades e de relações impossíveis de serem subsumidas sob o conceito de “reprodução simbólica do mundo da vida” ou de “razão comunicacional” (2003 a: 170).

Tanto em seu livro *Metamorfoses do Trabalho* quanto em *Misérias do Presente, Riqueza do Possível*, Gorz insiste que a possibilidade de autonomia está em o indivíduo externar certa singularidade, não identificar-se às normas e ao grupo. O indivíduo é tanto mais autônomo quanto mais resiste, revolta-se, envolve-se com atos criativos e não permite que sua identidade seja subsumida pelas normas institucionalizadas:

A não-coincidência do indivíduo-sujeito com a “identidade” a que o obriga a sociedade (ou que ela lhe fornece os meios para expressar) é a origem da autonomia individual e também de toda criação cultural. É ela que está tematizada

no questionamento ou na recusa de normas e valores admitidos – pela contestação da linguagem, pela subversão dos lugares comuns, pela atualização de um sentido além de todo discurso e do não-sentido que todo discurso carrega consigo, em suma pela criação artística ou intelectual (op. Cit., 173).

Em sua obra publicada poucos anos depois [1997 (2004 a)] em um longo excuro sobre as diferenças entre Habermas e Touraine ele volta a postular, embora já um pouco diferentemente, a idéia de que um sujeito livre se constitui a partir de seus momentos de não-identidade. Sua noção de experiência continua apoiando-se com forte ênfase em uma visão dual de sociedade, em que o não-idêntico só aparece naquela esfera de um mundo da vida, isto é, assim como todo o seu pensamento desde *Adeus ao Proletariado* [1980 (1987)] a perspectiva emancipatória não tem na esfera do trabalho a sua possibilidade, senão a própria emancipação *do trabalho*.

Em *O Imaterial* as formulações fenomenológicas que marcam toda a obra do autor já não aparecem com tanta clareza. Gorz retoma um tema central de suas duas obras anteriores, a proposição normativa quanto a uma renda de existência, algo, aliás, compartilhado pela maior parte dos teóricos do cognitivo. No que se refere a uma condição emancipatória, em um sentido que se aproxima a uma determinada noção de cidadania (Silva, 2008) a proposta de uma renda universal básica, desvinculada do trabalho com finalidade econômica apresenta-se como imprescindível para a constituição de uma nova sociedade. Por outro lado, o caminho que parece frutífero e problemático se refere a que tipo de experiência existencial, cultural, toma lugar em uma sociedade que caminha para o que Gorz chama de comunismo do saber.

Em uma sociedade em que uma quantidade cada vez maior de indivíduos para “estarem no mundo” ou se verem integrados à sociedade precisam estar conectados, cabe

nos perguntar sobre o modo pelo qual tais indivíduos exercem a sua “recusa”, como diz o próprio Gorz, os seus dotes de criação artística e intelectual. Certamente não falamos mais da experiência cultural da modernidade, como mostramos em nossa hipótese de uma pós-indústria cultural, mas de uma experiência que só pode passar pelas novas formas de sociabilidade em rede. É nesse sentido que mais uma vez postulamos a distinção entre cultura e saber (*knowledge*).

A suposição de Gorz é de que o saber cotidiano, adquirido enquanto experiência de vida, é não só comunicável e potencialmente cooperativo, resistente aos propósitos da racionalidade capitalista, até mesmo porque não pode ser quantificada pela medida do tempo trabalho. Este saber, entretanto, apresenta-se como algo sempre positivo, decorrente de um pensamento criativo e autônomo, que pela sua própria existência já é um sintoma daquilo que irá constituir-se como intelectualidade de massa. O problema está, conforme o entendemos, em que a distinção entre conhecimento e saber é ainda insuficiente para supormos a idéia moderna de autonomia (ou de *Aufklärung*), pois se faz necessário distinguirmos também os diferentes saberes que são mobilizados pelos indivíduos, na medida em que sendo eles relativos principalmente ao que ocorre na esfera cultural nos referimos a uma subjetividade que tem sido permeada por novas formas de reificação.

Como mostra, por exemplo, Christoph Türcke (2008), o chamado *hipertexto* descarta a experiência moderna de leitura, a substituindo por uma não-linearidade, uma falsa liberdade do leitor, na medida em que se lida em última instância com um sistema de códigos já pré-programados que apenas dificulta ainda mais a possibilidade do pensamento criativo e reflexivo. Do mesmo modo as atividades ditas criativas, imaginativas e que compõem o trabalho imaterial, quando se concretizam na produção de uma mercadoria (seja no planejamento, design, publicidade, imagem) estarão fazendo referência a um saber

cuja finalidade última é a produção econômica, mesmo que não se refira mais a trabalho abstrato.

Aquilo que Benjamin chamava de perda da experiência (*Erfahrung*), ao referir-se a narrativa moderna, nos coloca frente ao tipo de experiência da linguagem que acompanha o trabalho imaterial. A ênfase dada pelos pensadores de *Multitudes* aos aspectos comunicacionais da sociedade também precisam ser problematizados no sentido de que a sociedade em rede tende a manifestar uma modificação e uma simplificação da linguagem não visível em etapas anteriores da história do capitalismo. Quando nos referimos a alguns aspectos de modificação no conceito de indústria cultural, nossa ênfase na dimensão da imagem como modelo norteador de uma nova apreensão estética não implica distingui-la totalmente do processo social que a acompanha na dimensão da linguagem.

Enquanto que pensadores como Antonio Negri vêem na dimensão comunicacional a potencialidade do comunismo, devemos objetar que também a linguagem é passível de uma nova forma de reificação. Em um texto bastante sugestivo Newton Ramos-de-Oliveira (2008) aborda o problema do empobrecimento da linguagem na era da internet, fazendo menção, por exemplo, ao *1984* de George Orwell, no qual uma das características de sua cidade fictícia, a Oceania, era o desenvolvimento de uma nova linguagem, o *newspeak*, cuja construção era a tentativa de uma simplificação cada vez maior dos processos de comunicação: “o propósito do newspeak não é a expressão e comunicação, mas cumprir os objetivos do Ingsoc e, acima de tudo, impedir o exercício de outros etilos de pensamento” (Ramos-de-Oliveira: 136).

A simplificação da linguagem, cada vez mais comum entre os internautas, é também, como os outros artefatos da pós-indústria cultural, uma regressão do pensamento autônomo, ou daquilo que Adorno chamava de *Bildung*. A análise que faz Jameson de uma

nova textualidade do pós-modernismo, em que a narrativa tornou-se fragmentária e esquizofrênica, não mais apreensível em uma temporalidade linear, fenômeno também presente no cinema a partir da década de 1980, mostra igualmente, em outro contexto de crítica, que as transformações culturais em curso também apontam para a necessidade de um novo olhar quanto à linguagem a partir de uma teoria crítica da sociedade.

Mas, voltando a Gorz, o otimismo que marca suas idéias quanto a um comunismo do saber deve ser contrastado com o último capítulo de *O Imaterial* que traz as suas reflexões acerca do pós-humano, a partir do qual podemos pensar que o imaterial transita entre uma utopia e uma distopia. A gestação do cyborg que já havia sido anunciada por um texto célebre de Donna Haraway (1991) constitui-se como um desdobramento visível da tese acerca do capital humano. A inteligência artificial, que passa a constituir-se também como vida artificial, altera ainda mais radicalmente aquilo que podemos chamar de experiência, pois o seu surgimento, o do cyborg, significa em última instância algo que vai bem além da idéia de “segunda natureza” proposta por Lukács e pelos frankfurtianos; trata-se nesse caso, de uma situação limite entre o humano e o pós-humano na qual o conceito de experiência pode representar um termo fundamental.

Em um filme já clássico da década de 1980, *Blade Runner – o caçador de andróides*,⁶⁷ já imensamente comentado, inclusive por Jameson, nos deparamos com uma narrativa onde um grupo de replicantes (cyborgs), cuja existência foi constituída em laboratório, em certo momento decidem se vingar de seus criadores, pois foram pré-programados, entre outras coisas, para terem um tempo de vida determinado em apenas quatro anos. Inusitadamente se rebelam e passam assim a ser perseguidos pelo detetive

⁶⁷ Filme de 1982, dirigido por Ridley Scott e que traz Harrison Ford como protagonista é um verdadeiro Cult dos anos 1980.

Deckard (Ford). Quando colocados sob a suspeita de serem humanos ou replicantes são levados a uma espécie de entrevista, onde são interrogados sobre questões diversas, e em um dado momento devem falar sobre o seu passado de vida. Quando os replicantes são interrogados quanto ao que envolve sua memória, se coloca a situação limite do humano. Embora tenham sentimentos e praticamente todas as outras qualificações do que podemos chamar de humanidade, eles não possuem, exceto a replicante Rachael (Sean Young), uma experiência pretérita de vida, permeada de detalhes que marcam, por exemplo, a infância, e que em princípio caracteriza todo o ser humano. O filme, entre outras curiosidades, teve três finais distintos gravados por Ridley Scott, trazendo além de menções explícitas ao pensamento cartesiano, a indagação quanto ao fato de que o pós-humano (o cyborg), por se constituir em uma vida artificial, consegue ter todos os predicados (aliás, mais força, mais inteligência, mais beleza) exceto a experiência vivida, singular, que demarca uma identidade do sujeito que é não apenas coletiva, mas de um eu que se reconhece na própria experiência vivida.

A inflexão fenomenológica da noção de experiência apontada por Gorz, embora procure indicar um limite da própria abordagem sociológica, encontra em seu pensamento uma decorrência normativa coerente, na medida em que suas proposições de redução do tempo de trabalho e uma renda universal suficiente se apóiam no pressuposto de que é necessário desvincular-se a riqueza do tempo de trabalho, produtor de valor, e as medidas que propiciam um alargamento do tempo livre, do lazer e de formas de trabalho não-heterônomo incidem sobre a possibilidade de que as experiências livres possam se dar de forma mais constante, expressando uma emancipação que é não apenas utópica, mas factível com o curso presente do capitalismo. Por outro lado, tais experiências, que em sua última obra ele parece identificar ao conceito de saber, deveriam, conforme nossa hipótese,

ser mais claramente elucidadas quanto a que tipo de experiência, efetivamente, revela aquilo que, por exemplo, Adorno chamava de o não-idêntico. Assim nos defrontamos com aquilo que entendemos ser uma limitação das concepções bidimensionais de sociedade, tanto de Gorz, como de Habermas.

Ainda assim, a influência de Sartre sobre o pensamento de Gorz surpreendentemente o aproxima em alguma medida da maneira pela qual Benjamin e principalmente Adorno trataram este conceito. Embora o conceito de experiência apareça de forma fragmentada na obra destes autores, cumpre um papel fundamental quanto ao modo pelo qual o interesse original da teoria crítica, a emancipação, se mantém vivo em suas obras, apesar de todos os tons pessimistas que principalmente a obra de Adorno veio a tomar. Em *Misérias do Presente, Riqueza do Possível*, quando começa a comparar Habermas e Touraine, Gorz demonstra não só a sua admiração pelas idéias deste último, mas aproxima-se do pensamento de Adorno quando se refere a relevância teórica da teoria crítica na formulação de Axel Honneth:

Por sua vez, a maneira pela qual Axel Honneth reinterpreta a teoria de Habermas inova e renova a teoria crítica de modo fecundo. Honneth concede importância crucial àquilo que Adorno chamava o “não-idêntico” (...): isto é, as atividades e relações pelas quais o sujeito recusa indentificar-se a um papel, a uma função ou a uma utilidade social (...). Para Honneth, o não-idêntico não é simplesmente (como para Adorno) uma dimensão residual; ao contrário, nas sociedades modernas ou pós-modernas, é uma dimensão da experiência individual que pode tornar-se central e lançar as bases, ao mesmo tempo, de uma crítica da sociedade e de uma oposição à racionalidade instrumental (Gorz, 2004 a: 147).

Walter Benjamin estabelece a distinção entre os termos *Erfharung* e *Erlebnis* para mostrar aquilo que ele entende ser uma *perda da experiência*. Para Benjamin a *Erfharung* se refere a um tipo de experiência que ele vê enfraquecer-se com o capitalismo moderno, como ele mostra nas primeiras linhas do ensaio *Experiência e Pobreza* (1985 b). Ele aponta para o fato de que a sociedade moderna viu perder-se uma certa narratividade espontânea que mostrava uma forma sintética de experiência, que era ao mesmo tempo uma experiência coletiva. Assim, nas narrativas que eram passadas de uma geração a outra a *Erfharung* se mostrava como a arte de contar, algo perdido pela modernidade. De que forma, por exemplo, os mais velhos, em uma sociedade esfacelada, poderiam lidar com a juventude invocando a sua experiência?

Não está claro que as ações da experiência estão em baixa, e isso numa geração que entre 1914 e 1918 viveu uma das mais terríveis experiências da história. Talvez isso não seja tão estranho como parece. Na época, já se podia notar que os combatentes tinham voltado silenciosos do campo de batalha. Mais pobres em experiências comunicáveis, e não mais ricos. Os livros de guerra que inundaram o mercado literário nos dez anos seguintes não continham experiências transmissíveis de boca em boca (Benjamin. 1985 c: 114).

Por outro lado a *Erlebnis* se mostra como a experiência do indivíduo solitário, refletindo uma experiência vivida restrita a sua individualidade. Este conceito nos parece relevante justamente porque introduz quanto à noção de *Lebenswelt* a possibilidade de pensarmos que a experiência vivida, de um modo geral, não indica necessariamente uma ação autônoma. Embora a incursão de Benjamin nestes pequenos textos aponte de modo

geral para a dimensão da narratividade, estas considerações sobre a perda da experiência serão bastante influentes sobre o pensamento de Adorno (Jay, 1999).

Também para este o conceito de experiência surge principalmente na dimensão da experiência estética, mas entendemos que não apenas nela. Para Adorno a experiência no sentido de *Erfahrung* se perde naquelas circunstâncias, generalizadas pela sociedade administrada, em que o indivíduo torna-se incapaz de perceber no particular a dimensão da totalidade, se subsumindo à lógica da identidade. É evidente que Adorno tem clareza de que tal conceito de experiência já estava presente em Hegel, que como veremos em seguida é o ponto de partida para o pensamento de Axel Honneth. Na visão de Adorno (1981) a experiência como Hegel a concebe não se refere a uma experiência isolada e muito menos à percepção sensível como o são para os empiristas como Hume, mas se refere a algo que ocorre na relação entre os sujeitos e entre estes e o mundo. Assim sendo, a experiência é o deparar-se do sujeito frente às contradições que estão postas pela própria realidade, e não só pelo pensamento.

Mas a totalidade para Adorno é uma categoria crítica e ao mesmo tempo histórica, portanto ela também é falsa porque em sua objetividade se expressa o modo de produção capitalista. O verdadeiro é assim o não-idêntico, que pode se expressar em experiências que sejam a não aceitação deste todo (como o são para Gorz as experiências fenomenológicas do amor, da amizade, da criação artística) enquanto recusa, mesmo que quase inconsciente, da totalidade do capitalismo. O que ocorre no capitalismo tardio é que a subjetividade vai-se tornando impossibilitada de ultrapassar o momento efêmero do singular, isto é, relacioná-lo criticamente ao universal que se expressa, para ele como Marx, na forma mercadoria. Em um de seus ensaios sobre música diz Adorno:

Sumariando a diferença: em Beethoven e na boa música séria em geral – nós não estamos nos referindo aqui à má música séria, que pode ser tão rígida e mecânica quanto a música popular – o detalhe contém virtualmente o todo e leva à exposição do todo, ao mesmo tempo em que é produzido a partir da concepção do todo. Na música popular, a relação é fortuita. O detalhe não tem nenhuma influência sobre o todo, que aparece como uma estrutura extrínseca (1986 b: 119).

Aquilo que Adorno achava possível de ainda ser encontrado na experiência com a alta cultura do modernismo poderia também ser encontrado em outras experiências cotidianas, como nós podemos apreender principalmente em algumas passagens de *Mínima Moralia* (1992), ou mesmo em seus textos sobre música e estética. Em uma interpretação bastante original sobre o pensamento de Adorno, Honneth (2006) reconsidera as teses desenvolvidas sobre aquele em *The Critique of Power* (1991), e traça um esboço da teoria da sociedade de Adorno considerando a leitura, principalmente, daqueles textos não explicitamente dedicados aos temas explicitamente sociológicos. Para Honneth o conceito adorniano de fisionomia social, presente em diversos de seus textos, torna possível entendermos o propósito original de Adorno como uma hermenêutica da catástrofe sócio-cultural, fortemente inspirada pela teoria weberiana do “tipo ideal”. Aquilo que Adorno desde seu discurso inaugural (1931) propunha como crítica, e que ressurge na *Dialética Negativa* como constelações conceituais, diria respeito ao procedimento adotado por ele no sentido de criação de um modelo, destacando-se aspectos relevantes da barbárie cultural burguesa, com o qual fosse possível criar uma fisionomia daquilo que Adorno chamava uma forma de vida prejudicada.

No exame desta vida danificada pela reificação exacerbada Adorno inspirou-se no pensamento freudiano, inclusive no próprio conceito de neurose, para demarcar que os

aspectos da vida humana que indicam sofrimento, enquanto uma busca represada de felicidade, ao mesmo tempo aponta para formas de não aceitação, de revolta, de recusa, de não-identidade, com que os indivíduos as exteriorizam de forma quase inconsciente frente aos danos engendrados pela catástrofe. Algo lembrado por Honneth quanto a Adorno, mas que também poderia ser lembrado quanto a Benjamin, é a menção constante que aquele faz a infância, chegando a sugerir a possibilidade de que nele haveria “uma fisionomia da forma de vida capitalista ancorada numa imagem normativa da infância” (2006: 23). Sabemos que Honneth, contudo, irá elaborar seu próprio modelo de não-identidade, constituindo uma filosofia social informada por bases epistemológicas distintas daquela da primeira geração de frankfurtianos.

Em seu livro mais expressivo *Luta por Reconhecimento – A Gramática Moral dos Conflitos Sociais* (2005) Honneth desenvolve a sua teoria crítica do reconhecimento. Com ela, estaríamos dando um passo significativo para a constituição de uma teoria social com conteúdo normativo e também capaz de explicar no âmbito de uma filosofia social as causas e origens das formas de desrespeito (*feelings of social disrespect*) e experiências de injustiça existente na sociedade moderna, e, por conseguinte, a origem dos conflitos sociais delas decorrentes. Diferente de Habermas, para Honneth as ações emancipatórias, tal como aquele as concebe, encontram uma explicação muito abstrata. A ação comunicativa é aquela voltada para a obtenção do entendimento, por meio da linguagem, e na visão de Honneth mostraria, tanto empiricamente, como na dimensão de uma reflexão pré-teórica, certa deficiência por não estender o escopo da teoria ao campo da própria *experiência*:

Uma saída deste dilema pode apenas ser postulado pela idéia de desenvolver o paradigma da comunicação construído por Habermas mais na direção

de sua teoria da intersubjetividade, de fato, como pressuposto sociológico. O que nós queremos dizer com isto, por enquanto, é apenas a proposta nada simples de equacionar o potencial normativo da interação social com as condições lingüísticas de alcance do entendimento livre de dominação. Nós já apontamos nesta direção com a tese de que as experiências morais não são originadas pela restrição das competências lingüísticas, antes disso, elas são geradas pela violação das reivindicações de identidade adquiridas na socialização (Honneth, 1994: 262).

Para Honneth, aquilo que ele chama de experiência moral substitui a análise centrada na separação entre sistema e mundo da vida. A intersubjetividade, que continua a ser o ponto de partida da interação, se refere a um modelo conflitual, em que os indivíduos agem pragmaticamente no universo de uma luta cuja finalidade é não a obtenção do consenso, mas a obtenção do reconhecimento. Sua intenção é formular uma teoria da normatividade moral capaz de explicar as causas dos conflitos sociais (Silva, 2005: 8).

Na obra de Honneth mencionada acima (2005) seus pontos de partida são o jovem Hegel e Mead, ambos os aportes necessários para uma teoria da intersubjetividade. Quanto a Hegel, Honneth aponta para o fato de que em seus primeiros escritos de *Iena* o filósofo alemão desenvolve a tese de uma “luta por reconhecimento” como o ponto de partida para a formação do espírito, sendo o espírito subjetivo o momento inicial de constituição do indivíduo:

Na primeira parte de sua análise filosófica, o procedimento metodológico de Hegel consiste em reconstruir o processo de formação do espírito subjetivo, ampliando-o passo a passo de modo que abrange as condições necessárias da auto-experiência da consciência individual; o resultado desse procedimento reconstrutivo deve esclarecer quais experiências, repletas de exigências, um sujeito precisa ter feito no todo antes de estar em condições de conceber-se a si mesmo como uma pessoa dotada de “direitos” e, nessa medida, poder participar então na vida

institucionalmente regulada de uma sociedade, isto é, no espírito “efetivo” (Honneth, 2005: 73).

Aos três momentos hegelianos de formação do espírito subjetivo em sua passagem ao espírito efetivo, corresponde em Honneth três formas de reconhecimento, pautados por amor, direito e solidariedade (Matos, 2004; Silva, 2000). Para a formulação e compreensão das injustiças sociais, e a proposição de uma sociedade justa, é preciso inicialmente explicar em que circunstâncias ocorrem às situações de humilhação e injustiça. Tais situações se referem a um tipo de experiência não mais situado pelos parâmetros da filosofia do sujeito, e também não podem ser vistas como cognitivas (Honneth, 2008: 40). São as experiências de não-reconhecimento, colocadas pela forma da intersubjetividade, que impõe a luta por reconhecimento, como já mostrara Hegel, e a positividade jurídica de tal reconhecimento dependerá da apreensão por parte dos indivíduos quanto às circunstâncias de não-reconhecimento:

Honneth parte dessas duas fontes principais para construir uma tipologia formada por *três formas distintas de reconhecimento*. Assim, para ele, na dimensão das relações primárias, a forma de reconhecimento está associada a *amor e amizade*; na dimensão das relações legais, ela é identificada como *direitos*; e na da comunidade de valor, a forma de reconhecimento é a *solidariedade*. Para cada uma dessas dimensões, há também uma *relação prática do indivíduo com o self*, relações essas que são definidas respectivamente, como *autoconfiança*, *auto-respeito* e *auto-estima* (Silva; 2000: 125).

Buscando se desvincular dos traços idealistas de Hegel, Honneth encontra em Mead os elementos de um conceito de intersubjetividade que vá além da metafísica moderna e se constitua como uma espécie de psicologia social com bases empíricas. Percebemos em sua

teoria também um modelo conflitual, em que o autor se apropria da teoria foucaultiana da ação em que o conflito aparece como a salvaguarda de uma subjetividade ainda capaz de autonomia, modelo este que já se encontra esboçado em *The Critique of Power*. Quanto a esta influência da teoria foucaultiana da ação percebemos uma pequena semelhança entre este aspecto do seu pensamento e os teóricos de *Multitudes*, na medida em que as concepções de poder constituinte, multidão, molecular-global, etc., mesmo ao conceberem a passagem da sociedade disciplinar para a sociedade de controle, continuam a ver a potencialidade emancipatória da pós-modernidade a partir do modelo foucaultiano de ação (por exemplo, em Negri: 2005).

Honneth recusa um ponto de partida contextual para suas premissas, um dos temas de sua controvérsia com Nancy Fraser (2003). Ele entende que a luta por reconhecimento vai ao encontro da multiplicidade de lutas sociais existentes na sociedade contemporânea, principalmente ao longo das três últimas décadas, que colocam como centro de luta as injustiças “raciais”, de gênero, minorias étnicas, etc., mas igualmente as lutas econômicas, que teriam também elas, na busca por reconhecimento, o seu fundamento moral.

Para Honneth uma teoria crítica do reconhecimento, enquanto o novo objeto central da Teoria Crítica, pressupõe que todo conflito social, por conseguinte, os novos movimentos sociais, estão assentados em um tipo de injustiça que implica sempre uma luta por reconhecimento. O problema está, conforme nosso entendimento, quanto ao pressuposto de que toda injustiça só se constitui plenamente quanto ao seu conceito quando há a percepção subjetiva (ou intersubjetiva) de seus agentes, mesmo que no plano de percepções intuitivas e pré-teóricas. Não haveria assim, uma nítida distinção entre dominação e injustiça, ou esta última substituiria aquela. Da mesma forma, a exploração é conduzida a uma forma de não-reconhecimento relativo à esfera econômica, mas e a auto-

exploração, como decisão consciente dos agentes que se auto-constituem como capital humano, seria também uma forma de injustiça e desrespeito?

A crítica que faz Honneth em sua primeira obra (1991) quanto a um déficit sociológico no pensamento de Adorno, no que se refere às insuficiências de sua análise econômica do capitalismo, alcança o próprio pensamento de Honneth. Ao apresentar uma abordagem superficial da categoria trabalho,⁶⁸ deixa pouco explícita a maneira pela qual a racionalidade instrumental penetra nas estruturas atuais do capitalismo. A relação entre cultura e economia capitalista, tão cara aos frankfurtianos, também não se mostra muito claramente explicitada quando abordamos a cultura no sentido da produção de bens culturais. Embora parte considerável de sua crítica tome como elemento chave a relação entre economia e cultura, o seu tratamento deste conceito, também neste caso, está muito mais próximo de Habermas do que aquele de Adorno. Embora, conforme ele, o reconhecimento seja algo que preexiste filosoficamente às distinções entre o “material” e o “simbólico” (2003: 117), em seu longo debate com Fraser a cultura demarca o campo de reprodução simbólica, principalmente no que tange a explicar as chamadas políticas de “identidade” que perfazem boa parte das teorias acerca dos novos movimentos sociais.

A proposição de Honneth e Fraser em postularem o conceito de reconhecimento (e/ou redistribuição) como aquele em torno do qual deve necessariamente passar uma atualização da Teoria Crítica, efetivamente corresponde a uma ordem de problemas que deve estar no centro de uma teoria social normativa, pois os novos movimentos sociais também fazem parte do contexto do capitalismo tardio. Por outro lado, quando recusa a dicotomia habermasiana de sistema e mundo da vida, Honneth em alguma medida se

⁶⁸ Embora, fazendo justiça ao autor, ele é bastante claro em admitir que é necessário um esforço da teoria para compreender algo que foi negligenciado por Habermas e que é fundamental para uma teoria crítica. Conforme: (Honneth, 1994: 267).

aproxima do primeiro Horkheimer e de Adorno quando recupera o conceito de experiência, ele revela outro aspecto de atualização da teoria crítica. Mas ao mesmo tempo quase não faz referência àquelas experiências de sofrimento que ainda não se manifestaram em sua efetividade histórica nos planos da constituição de sujeitos coletivos, embora ele aborde (2006) a maneira pela qual a noção de sofrimento revele a dimensão da dominação e sua recusa em Adorno. Mesmo reconhecendo que há aquelas injustiças que ainda não foram levadas ao espaço público (Honneth e Fraser, 2003: 120), em sua argumentação subsequente Honneth não chega a abordar tipos de experiência social que não sejam necessariamente lutas por reconhecimento.

Esboçamos acima três olhares distintos acerca do conceito de experiência, os quais podemos designar como fenomenológico (Gorz), dialético (Adorno) e intersubjetivo (Honneth), mas que em boa medida confluem para o que podemos chamar de idéia original da teoria crítica. Trata-se de visões que apontam para a idéia destacada por Horkheimer (1983) de que a emancipação depende da apreensão das experiências situadas em um nível pré-científico, onde o teórico crítico pode perceber quais as forças sociais que caracterizam um determinado momento histórico. Assim como Horkheimer, os outros três pensadores acima mencionados de algum modo encontram uma limitação por parte da sociologia, por si mesma, em compreender a efetiva dimensão de tais experiências.

Enquanto que Gorz e Honneth destacam da experiência a busca de um conteúdo normativo claramente explicitado, Adorno nos possibilita pensar que na esfera da cultura encontramos os resíduos de um pensamento utópico. Aquilo que chamamos em capítulos anteriores de pós-indústria cultural não aponta para o esgotamento deste pensamento, mas, ao contrário, para a necessidade de explicitá-lo mediante as formas contemporâneas de produção cultural. Contudo, uma das diferenças cruciais, entre Adorno e estes, está colocada

pela centralidade que ocupa em todo o seu pensamento o conceito de totalidade, o qual foi recuperado na interpretação jamesoniana da pós-modernidade (Jameson, 1997: 396). Aqui o fenômeno da cultura já não se distingue claramente do econômico, embora em Adorno a distinção continue existindo enquanto experiência do não-idêntico, que aponta muito mais para a direção do que já está colocado pela realidade do que o caminho político-normativo a ser adotado.

O capitalismo tardio em fase de transição, informado pela centralidade do trabalho imaterial, já não pode mais abordar a cultura de consumo e a subjetividade que permeia o cotidiano como não produtivos, como Gorz nos leva a crer em algumas passagens, e mesmo Adorno em sua análise do tempo livre. A esfera cultural, ao identificar-se com a econômica, não elimina as contradições que são inerentes ao capitalismo quanto ao seu próprio conceito. O tipo de experiência em curso, vislumbrado por Gorz, Negri e os teóricos de *Multitudes* como a constituição de uma inteligência coletiva resistente aos poderes do capital é uma possibilidade, mas que encontra na realidade também a sua limitação. A cultura que outrora possuía um espaço maior de autonomia, conforme a visão de Adorno, ao tornar-se diretamente produtiva coloca obstáculos ainda maiores para a recuperação da idéia moderna de emancipação.

Se a experiência guarda uma relação com a utopia, e muitas vezes Jameson sugere que esta se encontra mesmo no âmbito da própria cultura pós-moderna, a sua possibilidade depende também da consciência de sua perda. Certamente não mais no sentido apontado por Benjamin, mas quanto a algo ainda mais simples, como as possibilidades efetivas de imaginação, criação e reflexão. Estas não podem ser atribuídas sem mais a tudo o que envolve o trabalho imaterial, ao contrário, deveríamos ter a capacidade de distinção entre experiência e reificação. Embora Theodor Adorno tenha desde o início de seu pensamento

se colocado frontalmente contrário ao pensamento de Heidegger, por exemplo,⁶⁹ e de resto de toda a fenomenologia, temos já inúmeros indícios para afirmar que o não-idêntico se expressa como um tipo de experiência onde a ontologia do estado falso parece requerer uma existência autêntica.

⁶⁹ Sendo que esta contraposição foi exatamente o que motivou os primeiros textos deste autor (conforme, por exemplo: Jay, 1986).

CONCLUSÃO

O capitalismo mudou, mas continua a ser capitalismo. E como disse Sartre quando esteve no Brasil, “enquanto existir capitalismo o pensamento de Marx continuará imprescindível”. Nosso propósito neste trabalho não foi o de propor mais uma interpretação “verdadeira” quanto ao pensamento de Marx, mas apenas mais uma vez afirmar que dificilmente compreenderemos o próprio conceito de capitalismo sem o recurso a ele. Por outro lado, não entendemos que o pensamento marxiano seja o único olhar possível para o objeto de investigação proposto: as transformações econômicas e culturais da sociedade contemporânea nas três últimas décadas.

A teoria crítica da sociedade tem resistido, já há mais de setenta anos, às mais variadas expressões de positivismo e, principalmente, à insistência da lógica sistêmica em relegar a teoria a um segundo escalão na produção de conhecimento, privilegiando, tanto mais na América Latina, aquilo que Adorno chamava de pesquisa administrativa. Em nosso entendimento, para além da validade das hipóteses que foram aqui apresentadas, a tentativa de fazer-se teoria em condições adversas é já, de algum modo, uma aproximação à teoria crítica.

Quanto a ela, nosso esforço se deu no sentido de mostrar que desde a sua idéia original na década de 1930, passando por diferentes gerações, um dos problemas sempre latentes e até hoje não plenamente solucionado diz respeito à forma de compreensão da chamada categoria trabalho, algo que não esteve no centro das atenções de nenhum dos principais expoentes da chamada Escola de Frankfurt. E o problema colocado em nosso trabalho se refere justamente ao fato de que mesmo não tendo sido explicitado pelos representantes da teoria crítica, esteve subjacente aos seus pensadores uma determinada

idéia de trabalho que hoje se alterou completamente, tão completamente que não há mais como fazer-se hoje uma teoria crítica sem o estudo das questões que envolvem esta nova configuração.

Ocorre que, para os teóricos críticos, e foi também o que defendemos aqui insistentemente, o trabalho desde há muito perdeu o seu caráter emancipatório, isto se de fato algum dia o teve. Trabalho em sentido moderno e liberdade humana são termos incompatíveis. Contudo, estamos vivenciando, em nível mundial, ao longo dos últimos trinta anos aproximadamente, uma ampla transformação na maneira pela qual o trabalho produz a riqueza capitalista, riqueza esta que não pode mais ser compreendida como resultado único da forma valor, na medida em que o trabalho abstrato, o tempo de trabalho e mesmo as relações de trabalho assalariadas perderam a sua centralidade neste período histórico.

Isto não significa nem o fim do trabalho, nem a sua elegia como categoria central em termos ontológicos. Significa apenas uma modificação quanto a seu conteúdo moderno em detrimento de um novo, em que o saber e a cultura passam a ser o núcleo fundamental na valorização das mercadorias. Enquanto tal, esta valorização já não se pauta pelo valor trabalho, abrindo-se uma lacuna que a teoria se esforça por compreender; com alguns autores entendendo ser o conhecimento o novo aspecto fundamental da riqueza e do valor, e em nosso entendimento a produção cultural.

A crise anunciada e hoje amplamente noticiada do capitalismo muito tem a ver com a emergência e proeminência do trabalho imaterial. O esgotamento de uma riqueza produzida com base no valor faz com que o tipo atual de crise do modo capitalista de produção seja diferenciada, no sentido de que o conhecimento, o saber e a cultura não são bens mensuráveis no processo de valorização, e é deles que o capital tem retirado a sua

sobrevida. Neste sentido, concordamos aqui com alguns pensadores do capitalismo cognitivo, ao entenderem que a atual dimensão financeira do capitalismo é uma parte, uma forma de expressão, de uma nova forma de produção que está se constituindo a partir da proeminência do trabalho imaterial.

Está ainda se constituindo porque entendemos que nesta primeira década do sec. XXI o capitalismo mundial está vivendo uma fase de transição, não para o socialismo ou o comunismo, mas ao que tudo indica para uma nova forma de capitalismo. Enquanto tal, ao manter as arraigadas formas de dominação engendradas pela racionalidade instrumental da modernidade, merece ainda ser chamado de tardio na acepção originalmente proposta pelos frankfurtianos. Mas como o trabalho produtor de riqueza está se alterando cada vez mais na direção da imaterialidade, esta noção de capitalismo tardio precisa hoje ser pensada à luz deste novo contexto histórico, sem perder a sua dupla articulação quando de sua crítica: a possibilidade da crítica imanente e a dimensão da normatividade.

Esta última, tanto mais do que na fase anterior do capitalismo, continua a espreitar por todos os lados possíveis, dentro e fora da teoria crítica, a esperança de um futuro em que a dominação da natureza não redunde, necessariamente, na propagação de novas formas de exploração, de desrespeito, injustiças e aprisionamento da subjetividade. O capitalismo tardio em fase de transição tem aprofundado de uma maneira singular o que Lukács e Adorno chamaram de reificação, pois o tipo de subjetividade que tem permeado a nova sociabilidade humana, a sociabilidade em rede, virtual, imaterial, se mostra essencialmente contraditória, e até o momento, contraditória no sentido da dialética negativa adorniana: por um lado, ela dá indícios de poder constituir-se naquilo que Marx nos *Grundrisse* chamou de *general intellect*, resistindo aos tentáculos privatistas do capital, por outro, de forma menos otimista do que como vêem os teóricos do capitalismo

cognitivo, entendemos que as possibilidades de pensamento autônomo, nos moldes propugnados pelo esclarecimento, estão mais do antes fracassando frente à barbárie tecnológica.

Apesar de Habermas, passando atualmente por Honneth, e de modo geral, a maior parte dos autores que serviram de base para a nossa investigação confluírem de algum modo para a superação da chamada filosofia do sujeito, em prol de diferentes variáveis do paradigma da comunicação e da intersubjetividade, nossa argumentação neste trabalho, mesmo que lutando contra todos os riscos de dogmatismo, tentou sustentar uma visão do capitalismo em moldes para muitos arcaico: o da dialética. Nesse sentido, nossa análise acerca do entrelaçamento entre produção cultural e trabalho imaterial como a expressão de uma nova etapa da história do capitalismo buscou orientar-se pelos conceitos de origem hegeliana de totalidade e não-identidade. Embora admitamos que o momento presente comporte a coexistência de diferentes modos de produção, o conceito de capitalismo continua a assentar na realidade da *forma mercadoria* como seu aspecto central, sendo dela, e não do mundo das idéias, que se equaciona a relação lógica entre o universal e o particular.

Se pensarmos que toda transição histórica se assemelha a uma mudança de paradigma, nos deparamos com as próprias dificuldades da teoria social em encontrar conceitos, categorias e padrões de análise que iluminem uma realidade em processo de transformação. Frente a tais dificuldades talvez a ciência positiva, incluindo-se a sociologia, possa em alguns momentos ter uma certa humildade, ou boa vontade, com as demais formas de conhecimento, como por exemplo, a arte, a literatura e a estética, buscando nestas não apenas a configuração de uma renovada forma de dominação, mas também uma aproximação da realidade que exija um pouco menos a definição rigorosa de conceitos, em

prol de uma linguagem e formas de experiência que possam se constituir como a resistência do próprio humano, ele agora, transformado em utopia.

BIBLIOGRAFIA

- ABENSOUR, Miguel. *O Novo Espírito Utópico*. Campinas: Ed. Unicamp: 1990.
- ADORNO, Theodor. *Dialética Negativa*. Madrid: Taurus: 1984.
- _____. *Capitalismo Tardio ou Sociedade Industrial?* In: COHN, Gabriel. (Org.). São Paulo: Ática: 1986 a. p. 62-75 a.
- _____. *Tres Estudos sobre Hegel*. Madrid: Taurus: 1981.
- _____. Sobre a música popular. In: COHN, Gabriel (Org.): São Paulo: Ática: 1986 b. p. 115-146.
- _____. *O Ensaio Como Forma*. In: COHN, Gabriel (Org.): São Paulo: Ática: 1986 c. p.167-187.
- _____. *Minima Moralia*. São Paulo: Ática: 1992.
- _____. The Actuality of Philosophy. *Telos*. n. 31; Spring; 1977. p. 120-133.
- _____. Opinion Research and Publicness. *Sociological Theory*, n. vol. 23, n. 1. March, 2005. p. 116-123.
- _____ & HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar: 1985.
- ALEXANDER, Jeffrey C. Ação Coletiva, cultura e Sociedade civil: secularização, atualização, inversão, revisão e deslocamento do modelo clássico dos movimentos sociais. *Revista brasileira de ciências sociais*, v.13, nº 37, junho 1998. p. 5-32.
- AMORIM, Henrique. *A Valorização do Capital e o Desenvolvimento das Forças Produtivas: uma discussão crítica sobre o trabalho imaterial*. (tese de doutorado). Campinas: 2006. IFCH, Unicamp.

_____. Trabalho imaterial, forças produtivas e transição nos Grundrisse de Karl Marx. *Crítica Marxista*, n. 25; 2007. p. 9-30.

ANDERSON, Perry. *Considerações Sobre o Marxismo Ocidental*. São Paulo: Brasiliense: 1989.

_____. *As Origens da Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar: 1999.

_____. The River of Time. *New Left Review*; 26, March 2004. p. 67-78.

ANTUNES, Ricardo. *Os Sentidos do Trabalho*. São Paulo: Boitempo: 2001.

ASPE, Bernard et COMBES, Muriel. Revenu garanti et biplotique. *Multitudes*. octobre, 2004. <http://multitudes.semizdat.net>.

AZAÏS, Christian ; CORSANI, Antonella; DIEUAIDE, Patrick (Eds.) *Vers Un Capitalisme Cognitif*. Paris: L. Harmattan 2001.

AZNAR, Guy. *Trabalhar menos para trabalharem todos*. São Paulo: Página Aberta: 1995.

BARBROOK, Richard. A regulamentação da liberdade: liberdade de expressão, liberdade de comércio e liberdade de dádiva na rede. In: COCCO, G; GALVÃO, A.P; SILVA, C. (Orgs). *Capitalismo Cognitivo*. Rio de Janeiro: DP & A: 2003. p. 133-150.

BAUDRILLARD, Jean. *A Sombra das Maiorias Silenciosas*. São Paulo: Brasiliense: 1985.

_____. *The Mirror of Production*. St. Louis: Telos Press: 1975.

_____. *A Troca Simbólica e a Morte*. São Paulo: Loyola: 1996.

_____. Entrevista à Sheila Leirner. 1997. <http://pagepro-orange.fr/sheilaleirner>.

_____. Desconstruir Sokal? A reflexão na tela do discurso (entrevista). Porto Alegre; *revista Famecos*; n. 10; junho 1999. p. 24-33.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar: 2001.

BELL, Daniel. *The Coming of Post-Industrial Society*. New York: Basic Books: 1999.

_____. *O Advento da Sociedade Pós-Industrial*. São Paulo: Cultrix: 1977.

- BELLUZZO, Luiz Gonzaga. *Valor e Capitalismo*. São Paulo: Editora bial: 1987.
- BENHABIB, Seyla. *Critique, Norm and Utopia*. New York: Columbia of University Press: 1986.
- BENJAMIN, Walter. *Textos de Sociologia*. In: KOTHE, Flávio (Org.). São Paulo: Ática: 1985 a.
- _____. Experiência e Pobreza. In: Obras Escolhidas. Vol I. São Paulo: Brasiliense: 1985 b. p. 114-119.
- _____. O Narrador. In: Obras Escolhidas. Vol I. São Paulo: Brasiliense: 1985 b. p.197-221.
- BERARDI, Franco. The Factory of Unhappiness. (Interview). <http://www.makeworlds.org/142>. August, 2004.
- BIDET, Jaques et TEXIER, Jacques (Eds). *La crise du travail*. Paris: Presses Universitaires de France: 1995.
- BLOCK, F. and HIRSCHMAN, I. New productive forces and the contradictions of contemporary capitalism: a post-industrial perspective. *Theory and Society*. nº 7; 1979.
- BOLOGNA, Sergio. Durée du travail et post-fordisme. *Multitudes*. Septembre, 1996. Acessado em 15/5/2007 a partir de <http://multitudes.samizdat.net/>.
- BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil: 2000.
- _____. *A Distinção*. Porto Alegre: Zouk: 2007.
- BOWRING, Finn. A Lifeworld without a Subject: Habermas and the Pathologies of Modernity. *Telos*. nº 106, winter 1996. p. 77-104.
- BRAGA, Ruy. *A Restauração do Capital*. Um estudo sobre a crise contemporânea. São Paulo: Xamã: 1997.

_____. Uma sociologia da condição proletária contemporânea. *Tempo Social*, vol 18, n. 1; junho/2006. p. 133-152.

BRAVERMAN, Harry. *Trabalho e Capital Monopolista*. Rio de Janeiro: Zahar: 1981.

BUARQUE DE HOLLANDA, Heloisa (Org.). *Pós-Modernismo e Política*. Rio de Janeiro: Rocco: 1992.

CAMARGO, Sílvio César. *Modernidade e Dominação: Theodor Adorno e a Teoria Social Contemporânea*. São Paulo: Annablume: 2006 a.

_____. Capitalismo e Utopia na Teoria Social de André Gorz. In: SILVA, Josué Pereira da e RODRIGUES Iram Jácome (Orgs). *André Gorz e seus críticos*. São Paulo: Annablume: 2006 b.

_____. Axel Honneth e o Legado da Teoria Crítica. *Revista Política & Trabalho* nº 24. João Pessoa, 2006 c.

_____. Experiência e Utopia em Theodor W. Adorno, André Gorz e François Dubet. *Em Tese – Revista eletrônica*. Florianópolis; vol. 4 (1); agosto-dezembro/2007. p. 25-42.

CASTELLS, Manuel. *A Sociedade em Rede*. A era da informação. Vol I. São Paulo: Paz e Terra. 2006.

CASTORIADIS, Cornelius. *A Instituição Imaginária da Sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra: 1982.

CEVASCO, Maria Elisa. *Dez Lições sobre estudos culturais*. São Paulo: Boitempo: 2008.

COHN, Gabriel. A forma da sociedade da informação. In: Landislau Dowber et all (Orgs). *Desafios da comunicação*. Petrópolis: vozes: 2001.

CONNOR, Steven. *Teoria e Valor Cultural*. São Paulo: Loyola: 1994.

COCCO, Giuseppe. *Trabalho e Cidadania*. São Paulo: Cortez: 2000.

_____. Já saímos da sociedade salarial. (Entrevista). IHU/on-line. São Leopoldo, abril/2007. www.ihu.com.br;

_____, G; GALVÃO, A.P; SILVA, C. (Orgs). *Capitalismo Cognitivo*. Rio de Janeiro: DP & A: 2003.

CORIAT, Benjamin. Autômatos, Robôs e a Classe Operária. *Novos Estudos Cebrap*; n. 2; julho/1983. p.31-38.

CORSANI, A; LAZZARATO, M; NEGRI, A. *Le Bassin du travail immateriel (BTI) dans la Métropole Parisienne*. Paris: L'Harmattan: 1996.

COUTINHO, Maurício Chalfin. *Marx: Notas Sobre a Teoria do Capital*. São Paulo: Hucitec: 1997.

DEBORD, Guy. *A Sociedade do Espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto: 1998.

DEJOURS, Christophe. *A Loucura do Trabalho*. São Paulo: Cortez: 2003.

DELEUZE, Giles. *Conversações 1972-1990*. Rio de Janeiro: Ed. 34: 1992

_____. & GUATTARI. *O Anti-Édipo*. Capitalismo e Esquizofrenia. Rio de Janeiro: Imago: 1976.

DUBET, François. *Sociologia da Experiência*. Lisboa: Instituto Piaget: 1996.

DURÃO Fábio Akcelrud; ZUIN, Antônio; VAZ, Alexandre Fernandez (Orgs.). *A Indústria cultural hoje*. São Paulo: Boitempo: 2008.

EAGLETON, Terry. *A idéia de cultura*. São Paulo: editora Unesp: 2005.

_____. *As Ilusões do Pós-Modernismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar: 1996.

EDER, Klaus. A classe social tem importância no estudo dos movimentos sociais? Uma teoria do radicalismo da classe média. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Vol. 16/46, junho/2001. p. 5-28.

EVERS, Tilman. Identidade: A Face Oculta dos novos movimentos sociais. *Novos Estudos Cebrap*. vol. 2, 1984. p. 11-23.

FAUSTO, Ruy. A “Pós-Grande Indústria” nos *Grundirsse* (e Para Além Deles). *Lua Nova*. N. 19; novembro/1989. p. 47-68.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes: 1998.

_____. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal: 1979.

_____. *Naissance de la biopolitique*. Paris: Col Hautes Etudes: Seuil/Gallimard: 2004.

FRIEDMANN, George. *O Trabalho em Migalhas*. São Paulo: Perspectiva: 1972.

FRASER, Nancy and HONNETH, Axel. *Redistribution or Recognition? A Political – Philosophical Exchange*. London: Verso: 2003.

GIDDENS, Anthony. *A Contemporary Critique of Historical Materialism*. Vol I. Berkeley: University of California Press: 1987.

GOHN, Maria da Glória. *Teorias dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos*. São Paulo: Loyola, 2000.

GORZ, André. *Metamorfoses do Trabalho*. São Paulo: Annablume: 2003 a.

_____. *Estratégia Operária e Neocapitalismo*. Rio de Janeiro: Zahar: 1968.

_____. *Adeus ao Proletariado*. Rio de Janeiro: Forense Universitária: 1987.

_____. *Crítica da Divisão do Trabalho*. São Paulo: Martins Fontes: 1999.

_____. *Ecology as Politics*. Boston: South and Press: 1980.

_____. *O Imaterial*. São Paulo: Annablume: 2005.

_____. *Paths to Paradise*. Boston: South and Press: 1985.

_____. *Misérias do Presente, Riqueza do Possível*. São Paulo: Annablume: 2004 a.

_____. Alienation, Freedom and Utopia: interview with André Gorz. *Telos*, n. 70, 1986. p. 137-153.

_____. A crise e êxito da sociedade salarial (Entrevista). In: SILVA, Josué P. e RODRIGUES, Iram I. (Orgs). *André Gorz e seus críticos*. São Paulo: Annablume: 2006. p. 47-64.

_____. Économie de la connaissance, exploitation des saviors (Entretien). Réalisé par Yann Moulier Boutang et Carlo Vercellone. *Multitudes* 15; juin 2004 (b).

GOULD, Carol. *Marx's Social Ontology*. Individuality and Community in Marx's theory of social reality. London: The MIT Press: 1978.

HABERMAS, Jürgen. *Técnica e Ciência Enquanto Ideologia*. "Col. Os Pensadores". São Paulo: Abril: 1983.

_____. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Lisboa: Dom Quixote: 1998.

_____. *Teoría de La Acción Comunicativa*. Tomo I - "Racionalidad de la acción y racionalización social". Taurus: Madrid: 1987 a.

_____. *Teoría de La Acción Comunicativa*. Tomo II - "Crítica de la razón funcionalista". Taurus: Madrid: 1987 b.

_____. *Mudança Estrutural na Esfera Pública*. Tempo Brasileiro: Rio de Janeiro: 1986.

_____. *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*. Brasiliense: São Paulo: 1990 a.

_____. *Theory and Practice*. Boston: Beacon Press: 1973.

_____. *A Crise de Legitimação no Capitalismo Tardio*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro: 1994.

_____. *Modernidade - Um Projeto Inacabado*. In: ARANTES, Otília & P. Eduardo. "Um Ponto Cego no Projeto Moderno de Jürgen Habermas". São Paulo: Brasiliense: 1992. Pp.99-124.

_____. "Soberania Popular como Processo". In. *Direito e Democracia (entre facticidade e validade II)*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro: 1997. p. 249-278.

_____. A Nova Intransparência. *Novos Estudos – Cebrap*. n.18; Set. 1987 c. p.103-114.

HARAWAY, Donna. *Simians, Cyborgs and Woman: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge: 1991.

HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia del Espiritu*. México: FCE: 1987.

_____. *Princípios de la Filosofia Del Derecho o Dercho Natural y Ciência Política*. Buenos Aires: Sudamerica: 1975.

HELLER, Agnes e FEHÉR, Ferenc. *A Condição Política Pós-moderna*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira: 1998.

HERSCOVICI, Alain. Conhecimento, capitalismo imaterial e trabalho: alguns elementos de análise. *UNIrevista*, vol. 3, n.1; julho/2006.

HIMANEN, Pekka. *A Ética dos Hackers*. Rio de Janeiro: ed. Campus: 2001.

HONNETH, Axel. *The Critique of Power. Reflective Stages in a critical social Theory*. London: The MIT Press, 1991.

_____. "Work and Instrumental Action: On The Normative Basis of Critical Theory". In. Thesis Eleven; n.5/6; 1982: p.162-184.

_____. The Social Dynamics of Disrespect: On The Location of Critical Theory Today. *Constellations*. Vol. 1; n° 2. 1994. p. 255-269.

_____. *Luta por Reconhecimento. A Gramática Moral dos Conflitos Sociais.* São Paulo: Ed. 34: 2003.

_____. *Reification. A new look at an old idea.* New York: Oxford University press: 2008.

_____. A social pathology of reason: on the intellectual legacy of critical theory. In: *The Cambridge companion to critical theory.* New York: Cambridge University Press: 2004. p. 336-60.

_____. O Capitalismo como forma de vida fracassada: Esboço sobre a teoria da sociedade de Adorno. *Política & Trabalho*; n. 24, Abril/2006. p. 9-26.

_____ and HARTMANN, Martin. Paradoxes of Capitalism. *Constellations*; vol. 13; nº. 1, 2006. p. 41-58.

_____ and FRASER, Nancy. *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange.* London: Verso: 2003.

HORKHEIMER, Max. *Teoria Tradicional e Teoria Crítica.* Col. "Os Pensadores": São Paulo: Abril: 1983. p.117-154.

JAMESON, Fredric. *Pós-Modernismo. A Lógica Cultural do Capitalismo Tardio.* São Paulo: Ática: 1997.

_____. *O Marxismo Tardio. Adorno ou a persistência da dialética.* São Paulo: UNESP: 1996.

_____. *Marxismo e Forma.* São Paulo: Hucitec: 1985 a.

_____. Marxism and Postmodernism. *New Left Review*; n.176/1989. p. 31-46.

_____. Pós-Modernidade e Sociedade de Consumo. *Novos Estudos Cebrap*; n. 12/ 1985 b. p. 16-26.

_____. *O Inconsciente Político.* São Paulo: Ática: 1992.

- _____. *As Sementes do Tempo*. São Paulo: Ática: 1997.
- _____. *A Cultura do Dinheiro*. Petrópolis: Vozes: 2001 a.
- _____. *As Marcas do Visível*. Rio de Janeiro: Graal: 1995.
- _____. *The Cultural Turn – Selected Writings on the Postmodern: 1983-1998*. New York: Verso: 2001 b.
- _____. *Archaeologies of the Future*. London: Verso: 2005 b.
- _____. Notas sobre a globalização como questão filosófica. In: PRADO, José L. A. e SOVIK, Liv (Orgs.). *Lugar Global e Lugar Nenhum: Ensaio sobre Democracia e Globalização*. São Paulo: Hacker editores: 2001 c. p. 11-40.
- _____. Sobre a intervenção cultural. *Crítica Marxista*. nº 18; maio/2004 a. p. 65-73.
- _____. Politics of Utopia. *New Left Review*; jan. 2004 b. n. 25. p.35-56.
- _____. *Modernidade Singular*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira: 2005.
- _____. Posmodernidad y globalización (Entrevista). *Archipiélago*; nº. 63/2004 c. <http://bibliweb.sintominio.net/pensamiento.jameson>
- JAY, Martin. *La Imaginación Dialética*. Madrid: Taurus: 1986.
- _____. *Is Experience Still in Crisis? Reflections on a Frankfurt School Lament*. *Kriterion*. N. 100. Belo Horizonte; julho/ 1999. p. 9-25.
- KELLNER, Douglas (Ed). *Postmodernism ,Jameson, Critique*. Washington: Maisonneuve Press: 1989.
- _____. Postmodernism as social theory: some challenges and problems. *Theory, culture and society*. 5, 1988. p. 239-264.
- KING, Anthony. Baudrillard's Nihilism and the End of Theory. *Telos*; 112, 1998. p. 89-106.

KUMAR, Krishan. *Da Sociedade Pós-Industrial à Pós-Moderna*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar: 1997.

KURZ, Robert. *O Colapso da Modernização*. São Paulo: Paz e Terra: 1999.

_____. Entrevista a Sônia Montano. Revista IHU On-Line; nº 36. São Leopoldo, 24.10.2005. www.ihu.com.br;

_____. Entrevista: o trabalho abstrato se derrete como substância do sistema. Revista IHU On-Line; nº 188. São Leopoldo, 10.07.2006. www.ihu.com.br;

LACAN, Jacques. O estádio do espelho como formador da função do Eu. In: ZIZEK, Slavoj (Org.). *Um Mapa da Ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto: 1999. p. 97-104.

LACLAU, Ernesto. Beyond Emancipation. In: PIETERSE, Jan Nederveen. *Emancipations, Modern and Postmodern*. London: Sage Publications: 1992. p. 121-138.

LANGER, André. Pelo êxodo da sociedade salarial. A evolução do conceito de trabalho em André Gorz. Vinculando. Org.. Revisa eletrônica latinoamericana em desarrollo sustentable. Publicado em 27/8/2004. <http://vinculando.org/brasil>;

LASH, Scott. *Sociology of Postmodernism*. New York: Routledge: 1991.

LAZZARATO, Maurizio. Du pouvoir à la biopolitique. *Multitudes*, n. 1, 2000. p. 45-57.

_____. Immaterial Labor. In: VIRNO, Paolo e HARDT, Michael (Orgs.). *Radical Thought in Italy*. Minneapolis: University of Minnesota Press: 1996. p. 133-150.

_____. *As Revoluções do Capitalismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira: 2007.

LESSA, Sergio. *Para Além de Marx? Crítica da teoria do trabalho imaterial*. São Paulo: Xamã: 2005.

LÉVY, Pierre. *A Inteligência Coletiva*. São Paulo: Loyola: 2007.

LIAGOURAS, George. The Political Economy of post-industrial capitalism. *Thesis Eleven*. N. 81, may 2005. p. 20-35.

- LUKÁCS, Georg. *História e Consciência de Classe*. Lisboa: Escorpião: 1986.
- MANDEL, Ernest. *O Capitalismo Tardio*: São Paulo: Abril Cultural: 1982.
- MARRAMAIO, Giacomo. Political Economy and Critical Theory. *Telos*, n.24, 1975.
- _____. *O Político e as Transformações*. Belo Horizonte: Oficina de Livros: 1990.
- MARCUSE, Herbert. *A Ideologia da Sociedade Industrial*. Rio de Janeiro: Zahar: 1978.
- _____. *Eros e Civilização*. São Paulo: Círculo do Livro: 1982.
- _____. From Ontology to Technology: Fundamental Tendencies of Industrial Society. In: BRONNER, S. and KELNNER, D. (Eds.). *Critical Theory and Society – A Reader*: New York: Routledge: 1989.
- _____. A Arte na sociedade unidimensional. In: LIMA, Luiz Costa (org.). *Teoria da Cultura de Massa*. São Paulo: Paz e Terra: 2005. p. 25 9-270.
- MARLEU-PONTY, Maurice. *As Aventuras da Dialética*. São Paulo: Abril Cultural: 1976.
- MARX, Karl. *O Capital*. Vols. I e II (Livro Primeiro). São Paulo: Nova Cultural: 1985 a.
- _____. *O Capital*. Capítulo VI (Inédito). São Paulo: Moraes: 1985 b.
- _____. *O Capital. Livro Terceiro*. O processo geral da produção capitalista. Vol. VI. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira: 1980 a.
- _____. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Lisboa: Ed.70: 1980 b .
- _____. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Hucitec: 1986.
- _____. *A Ideologia Alemã. Vol II*. Lisboa: Presença: 1980 c.
- _____. *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*. Middlesex: Penguin Books: 1989
- _____. *Contribuição para a Crítica da Economia Política*. Lisboa: Estampa: 1977.
- _____. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Lisboa; Estampa: 1983.
- _____. *A Questão Judaica*. São Paulo: Ed. Moraes: 1991.

- _____. *Salário, Preço e Lucro*. Lisboa: edições Avante: 1983.
- _____. *Crítica del Programa de Gotha*. Moscou: Editorial Progreso: 1977.
- _____. *The Poverty of Philosophy*. Moscow: Progress Publishers: 1966.
- _____ & ENGELS, Friedrich. *O Manifesto Comunista*. São Paulo: Paz e Terra: 1997.
- _____. *A Sagrada Família*. São Paulo: Moraes: 1987.
- MATOS, Patrícia. O reconhecimento entre a justiça e a identidade. *Lua Nova*; nº 63; 2004. p. 143-160.
- MÉDA, Dominique. *Qu'est-ce que la richesse?* Paris: Aubier: 1999.
- MERQUIOR, José Guilherme. *De Praga a Paris*. O surgimento, a mudança e a dissolução da idéia estruturalista. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: 1991.
- MORAES NETO, Benedito Rodrigues. *Marx, Taylor e Ford*. São Paulo: Brasiliense: 1989.
- _____. *Sec. XX e Trabalho Industrial*. São Paulo: Xamã: 2003.
- MOULIER-BOUTANG, Yann. A bioprodução. “O capitalismo cognitivo produz conhecimentos por meio de conhecimento e vida por meio de vida”. (Entrevista). *Revista IHU-on line*, n. 216. Acessado em 23/4/2007 (b). www.ihu.com.br
- _____. *Le Capitalism Cognitif*. Paris: Éditions Amsterdam: 2007..
- _____. La troisième transition du capitalisme: exodo du travail productif et externalités. In: AZAÏS, Christian et. Alii. (Eds.) *Vers Un Capitalisme Cognitif*. Paris: L. Harmattan 2001. p. 135-152.
- _____. Antagonism under cognitive capitalism: class composition, class consciousness and beyond. *Multitudes*; Avril 2006. <http://multitudes.semizdat.net>.
- MOURA, Rosana Silva de. *Sutis Violências e o espelho midiático*. Porto Alegre: Ed. UFRGS: 2007.
- MURPHY, Peter. Knowledge Capitalism. *Thesis eleven*. n. 81, may 2005. p. 36-62.

NEGRI, Antonio. *O Poder constituinte*. Rio de Janeiro: Graal: 2002.

_____. *Marx beyond Marx. Lessons on the Grundrisse*. Massachusetts: Bergin e Garvey pub.: 1984

_____. Marx on cycle and crisis. In: *Revolution Retrieved*. Londres: Red notes: 1988.

_____. *The Politics of Subversion: A Manifesto for the Twenty-first century*. Oxford: Polity Press: 1989.

_____. Back To The Future. <http://www.makeworlds.org/140>. August, 2003.

_____. *A Constituição do Comum* (Conferência). Rio de Janeiro, 24/10/2005. <http://www.cultura.gov.br>

_____ e HARDT, Michael. *Império*. Rio de Janeiro: Record: 2003.

_____ *O Trabalho de Dionísio*. Juiz de Fora: Pazulin: 2004.

_____ e LAZZARATO, Maurizio. *Trabalho Imaterial*. Rio de Janeiro: DP & A editora: 2001.

NEGT, Oscar and KLUGE, Alexander. *Public Sphere and Experience*. Minneapolis: University of Minnesota Press: 1993.

NOUR, Soraya e FATH, Thorsten. Entre multitude e mundo da vida: a crítica de Hardt e Negri a Habermas. *RBCS*, vol. 21, n. 62, outubro de 2006. p. 115-126.

OFFE, Clauss. *Problemas Estruturais do Estado Capitalista*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro: 1984.

_____. *Capitalismo Desorganizado*. São Paulo: Brasiliense: 1995.

ORLANDI, Luis B. (Org.). *A Diferença*. Campinas: Editora Unicamp: 2005.

ORTIZ, Renato. *Ciências Sociais e Trabalho Intelectual*. São Paulo: Olho d'água: 2002.

PAULRÉ, Bernard. De la new economy au capitalism cognitif. *Multitudes* ; mai, 2000. <http://multitudes.semizdat.net>

PIETERSE, Jan Nederveen. *Emancipations, Modern and Postmodern*. London: Sage Publications: 1992.

POLLOCK, Frederich. State Capitalism: Its Possibilities and Limitations. In.: BRONNER and KELLNER (eds.). *Critical Theory and Society*. New York: Routledge: 1989. p. 95-118.

POSTONE, Moyshe. *Time, Labor and Social Domination*. Londres: Cambridge University Press: 2003.

_____. (1978) Necessity, labor and time: a reinterpretation of the Marxian critique of capitalism. *Social Research* n. 45 (Winter, 1978). p. 739-788.

PRADO, Eleutério. *Desmedida do Valor – crítica da pós-grande indústria*. São Paulo: Xamã: 2005.

_____. *Pós-Grande Indústria. Trabalho Imaterial e Fetichismo*. Acessado em 18/11/2004 a partir de <http://www.econ.fea.usp.br/>

RAMOS-DE-OLIVEIRA, Newton. Comunicação num mundo distópico: *Small talk – conversas vazias*. In: DURÃO Fábio Akcelrud; ZUIN, Antônio; VAZ, Alexandre Fernandez (Orgs.). *A Indústria cultural hoje*. São Paulo: Boitempo: 2008. p. 125-138.

RABINOW, Paul e ROSE, Nikolas. O conceito de Biopoder Hoje. João Pessoa. *Revista Política & Trabalho*, n. 24; abril de 2006. p. 27-58.

ROSDOLSKY, Roman. *Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx*. Rio de Janeiro: contraponto: 2001.

RIFKIN, Jeremy. *A Era do Acesso*. São Paulo: Makron Books: 2001.

SANTOS, Laymert Garcia dos. *Politizar as Novas Tecnologias – o impacto sócio-técnico da informação digital e genética*. São Paulo: Ed. 34: 2003.

SARTRE, Jean-Paul. *Crítica de la razón dialéctica*. Libro I. Buenos Aires: Lozada: 1979.

_____. *Crítica de la razón dialéctica*. Libro II. Buenos Aires: Lozada: 1979.

- SCHIMIDT, Alfred. *El concepto de naturaleza em Marx*. México: Siglo XXI: 1983.
- SILVA, Josué Pereira da. O “Adeus ao Proletariado” de Gorz, vinte anos depois. *Lua Nova*. n° 48; 1999. p. 161-174.
- _____. *André Gorz: trabalho e política*. São Paulo: Annablume/Fapesp: 2002.
- _____. *Trabalho, Cidadania e Reconhecimento*. São Paulo: Annablume: 2008.
- _____. Teoria Crítica na Modernidade Tardia: sobre a relação entre redistribuição e reconhecimento. *XXIX Encontro Anual da Anpocs*. Caxambu; out./2005.
- _____. Cidadania e Reconhecimento. In: AVRITZER, Leonardo & DOMINGUES, J. Maurício (Orgs). *Teoria Social e Modernidade no Brasil*. Belo Horizonte: Ed. UFMG. 2000. p. 123-135.
- _____ e RODRIGUES, Iran Iácome (orgs). *André Gorz e seus críticos*. São Paulo: Annablume: 2006.
- SOJA, Edward W.. *Geografias Pós-Modernas*. Rio de Janeiro: Zahar: 1993.
- SOUZA, Jessé e MATOS, Patrícia (Orgs.). *Teoria crítica no século XXI*. São Paulo: Annablume: 2007.
- STRANGLEMAN, Tim. The nostalgia for permanence at work? The end of work at its commentators. *The sociological review*. Vol. 55, n. 1; February 2007. p. 81-103.
- TEIXEIRA, Francisco. *Trabalho e Valor. Contribuição para a crítica da razão econômica*. São Paulo: Cortez: 2004.
- TOURAINÉ, Alain. *Crítica da Modernidade*. Petrópolis: Vozes: 1998.
- TRONTI, Mário. *Operários e Capital*. Porto: Afrontamento: 1976.
- TURCHETTO, Maria. Antonio Negri e o triste fim do “operarismo” italiano. *Crítica Marxista*; n. 18; 2004. p. 84-99.

TÜRCKE, Christoph. Hipertexto. In: DURÃO Fábio Akcelrud; ZUIN, Antônio; VAZ, Alexandre Fernandez (Orgs.). *A Indústria cultural hoje*. São Paulo: Boitempo: 2008. p. 29-38.

VERCELLONE, Carlo. É na reversão das relações de saber e poder que se encontra o principal fator da passagem do capitalismo industrial ao capitalismo cognitivo. (Entrevista). Revista *IHU on line*, n. 216. São Leopoldo, abril de 2007 a. p. 1-5. <http://www.ihu.com.br>.

_____. Sens et enjeux de la transition vers le capitalisme cognitif: une mise en perspective historique. *Multitudes*. Octobre, 2004. <http://multitudes.semizdat.net>.

_____. From Formal Subsumption to General Intellect: Elements for a Marxist Reading of the Thesis of Cognitive Capitalism. *Historical Materialism*. Vol. 15, n° 1, 2007 b. p. 13-36.

VIRNO, Paolo. The Ambivalence of Disenchantment In: VIRNO, Paolo e HARTD, Michael (Orgs.). *Radical Thought in Italy*. Minneapolis: University of Minnesota Press: 1996p. 13-36.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Vol I e II. São Paulo: Ed. UNB: 2004

_____. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Rio de Janeiro: Pioneira: 1986.

WEISSBERG, Jean-Louis. Entre produção e recepção: hipermediação, uma mutação dos saberes simbólicos. In: COCCO, G; GALVÃO, A.P; SILVA, C. (Orgs.). *Capitalismo Cognitivo*. Rio de Janeiro: DP & A: 2003. p. 109-131.

WILLIAMS, Raymond. *Cultura*. São Paulo: Paz e Terra: 2000.