

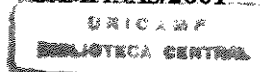
RONALDO FABIANO DOS SANTOS GASPAR

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

TRABALHO, ÉTICA E EMANCIPAÇÃO HUMANA
DA SUBVALORIZAÇÃO DO TRABALHO À SOBREVALORIZAÇÃO DA ÉTICA E DA POLÍTICA

MESTRADO EM SOCIOLOGIA
IFCH – INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
UNICAMP – UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

CAMPINAS/2001



UNIDADE	13C
N.º CHAMADA:	T/UNICAMP
	62132
V.	Ex.
TOMBO BC	45492
PROC.	16/392/2004
C	☐
D	☐
PREC.	11,00
DATA	31/03/2004
N.º CPD	

2

CM00157734-2

RONALDO FABIANO DOS SANTOS GASPAR

TRABALHO, ÉTICA E EMANCIPAÇÃO HUMANA
DA SUBVALORIZAÇÃO DO TRABALHO À SOBREALORIZAÇÃO DA ÉTICA E DA POLÍTICA

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Departamento de Sociologia do Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas da Universidade Estadual de
Campinas, sob a orientação do Prof. Dr. Ricardo Luiz
Coltro Antunes.

Este exemplar corresponde à redação final da
dissertação defendida e aprovada pela
Comissão Julgadora em 22/02/2001

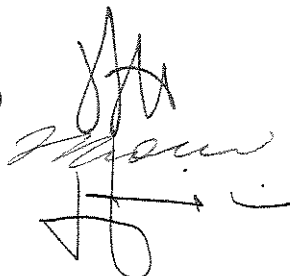
BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Ricardo Luiz Coltro Antunes (Orientador)

Prof. Dr. Fernando Antonio Lourenço (Membro)

Prof. Dr. Jesus José Ranieri (Membro)

Prof. Dr. Marcelo Ridenti (Suplente)



**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

Gaspar, Ronaldo Fabiano dos Santos
G 213 t Trabalho, ética e emancipação humana: da subvalorização do
trabalho à sobrevalorização da ética e da política / Ronaldo
Fabiano dos Santos Gaspar. -- Campinas, SP : [s.n.], 2001.

Orientador: Ricardo Luiz Coltro Antunes.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Trabalho. 2. Ética. 3. Política. 4. Sociologia política.
I. Antunes, Ricardo Luiz Coltro. II. Universidade Estadual de
Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

RESUMO

As inúmeras transformações ocorridas no mundo do trabalho durante o século XX, além de terem alterado as formas de estruturação técnico-organizacional das empresas e a composição das classes trabalhadoras, também tiveram um profundo impacto sobre as teorias sociais contemporâneas, especialmente sobre o marxismo e suas variantes. Nesse sentido, são significativas as críticas que inúmeros autores, tais como Arendt, Habermas, Offe, Gorz e Méda, têm formulado a respeito da categoria trabalho em Marx e, na esteira destas, à sua proposta emancipatória, que visa a emancipação do trabalho e a necessária prescindência do Estado e do mercado como esferas de regulação social.

Essencialmente, essas críticas, assentadas numa certa leitura das mutações socioeconômicas e técnico-organizacionais ocorridas no mundo do trabalho neste século, visam descaracterizar a idéia do trabalho como uma atividade central na formação subjetiva dos indivíduos e, por conseguinte, a impossibilidade de torná-lo uma atividade autônoma. Para isso, invariavelmente, reduzem o trabalho à sua dimensão técnica, procedimental, isto é, negam ou subvalorizam sua dimensão socioformativa, naturalizando as características que apresenta em sua execução sob a égide do capital.

Por conta disso, esses autores apresentam propostas emancipatórias que prescindem da subversão do trabalho e que, por conseguinte, objetivam orientar as lutas sociais para a constituição de “factiveis sociedades duais”, que possuem como característica decisiva o controle exterior da esfera econômica. Ou seja, através de orientações gestadas e desenvolvidas discursivamente em “foros e assembléias soberanas e democráticas”, o controle da esfera econômica deve ser efetuado exteriormente, pelo Estado, pela política.

Enfim, apesar das inevitáveis diferenças existentes entre essas propostas emancipatórias, o *politicismo*, a *concepção ontopositiva da política*, é uma característica presente em todas elas. Portanto, através do resgate da dimensão socioformativa do trabalho, da classe trabalhadora como sujeito social da emancipação e dos limites inerentes à emancipação política, lançamos algumas dúvidas sobre a viabilidade dessas propostas.

ABSTRACT

The innumerable transformations that have occurred in the world of work during the 20th century, in addition to having altered the technical-organizational structures of companies and the composition of the working classes, have also had a profound impact on contemporary social theories, especially on Marxism and its variants. In this sense, the critiques formulated by uncountable authors, including Arendt, Habermas, Offe, Gorz and Méda, are significant. These critiques are in regards to the question of work in Marx and, as an extension of this, his emancipatory proposal which has as its aim the emancipation of work and the necessary dispensability of the state and of the market as spheres of social regulation.

Essentially, these critiques, based on a particular reading of the social-economic and technical-organizational mutations that took place in the world of work this century, aim to overturn the idea of work as a central activity in the subjective formation of individuals and, as a consequence, the impossibility of making it an autonomous activity. To achieve this, invariably, they reduce work to its technical, procedural dimension, that is, they deny or undervalue its social-formative dimension, categorizing the characteristics of its execution under the aegis of capital.

Because of this, these authors present emancipatory proposals which do without the subversion of work and which, as a consequence, have as an objective the orientation of social battles for the constitution of "feasible dual societies" that have as their decisive characteristic the external control of the economic sphere. In other words, through tendencies managed and developed through discussion in "sovereign and democratic forums and assemblies", the control of the economic sphere must be carried out externally, by the state and its policies.

Therefore, despite the inevitable differences that exist between these emancipation proposals, the *politicalness*, the *ontopositive conception of politics*, is a characteristic common to all. So, through the study of the social-formative dimension of work, of the working class as a social subject of the emancipation and of the inherent limits to political emancipation, we will present some doubts regarding the feasibility of these proposals.

*Este trabalho é dedicado à Adriana,
minha querida companheira e crítica primeira,
e ao nosso tão esperado filho, Vinícius,
que, dentro em breve, neste raiar do século XXI,
compartilhará conosco as maravilhas e,
tem que ser dito, as inúmeras vicissitudes
da vida no mundo contemporâneo.*

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer ao meu orientador, Ricardo Antunes, que, generosamente, confiou no meu trabalho e me subsidiou com suas incursões críticas, ajudando-me a desvelar adequadamente o foco da pesquisa e os caminhos de desenvolvimento desta; apesar de, devo frisar, não ser ele o responsável pelos defeitos que esta dissertação possa apresentar aos olhos da crítica.

Também quero registrar meu agradecimento aos professores Josué Pereira da Silva e Marcelo Ridenti, devido à valiosa contribuição crítica que deram durante o Exame de Qualificação, pois apresentaram questionamentos que foram muito importantes para o trabalho ter assumido a formatação que aqui se apresenta.

Um abraço imenso envio aos meus pais, Romildo e Emeliana, que, em meio a tantas dificuldades, me proporcionaram as condições de acesso às primeiras letras. Assim como aos meus irmãos, João e Ricardo, e irmãs, Aline, Maura e Daniela, que, mesmo distantes, sempre torceram por mim.

Agradeço, também, aos meus tios, Vera e Claudino, que tiveram um papel fundamental num dos momentos mais difíceis e decisivos da minha vida. Do mesmo modo, envio um abraço às suas filhas, Hilda, Cláudia e Tatiana, pelas quais possuo grande afeto e amizade.

Não posso me esquecer dos meus sogros, Constantino e Mariana, e seus filhos, Adilson e Agnaldo, sempre tão prestativos e generosos.

Cabe aqui um agradecimento aos meus amigos da Biblioteca Pública Municipal Malba Tahan, que, a seu modo, contribuíram para que eu efetuasse este curso. E, dentre eles, devo um agradecimento especial à Silvana Borin, que, por minha causa, suportou as kafkianas pressões da Administração Pública.

Do mesmo modo, agradeço às amigas Sílvia e Regina. A primeira pelas críticas estilísticas ao texto, e a segunda pelo auxílio especializado na língua inglesa; pessoas que, certamente, caminham a passos largos para um primoroso futuro profissional.

E, por fim, mas não menos importante, agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, pois a bolsa que me foi concedida por dois anos forneceu as condições materiais para que esta pesquisa pudesse se realizar.

*En nuestros oídos están tantos lamentos de miseria
En nuestros cuerpos el sangrado interno de volcanes sufocados
En nuestras cabezas, la erupción de rebelión.
Como puede haber calma cuando la tormenta aún no ha venido?
(Linton Kwesi Johnson, Dos tipos de silencio)*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	17
CAPÍTULO I. FUNDAMENTOS E CARACTERÍSTICAS DO TRABALHO EM GERAL E NA ORDEM DO CAPITAL	27
1.1. O TRABALHO NAS ORIGENS DO HOMEM E COMO PROTOFORMA DA PRÁXIS SOCIAL.....	29
1.1.1. Trabalho: atividade fundante e fundamental	29
1.1.2. O trabalho como protoforma da práxis social	36
1.1.3. Liberdade: âmago do comportamento moral.....	40
1.2. TRABALHO E PRODUTOR NA ORDEM DO CAPITAL	45
1.2.1. Conteúdo e forma da “relação-capital”	45
1.2.2. As faces da alienação na ordem do capital	50
1.2.3. O capital como “relação social básica”.....	56
CAPÍTULO II. ÉTICA E RACIONALIDADE DO TRABALHO ASSALARIADO	61
2.1. TRABALHO E ÉTICA NA ORDEM DO CAPITAL.....	63
2.1.1. Apontamentos acerca da relação entre trabalho e ética.....	66
2.1.2. Claus Offe e o declínio da “ética” do trabalho: um esboço analítico.....	69
2.1.2.1. Significado do declínio da “ética” do trabalho.....	73
2.1.2.2. O esboço de uma crítica	77
2.1.3. O conteúdo “ético” do trabalho assalariado	94
2.2. FUNDAMENTOS DA UNIDADE DA CLASSE TRABALHADORA	97
2.2.1. Produção e serviços: racionalidades distintas?	97
CAPÍTULO 3. TRABALHO E EMANCIPAÇÃO HUMANA.....	107
3.1. A UTOPIA DA LIBERTAÇÃO DO TRABALHO OU O “REALISMO” DA EMANCIPAÇÃO SEM A LIBERTAÇÃO DESTA?.....	112
3.1.1. Trabalho e obra	113
3.1.1.1. André Gorz e a racionalidade econômica	122
3.1.2. Trabalho e interação	134
3.1.3. Sociedade e Estado	146
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	163
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	165

Certamente, analisar temas como a centralidade do trabalho, a ética e a emancipação humana não é tarefa fácil, seja pela complexidade inerente a cada um dos temas *em si* quanto, ainda mais, pelo fato de a inter-relação entre eles ser de difícil compreensão. E se não chegam a ser excludentes, estes temas, à primeira vista, parecem guardar muito poucas coisas em comum. Para o autor, este quadro de dificuldades na análise dos referidos temas se agrava ainda mais. Isto porque, por um lado, devido à complexidade e abrangência de suas obras, a maioria dos autores tratados tem sido objeto de análises controversas e, ao mesmo tempo, já possui os nomes inscritos nos anais das ciências sociais. Por outro, pelos limites inerentes à feitura de uma dissertação de mestrado, dos quais a pouca experiência e o tempo escasso sobressaem de maneira inequívoca.

Diante de tantas dificuldades, este preâmbulo inicial serve justamente para assinalar que, durante a análise do papel decisivo que o trabalho ocupa na vida humana e, por conseguinte, dos limites das propostas emancipatórias que abdicam de postular sua subversão (emancipação), objetivamos apenas levantar algumas dúvidas sobre as reflexões de Offe, Arendt, Gorz, Habermas, Méda, entre outros, referentes ao tema, bem como suscitar discussões acerca dos limites da emancipação política e das finalidades e meios condizentes com a emancipação humana.

Introdução

Estamos a mais de 150 anos da publicação do Manifesto Comunista, este texto pequeno, porém vigoroso marco intelectual do movimento operário, e da “Primavera dos Povos”, aquela onda revolucionária que, em 1848, abalou a Europa e demonstrou ao mundo a força do proletariado e “o conteúdo geral da revolução moderna” (Marx, 1986a:24). Mas, paradoxalmente, apesar das brutais contradições encerradas na relação entre o desenvolvimento das forças produtivas e as relações sociais de produção terem atingido níveis extremamente agudos¹, fato que denota a caducidade

¹ Em 1848, sob os influxos das revoluções européias de 1848, Marx e Engels já afirmavam que, “Há dezenas de anos, a história da indústria e do comércio não é senão a história da revolta das forças produtivas modernas contra as modernas relações de produção, contra as relações de propriedade que condicionam a existência da burguesia e seu domínio” (Marx & Engels, 1998:45). Nos dias atuais, em que a burguesia e seus governos se debatem para controlar e subordinar à lógica do capital inúmeros avanços técnico-científicos (avanços que, por um lado, dependem cada vez mais de saberes socializados e não dos

das formas de organização social centradas no capital, vivemos um insofismável vazio de perspectivas emancipatórias.

Nesse contexto, entrelaçada às profundas mudanças socioeconômicas e técnico-organizacionais no mundo do trabalho, à crise dos “Estados de bem-estar” (*Welfare States*) na Europa Ocidental e na América Anglo-saxônica², à reestruturação das modalidades de intervenção socioeconômica dos Estados dos países centrais e periféricos e à ascensão de novos padrões comportamentais e de consumo, a derrocada das sociedades pós-capitalistas³ (URSS e os países do leste-europeu) configura um inequívoco avanço objetivo e subjetivo das forças sociais conservadoras (ou, em termos atuais, *neoliberais*) na luta mais que secular entre capital e trabalho. Configura um avanço *objetivo* porque, com ela, o espaço das trocas mercantis e do capital privado foi

segredos profissionais ou da impetuosidade dos capitalistas, e por outro, escapam tanto ao controle dos capitais individuais – como é o caso dos produtos e patentes da indústria químico-farmacêutica e, principalmente, das indústrias fonográficas e de softwares – quanto, num plano mais amplo, dos governos e agentes financeiros – expresso pelas crises econômicas recentes e freqüentes), presenciamos as contradições sociais chegarem a patamares inauditos. Num contexto em que a integração socioeconômica mundial se adensa ainda mais (processo denominado globalização), vemos, contraditoriamente, a concentração da riqueza e o alastramento da miséria (material e cultural) progredirem geometricamente. Ou seja, num contexto em que a capacidade produtiva humana atingiu níveis extremamente elevados, a população vivendo, segundo estimativas do Banco Mundial, com menos de US\$ 1 por dia passou de 1,2 bilhão em 1987 para 1,5 bilhão hoje, e, estima-se que chegará a 1,9 bilhão em 2015 (*FSP*, 19/9/1999). Numa outra pesquisa elucidativa sobre a concentração da riqueza, o pesquisador francês Ignácio Ramonet apurou que “As três pessoas mais ricas do planeta possuem hoje uma fortuna superior à soma dos PIBs dos 48 países mais pobres do mundo (um quarto do planeta)” (*cit.* por Gilson Schwartz *in FSP*, 8/11/1999). Como agravante desse quadro de desigualdade mundial, as populações dos países que compunham a ex-URSS sofreram uma queda vertiginosa em suas condições de vida: o PIB conjunto desses países foi, em 1997, um pouco maior do que a metade daquilo que foi em 1988; além disso, “a parcela da população que vive abaixo da linha da pobreza passou de 4%, em 1988, para 32%, em 1994 (de 13,6 milhões de pessoas para 119,2 milhões)” (*FSP*, 19/9/1999).

² O termo “Estado de bem-estar” é utilizado para denominar apenas a organização estatal desses países/regiões porque, como sabemos, naqueles países periféricos em que as classes trabalhadoras conquistaram alguns direitos trabalhistas e sociais, estes ficaram muitíssimo aquém das redes de seguridade trabalhista e social que se constituíram nos países centrais, principalmente daquelas dos países da Europa Ocidental.

³ Segundo o pensador húngaro István Mészáros, “‘Capital’ é uma categoria histórica dinâmica e a força social a ela correspondente aparece na forma de capital ‘monetário’, ‘mercantil’, etc. – vários séculos antes da formação social do CAPITALISMO enquanto tal emergir, e se consolidar”. Sendo assim, “os problemas reais da transformação socialista não podem ser apreendidos sem o completo conhecimento de que o capital e a produção de mercadorias não só *precedem*, mas também necessariamente *sobrevivem* ao capitalismo; e assim é não apenas em razão do ‘atraso asiático’ (que se torna um complicador adicional, sob condições sociohistóricas e políticas determinadas), mas como questão da interioridade das determinações estruturais”. Diante dessas considerações, torna-se bastante claro que não se deve “confundir (não importa quão urgente e candente seja a razão político-histórica) o objetivo estratégico fundamental do socialismo – avançar *para além do capital* – com o objetivo imediatamente realizável, necessariamente limitado, de *negação do capitalismo*, e conseqüentemente pretender em nome deste último ter realizado o primeiro [como é o caso da URSS, dos países do leste-europeu, da China, etc.] leva à desorientação, à perda de toda medida objetiva e finalmente ‘a girar em círculos’, na melhor das hipóteses, na falta de direção e de uma medida viável” (Mészáros, 1990:143-144, a observação entre colchetes é nossa).

mundializado e, também, porque foram removidos importantes empecilhos que dificultavam a disseminação das novas formas de acumulação flexível (fundamentalmente inspiradas no toyotismo), a desregulamentação dos direitos trabalhistas e sociais e a constituição de novos vínculos sociojurídicos entre capital e trabalho (*part-time*, *free-lance*, *portfolio workers*, terceirizados, cooperados, jornada flexível, etc.). Neste último caso, as consequências mais evidentes foram a elevação dos índices de desemprego, o agravamento das condições de vida da classe trabalhadora e, inclusive, a erosão de fundamentos concretos da resistência desta contra as imposições do capital.

Mas o avanço daquelas forças também é *subjetivo*, pois a derrocada dos países pós-capitalistas se cristalizou entre as classes trabalhadoras – e a imensa maioria de suas lideranças sindicais e políticas – como a demonstração irrefutável da inviabilidade do *socialismo* e da indiscutível superioridade do *capitalismo* (elevado à condição de único horizonte societário possível), fertilizando o terreno social para o enraizamento e a disseminação do ideário neoliberal e para o aprofundamento de características típicas da racionalidade burguesa (fetichismo da tecnologia, hiperindividualismo, naturalização das relações sociais capitalistas, politicismo, etc.).⁴ Desse modo, bem ao contrário do século XIX, cujo término se deu sob o fortalecimento dos ideais emancipatórios do trabalho, a classe trabalhadora chega ao final do século XX atravessada por uma profunda crise em sua subjetividade e em suas práticas sindicais e políticas e, mesmo, ameaçada em sua própria existência como classe social⁵.

⁴ Esse impacto negativo da derrocada dos países do leste-europeu sobre a consciência do proletariado em todo o mundo pode, contraditoriamente – e a longo prazo –, ao desonerar o proletariado daquele fenomenal instrumento contra-revolucionário – e, assim, o movimento socialista do peso político e ideológico extremamente negativo que sua existência significava –, abrir possibilidades inequívocas para a revitalização dos ideais e das práticas revolucionárias.

⁵ Pois uma classe social nunca é um absoluto *em si*, mas um permanente *fazer-se*, um permanente tornar-se *para si*, isto é, as classes são complexos sociais dinâmicos, em que os inúmeros indivíduos que a constituem estão permanentemente, *objetiva* e *subjetivamente*, transitando “para fora”, retornando a ela ou passando a integrá-la. Exemplos desta concepção de classe social encontram-se, entre outros textos marxianos e marxistas, no belíssimo *O Dezoito Brumário*, no qual se lê: “Na medida em que milhões de famílias camponesas vivem em condições econômicas que as separam umas das outras, e opõem o seu modo de vida, os seus interesses e sua cultura aos das outras classes, estes milhões constituem uma classe. Mas na medida em que existe entre os pequenos camponeses apenas uma ligação local e em que a similitude de seus interesses não cria entre eles comunidade alguma, ligação nacional alguma, nem organização política, nessa exata medida não constituem uma classe” (Marx, 1986a:115-6). Assim como no *Manifesto Comunista*, no qual Marx e Engels afirmam que “A organização do proletariado em classe e, portanto, em partido político, é incessantemente destruída pela concorrência que fazem entre si os próprios operários. Mas renasce sempre, e cada vez mais forte, mais sólida, mais poderosa” (Marx & Engels, 1998:48).

Para adensar esse quadro de evidente retrocesso das forças sociais e idéias que conspiram para a superação da “ordem do capital”, não podemos, infelizmente, negar que o avanço da mercantilização *tout court* contou, contraditoriamente, com o apoio inelutável das revoluções sociais que marcaram e definiram os rumos do nosso século. Isso porque, na medida em que não resultaram em sociedades *humanamente emancipadas*, mas em sociedades dotadas de *aparatos estatais hipertrofiados*, essas revoluções não somente não superaram o capital como, por um lado, fortaleceram as burocracias estatais dos “países pós-capitalistas” e a visão mecânico-fatalista do marxismo (favorecendo as teorias etapistas e as posições conciliatórias que caracterizaram as ações dos sindicatos “comunistas” e dos PCs em todo o mundo); por outro, macularam gravemente o projeto socialista entre as massas trabalhadoras⁶.

Uma das consequências mais perversas dessa crise das alternativas societárias postuladas a partir da ótica (e da lógica) do trabalho pode ser encontrada nos programas e valores que regem as práticas políticas dos movimentos sociais contemporâneos – tanto os sindicais e político-partidários quanto os movimentos étnicos, sexuais, ecológicos, etc. –, que vergam em sua impotência sob o peso dos equívocos reformistas que orientam suas ações. Sendo que a debilidade teórica mais aguda dessa esquerda “propositiva”, “moderna”, “não-sectária”, que *se organiza em (e organiza)* movimentos cada vez mais articulados em torno de reivindicações singulares, específicas, e cuja face mais visível e badalada é constituída pelas ONGs, é a negação do trabalho como a “única alternativa estrutural viável ao capital” (Mészáros, 1997/8:106). Negando ao trabalho esta condição estrutural, essa “nova esquerda” não se dá conta de que

o fracasso histórico da social-democracia indica claramente que, sob a égide do capital, só as conquistas que são integráveis podem ter legitimidade. E, por sua natureza, o ambientalismo – assim como a causa histórica da emancipação feminina – *não são integráveis* (*ibid.*:106).

Assentados, portanto, nas múltiplas transformações socioeconômicas e políticas ocorridas nas últimas décadas – que, para muitos autores, causaram um deslocamento da atividade industrial e do proletariado fabril do centro para a periferia socioeconômica e político-cultural das sociedades capitalistas industrializadas e, ao

⁶ Ainda que, durante as primeiras décadas de sua existência, as experiências soviética, chinesa e cubana tenham se constituído num referencial positivo para o movimento operário.

mesmo tempo, colocaram a ciência no primeiro plano do processo produtivo⁷ – e na profunda crise do ideário emancipatório socialista, surgiram inúmeros questionamentos acerca da importância múltipla que, de acordo com a reflexão marxista (e, em específico, a marxiana), o trabalho possui na constituição da “visão de mundo” dos indivíduos, grupos e/ou classes sociais e na configuração da vida humana.

Em linhas gerais, essas críticas afirmam que um dos maiores equívocos do pensamento marxiano consiste na hipertrofia da esfera do trabalho e da produção e, conseqüentemente, na subestimação das outras esferas da vida na constituição objetiva e subjetiva do ser social. Essa hipertrofia é, por exemplo, o ponto de apoio a partir do qual pensadores de grande envergadura, tais como Arendt (1998), Habermas (1975; 1988) e Gorz (1982; 1995), empreenderam uma ampla crítica à compreensão marxiana da categoria *trabalho*.

A primeira, através do resgate da expressão *vita activa* – entendida como uma denominação genérica para “designar três atividades fundamentais”: trabalho, obra e ação – e da crítica ao conceito de trabalho tal como ela acredita que Marx o compreende, afirma em seu livro *The human condition* que,

Numa humanidade completamente “socializada”, cujo único propósito seria sustentar o processo vital – e este é, desafortunadamente, o ideal nada utópico que guia inteiramente as teorias de Marx –, a distinção entre trabalho e obra desapareceria completamente; toda obra tornar-se-ia trabalho, porque todos os objetos seriam entendidos não em sua qualidade mundana e objetiva, mas como resultados da força viva do trabalho, como funções do processo vital” (Arendt, 1998:89).

Já Habermas, partindo de um amálgama teórico que possui como referência principal a análise de Max Weber acerca dos tipos de ação e da racionalização/desencantamento do mundo, estabelece uma distinção entre “trabalho”

⁷ Para alguns autores, essas mutações societárias foram tão significativas que deram origem a formações sociais que já não mais correspondem aos cânones interpretativos que as definem como capitalistas, industriais e/ou modernas. Assim, mesmo entre aqueles que não negam a autovalorização do capital como móvel principal da reprodução social, muitos consideram que o fato dessas novas formações sociais “depend[er]em, mais diretamente do que outrora, do conhecimento e, portanto, da capacidade que a sociedade tem de criar criatividade” (Touraine, 1970:10), seja suficiente para distingui-las radicalmente das sociedades capitalistas clássicas, industriais. Por isso, Touraine as denomina “sociedade pós-industrial”. No mesmo sentido raciocina Habermas quando afirma que, no capitalismo contemporâneo, “técnica e ciência tornaram-se a principal força produtiva, com o que caem por terra as condições de aplicação da *teoria do valor trabalho* de Marx” (Habermas, 1975:330); e, por conseguinte, como veremos mais a frente, os fundamentos da capacidade emancipatória do proletariado.

e “interação” que implica na circunscrição daquele ao *sistema*⁸, ou seja, à esfera societária na qual predomina o “agir racional-com-respeito-a-fins”, e desta à esfera denominada *mundo da vida*⁹, na qual predominam as “interações mediatizadas simbolicamente”, a “ação comunicativa”¹⁰. Mundo da vida e sistema, segundo Ingram, “são vistos como pertencendo a reinos da sociedade absolutamente separados: as famílias e as esferas de acesso público – cultural, social e político – ao mundo vivo; as empresas e os órgãos do estado ao sistema” (Ingram, 1994:153). Esta distinção habermasiana entre eles possui como contraponto analítico a percepção de que

Marx concebe tão fortemente a sociedade capitalista como uma totalidade, que desconsidera o *intrínseco valor* evolutivo que os subsistemas regidos por meios possuem. Ele não vê que a diferenciação entre aparato de Estado e economia também representa um nível mais alto de diferenciação sistêmica, que abre novas possibilidades de direção e força a reorganização de relações de classes velhas, feudais (Habermas, *cit.* por Antunes, 1998:152).

Já as críticas de André Gorz a Marx caminham na senda analítica aberta por Hannah Arendt. Partindo das críticas à conceituação do trabalho e do proletariado em Marx, ele afirma a impossibilidade da apropriação coletiva dos meios de produção e a conseqüente transformação das atividades produtivas materiais em auto-atividade, em atividades autônomas. Podemos dizer que, na visão de Gorz, o conceito marxiano de trabalho oblitera as diferenças existentes entre as diversas atividades constitutivas da práxis humana e, com isso, entre as esferas das atividades heterônomas (economia, administração pública) e das autônomas (artes, relações afetivas, amorosas, lazer, etc.). Nesse sentido, tal como Arendt, ele crê que, devido a esta obliteração, Marx imputa ao trabalho características que são específicas da atividade que produz *obras* (e da ação, das atividades autônomas) e, por isso, não compreende que a socialização do processo produtivo constitui/consolida aparatos técnico-organizacionais, instituições de coordenação e exigências sociais que impossibilitam a transformação da esfera do trabalho num espaço de atividades autônomas e, assim, de realização pessoal.

⁸ Segundo Ingram (1987), Habermas considera que “o sistema integra diversas atividades, de acordo com os objetos de adaptação à sobrevivência econômica e política, mediante a regulação das conseqüências não-pretendidas da ação estratégica por mecanismos de mercado ou burocráticos que limitam o escopo das decisões voluntárias” (Ingram, 1987:153).

⁹ “O mundo da vida é, por assim dizê-lo, o lugar transcendental no qual falante e ouvinte se encontram; no qual podem colocar-se, reciprocamente, a pretensão de que suas emissões concordam com o mundo (com o mundo objetivo, com o mundo subjetivo e com o mundo social); e no qual podem criticar e exhibir os fundamentos dessas pretensões de validade, resolver seus desentendimentos e chegar a um acordo” (Habermas, 1988b:179).

¹⁰ Ver Habermas (1975; 1988a e 1988b).

Mais recentemente, e explicitamente inspirada nas teses dos autores citados, é também essa hipertrofia da esfera do trabalho que Dominique Méda tem em mente quando assevera que

Marx reforça a equivocidade do termo [trabalho] tal como este aparece na filosofia de Hegel. Tendo Hegel usado o termo de trabalho para designar o conjunto do processo de desenvolvimento do Espírito e tendo erigido em modelo de toda a ação a que consiste na oposição a um dado natural, tornava-se grande a tentação de ver no trabalho quotidiano dos homens um pálido reflexo, uma desfiguração dessa atividade superior (Méda, 1999:117).

Essas críticas à (suposta) hipertrofia da esfera do trabalho no pensamento marxiano, que também denota discordância com a concepção de totalidade deste (“a ordem do capital” como *sistema orgânico*)¹¹, conduz esses autores à conclusão de que, na esteira desse equívoco, outros acabaram sendo cometidos pelo pensador alemão. Para muitos, Marx teria sobrevalorizado o papel do capital (na condição de trabalho alienado) e de sua *razão instrumental* na configuração do ser social e, devido a isso, *atribuído ao* (e não apenas *visualizado no*) proletariado a condição de sujeito revolucionário *em si*, ou seja, sujeito revolucionário pelo fato de ele ser o produtor *par excellence* da riqueza social e, ao mesmo tempo, condensar em si as principais mazelas objetivas e subjetivas das sociedades burguesas¹².

Pela mesma vereda caminham as análises de Claus Offe, cujas principais contribuições a esta vertente crítica ao pensamento de Marx consistem na tentativa de, através de pesquisas empíricas e teóricas, demonstrar a erosão das condições socioeconômicas, políticas e culturais que fazem (ou melhor, segundo Offe, faziam) do trabalho uma atividade fundamental na configuração da totalidade social, dos grupos/classes sociais (estruturados em torno de condições de vida e interesses

¹¹ Conforme Marx, nessa frase citada por Mészáros, “é preciso ter em mente que as novas forças de produção e relações de produção não se desenvolvem a partir do nada, não caem do céu, nem das entranhas da Idéia que se põe a si própria; e sim no interior e em antítese ao desenvolvimento existente da produção e das relações de propriedade tradicionalmente herdadas. Se no sistema burguês acabado cada relação econômica pressupõe outra sob a forma econômica-burguesa, e assim cada elemento posto é ao mesmo tempo pressuposto, tal é o caso em todo *sistema orgânico*. Este próprio sistema orgânico, [que,] enquanto totalidade, tem seus pressupostos, e seu desenvolvimento, até alcançar a totalidade plena, consiste na subordinação de todos os elementos da sociedade a si próprio, ou na criação, a partir dele, dos órgãos que ainda lhe fazem falta; desta maneira chega a ser historicamente uma totalidade” (Marx, *cit. in* Mészáros, 2000:7-8, sublinhados nossos).

¹² Esse é o caso de André Gorz, que faz dessa “atribuição” o fundamento de uma de suas principais críticas à Marx, afirmando que, na visão deste, “Assim é o proletariado: com ele, o trabalho como autoprodução do homem tem, pela primeira vez, a oportunidade histórica de igualar-se a si mesmo e de promover o advento do reino de um universal humano. *O fato notável é que essa teoria é parte não de uma observação empírica, mas de uma reflexão crítica sobre a essência do trabalho*, conduzida em reação contra o hegelianismo” (Gorz, 1987:31, grifos nossos).

similares) e, inclusive, na definição dos valores políticos, culturais, religiosos, etc. constitutivos das personalidades individuais. Nesse caso, a descentralização do trabalho expressaria, por sua vez, a redução da influência da economia no todo social, ou seja, expressaria o declínio do “potencial organizador do capital” (Offe, 1996:99). Assim, partindo do questionamento do papel estruturante do trabalho (ainda que alienado) no ordenamento da totalidade social, o autor chega a uma conclusão completamente oposta àquela que, desde Marx, é tida como uma tendência histórica e intrínseca do capital, a saber, a tendência de subsunção do conjunto das relações e esferas sociais à sua dinâmica e às suas demandas.

Desse modo, a partir do que foi exposto até agora, podemos inferir que o pensamento marxiano está sendo duramente criticado em, pelo menos, dois aspectos principais: 1) *a prioridade ontológica atribuída à esfera do trabalho*, da atividade produtiva ou, em termos marxianos, da atividade vital na constituição da vida social – que, nas condições atuais da sociabilidade, expressa-se através da centralidade do capital (trabalho alienado) no ordenamento desta; e, portanto, 2) *a concepção de totalidade* que nele está presente¹³.

Seria desnecessário dizer que muitos autores já criticaram Habermas, Arendt, Offe, Gorz, Aznar, entre outros, pela leitura equivocada que estes fizeram da obra marxiana, assim como pelas características *economicistas* e *tecnicistas* presentes em suas reflexões, se não fosse pelo aspecto de que poucos atentaram para o fato de que o *subjetivismo* e o *politicismo* constituem o corolário necessário dessas reflexões. E o constituem porque, autonomizando e naturalizando a economia e a técnica, acabaram hipertrofiando as potencialidades da ética e, principalmente, da política na configuração da realidade social. Essa hipertrofia das vontades fica muito evidente nesse trecho do livro *Trabalhar menos para trabalharem todos*, de Guy Aznar, no qual, estreitando o campo de ação da *práxis transformadora* da sociedade, o autor considera que “a civilização dos autômatos informáticos nos obriga a repensar o conceito de salário decorrente do trabalho, *ela nos obriga a fazer uma revolução cultural, mental e*

¹³ Segundo Habermas, “Marx sucumbiu às tentações da idéia de totalidade de Hegel e construiu, dialeticamente, a unidade de sistema e mundo da vida como um ‘todo falso’” (Habermas, *ibid.*:481).

psicológica” (Aznar, 1995:142, grifos nossos)¹⁴. E André Gorz, por sua vez, incorrendo no mesmo equívoco reducionista, considera que

a questão – *que é de natureza política e já não econômica* – é permitir que ‘todos os indivíduos e a sociedade toda’ se beneficiem desta liberação de tempo, e a utilizem para a realização de atividades que sejam ‘fins em si mesmas’ (Gorz, 1996-97:36, grifos nossos).

Portanto, essas reflexões críticas ao pensamento marxiano possuem fortes desvios *subjetivistas* e/ou *politicistas*, pois nelas está subjacente a idéia de que se “a ordem econômica é natural, a ordem política é o que resta para o homem configurar, e esta é decisiva, molda a convivência e realiza a justiça” (Chasin, 2000a:34).

Diante disso, durante toda a nossa análise, buscaremos demonstrar que

o politicismo transgride os lineamentos ontológicos marxianos em dois pontos fundamentais: 1) reduz o complexo fundante [econômico] a fator, empobrece e estreita sua manifestação, irradiação e responsabilidade pelo conjunto da formação; 2) desordena a lógica determinativa, não mais se tem a linha consistente de determinação, as relações determinativas passam a ser voláteis, arbitrárias ou fortuitas, tendendo sempre a predominar, em última análise, a determinação da política como determinação decisiva (*ibid.*:35, a observação entre colchetes é nossa).

Naquilo que diz respeito ao subjetivismo, não é a política, mas é a esfera subjetiva que constitui a determinação decisiva na compleição da realidade social.

Em síntese, ao longo do texto, nosso objetivo fundamental é demonstrar, por um lado, como a centralidade ontológica do trabalho é insuprimível da sociabilidade humana e, por conseguinte, como, na condição de *relação social básica* das sociedades contemporâneas, o capital (*trabalho alienado*) possui um papel decisivo na configuração dos traços determinantes destas, de suas diversas esferas sociais e das atividades individuais – enfim, de suas formas de sociabilidade. Por outro lado, como o viés politicista (concepção positiva da política e da neutralidade do Estado), presente nas propostas emancipatórias aventadas por esses autores (Arendt, Habermas, Gorz, Aznar e Méda), possui suas raízes na tese da impossibilidade de transformação do trabalho em atividade autônoma, em auto-atividade. Propostas que, por sua vez, simultânea e invariavelmente, resultam em utópicas sociedades duais, constituídas de uma esfera na qual se desenvolvem atividades necessárias e heterônomas e,

¹⁴ Dispensamo-nos, aqui, de fazer comentários adicionais já que voltaremos a este assunto nos Capítulos I e II.

conseqüentemente, de outra, na qual as atividades autônomas encontram seus lugares.

Para levar esta empresa adiante, tentamos, no primeiro capítulo, resgatar as principais características da reflexão marxiana sobre o trabalho, tanto em sua condição ontológica, como atividade *fundante e fundamental* da vida humana, quanto em sua condição de trabalho assalariado, isto é, como atividade estranhada, alienada, não-livre.

No segundo, analisamos as teses de Offe sobre a descentralização subjetiva do trabalho e sobre as distintas racionalidades que, segundo ele, regem o trabalho *produtivo* e o trabalho *em serviços*, na medida em que elas visam infirmar o papel decisivo do trabalho na conformação subjetiva dos indivíduos e a possibilidade de se construir a unidade da classe trabalhadora. Através destas análises, a nosso ver, Offe pretende negar à classe trabalhadora a condição de sujeito social da emancipação.

E, por último, no terceiro capítulo, analisamos como as teorias que “naturalizam” o trabalho em sua forma atual, reduzindo-o à sua dimensão técnico-procedimental e, com isso, sua racionalidade movente à razão instrumental, implicam na abdicação de sua subversão e, conseqüentemente, na apresentação de propostas emancipatórias que visam a constituição de sociedades duais. Estas sociedades, por sua vez, seriam dotadas de uma esfera da necessidade, que englobaria as atividades produtivas e administrativas, e uma esfera da liberdade, que englobaria o conjunto das atividades autônomas. Em razão disso, essas propostas possuem um profundo conteúdo reformista e politicista, na medida em que objetivam controlar o capital a partir do exterior, da esfera da liberdade, e exigem que o Estado atue em desacordo com a base socioeconômica que o engendra.

Enfim, através da reafirmação da centralidade ontológica do trabalho, visamos levantar algumas dúvidas sobre as teorias que infirmam o papel central ocupado pela classe trabalhadora num (possível) processo emancipatório e, ao mesmo tempo, como essa emancipação não pode prescindir da emancipação do trabalho e da supressão do Estado, fato que, em última instância, implica que os sujeitos sociais atuem, no próprio ato produtivo, como indivíduos livres, éticos.

Capítulo 1. Fundamentos e características do trabalho em geral e na ordem do capital

Sendo nosso objetivo a análise e a crítica de reflexões marcadas pelo subjetivismo e pelo politicismo – reflexões que, acreditamos, empobrecem e subestimam o papel do trabalho e, conseqüentemente, da esfera econômica nos fundamentos da reprodução social –, tentaremos, na primeira parte desse capítulo, demonstrar a prioridade ontológica do trabalho através do resgate de seu papel na *fundação e fundamentação* do ser social, explicitando-o como matriz e protoforma dos outros aspectos da práxis humana. E, na segunda, analisaremos o caráter totalizante do capital e a condição heterônoma, subordinada, estranhada e alienada do produtor nessa ordem social (a “ordem do capital”), que elimina sua liberdade no interior da práxis laborativa e o priva da possibilidade de se realizar (intelectual, psíquica e moralmente) *nesta* que é a atividade humana vital.

1.1. O trabalho nas origens do homem e como protoforma da práxis social

1.1.1. Trabalho: atividade fundante e fundamental

Afora as inúmeras concepções mítico-religiosas que buscam explicar as origens do homem através dos mais diversos e imaginativos meios – e que, no atual estágio do desenvolvimento científico, demonstram-se cada vez mais farsescas e caricatas –, tornou-se senso-comum nos nossos dias afirmar as origens animais, mais especificamente primata, dos seres humanos. Ou seja, os homens como seres que emergiram das formas superiores da esfera orgânica; esfera que, por sua vez, emergiu em suas formas mais simples do mundo inorgânico. Nesse sentido, os seres humanos – e, em especial o *Homo sapiens sapiens* – constituem-se no mais complexo produto de inúmeros desenvolvimentos e rupturas *no interior de e entre* cada uma das esferas do ser (inorgânico, orgânico), que acabaram por culminar nessa que é a única esfera do ser constituída de seres conscientes, reflexivos: a esfera do ser social, o mundo dos homens.

No contexto dessas explicações – que nesses traços gerais são consensuais nos meios acadêmicos e científicos –, a análise marxista sobressai por distinguir, há tempos, o homem dos animais não devido ao *fato dado* da consciência e da linguagem, às distintas constituições morfo-fisiológicas destes e daquele ou, ainda, à capacidade

humana de produzir instrumentos (que, de qualquer modo, não deixa de ser produto de sua consciência), mas devido à sua ênfase no papel primordial do trabalho no processo que efetua a transição – milenar – dos mais avançados primatas aos mais simples dos homínídeos e, por conseguinte, no caráter auto-construtivo do homem, da história humana, em sua condição única de ser histórico-social¹⁵. E, além deste papel na gênese do homem, segundo Marx,

em seus elementos simples e abstratos, [o trabalho] é atividade orientada a um fim para produzir valores de uso, apropriação do natural para satisfazer a necessidades humanas, condição universal do metabolismo entre o homem e a Natureza, condição natural eterna da vida humana e, portanto, independente de qualquer forma dessa vida (Marx, 1986b[1]:153).

Esse papel central do trabalho nas origens da vida humana está explícito na seguinte passagem de *A Ideologia Alemã*, na qual Marx e Engels afirmam que

pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião ou por tudo que se queira. Mas eles próprios começam a se diferenciar dos animais tão logo começam a *produzir* seus meios de vida, passo este que é condicionado por sua organização corporal. Produzindo seus meios de vida, os homens produzem, indiretamente, sua própria vida material (Marx & Engels, 1987a:27).

Entre outras coisas, isso significa que, ainda que inúmeras características da vida humana se demonstrem radicalmente distintas das formas animais de vida, não é na análise em si e por si destas atividades humanas consolidadas que devemos nos debruçar para compreendermos os *fundamentos* da especificidade do ser social e de suas formas societárias, mas sim na atividade que *funda* (origina) a distinção ontológica entre homens e animais: a atividade produtiva, o trabalho. Contudo, rematam (e alertam) os próprios autores, “não se deve considerar tal modo de produção [a produção dos meios de vida] de um único ponto de vista, a saber: a reprodução da existência física dos indivíduos” (*ibid.*:27), pois, *em função do caráter multilateral da reprodução humana e das múltiplas determinações que conferem a qualquer aspecto desta uma dimensão totalizante, esse momento da reprodução*

¹⁵ Em seu estudo clássico sobre as origens do homem, intitulado *Humanização do macaco pelo trabalho*, Engels afirma que o trabalho é mais do que a fonte de toda riqueza, ele “é a condição fundamental de toda a vida humana; e o é num grau tão elevado que, num certo sentido, pode-se dizer: o trabalho, por si mesmo, criou o homem”. E, mais à frente, quase no final do pequeno texto, resume a diferença da relação humana com a natureza da relação estabelecida pelos animais com as seguintes palavras: “o animal apenas *utiliza* a Natureza, nela produzindo modificações somente por sua presença; o homem a submete, pondo-a a serviço de seus fins determinados, imprimindo-lhe as modificações que julga necessárias, isto é, *domina* a Natureza. E esta é a diferença essencial e decisiva entre o homem e os demais animais; e, por outro lado, é o trabalho que determina essa diferença” (Engels, 1976:215/223).

societária (o trabalho) é, a não ser analiticamente, indissociável da totalidade da práxis social.

Essa inextricável ligação entre os diversos momentos de reprodução da práxis não elimina, no entanto, a prioridade ontológica do trabalho, que, além de fundar a própria vida humana, *fundamenta-a* (embasa, sustenta) e fornece os elementos decisivos para o delineamento dos outros aspectos desta. Ademais, essa prioridade ontológica do trabalho não é, por sua vez, nem arbitrária nem casual, ela é apenas o resultado necessário do fato de que “o primeiro pressuposto de toda a existência humana e, portanto, de toda a história, é que os homens devem estar em condições de viver para poder ‘fazer história’” (*ibid.*:39). É o trabalho que produz e reproduz cotidianamente essas condições.

Compreendendo adequadamente esse papel *central e multilateral* do trabalho na configuração da vida humana, o filósofo mexicano Adolfo Sánchez Vázquez, analisando o desenvolvimento da categoria *práxis* no pensamento marxiano e em contraposição àqueles que enxergam nessa prioridade do trabalho – e, portanto, da reprodução da vida material – uma espécie de determinismo econômico, constatou que

a partir dos *Manuscritos de 1844* a produção começa a assumir uma dimensão essencial para Marx. Mas essa dimensão é determinada não só por seu conteúdo meramente econômico – produção de objetos que satisfazem necessidades humanas –, mas fundamentalmente por seu conteúdo filosófico, na medida em que a produção é, para Marx, autoprodução ou autocriação do homem (Vázquez, 1968:139-140).

Foi justamente a partir dessa compreensão do duplo papel da práxis laborativa na configuração da vida humana que Marx pôde superar o *materialismo ingênuo e/ou contemplativo* (empirismo, materialismo francês, Feuerbach) e a *atividade abstrata* (Hegel) que caracterizavam as principais correntes filosóficas de seu tempo¹⁶, evidenciando como, através do trabalho, o homem produz de modo duplo. Por um lado, produz e modifica os meios e o ambiente de sua existência (meios de produção, bens de consumo, habitação, território, etc.), criando e recriando o mundo à sua imagem e semelhança, de acordo com suas necessidades reais e/ou ilusórias – sejam elas

¹⁶ O conteúdo dessa crítica e sua superação estão explícitas na *I Tese sobre Feuerbach*, na qual Marx afirma que “o principal defeito de todo materialismo até aqui (incluindo o de Feuerbach) consiste em que o objeto, a realidade, a sensibilidade, só é apreendido sob a forma de *objeto ou de intuição*, mas não como *atividade humana sensível*, como *práxis*, não subjetivamente. Eis porque, em oposição ao materialismo, o aspecto *ativo* foi desenvolvido de maneira abstrata pelo idealismo, que, naturalmente, desconhece a atividade real, sensível, como tal” (Marx & Engels, 1987a:11).

materiais ou imateriais. Por outro, ao modificar o mundo em seu entorno, transformando-o cada vez mais no *seu* mundo, o homem produz e modifica seu próprio ser (relações socioeconômicas, cultura, psique e, até mesmo, suas características biofísicas), criando-se e recriando-se permanentemente, alterando suas formas de produzir, pensar, sentir, amar, fruir, enfim, seus modos de produção e de vida.

Se, como já afirmamos, o homem emerge do seio da natureza, ele não a suprime nem a transcende, ao contrário, necessita estabelecer um ineliminável metabolismo com ela; assim, ainda que seja apenas na condição de um ser-outro, o *ser social*, o homem jamais abandonou (nem abandonará) suas raízes naturais, na medida em que em sua dimensão ontologicamente distintiva, a sociabilidade, ele supera, mas não elimina (pois incorpora, assenta-se em) seu *ser natural*. São, certamente, esses o espírito e a letra do texto de Marx quando ele nos diz: “afirmar que a vida física e espiritual do homem e a natureza são interdependentes significa apenas que a natureza se inter-relaciona consigo mesma, já que o homem é uma parte da natureza” (Marx, 1989:164).

No entanto, apesar de marcar de maneira profunda e insuperável (*ab aeterno*) a vida humana – devido ao caráter necessariamente *objetivo* da ação dos homens e aos atributos, limites e carecimentos orgânicos que estes herdam dos níveis inferiores e precedentes do ser –, a natureza determina de maneira mais imediata e abrangente as primeiras manifestações da hominalidade do que suas formas mais desenvolvidas, dado que “o modo pelo qual os homens produzem seus meios de vida depende, antes de tudo, da natureza dos meios de vida já encontrados, e que têm de reproduzir” (Marx & Engels, 1987a:26). Como nos primórdios da vida humana praticamente a totalidade dos meios de vida encontrados ainda não é produto da ação consciente dos homens passados, mas sim aqueles postos à disposição pela *ação cega* dos agentes naturais, podemos, sem prejuízo do rigor e da clareza, alargar o significado marxiano de atividade produtiva para que também abarque aquela ação através da qual os primeiros hominídeos atribuem a elementos do mundo circundante (sem necessariamente plasmá-los em novos formatos) funções que não são próprias de seu ser natural – ou seja, que não existem como potências imanentes dessa forma do ser (orgânica, inorgânica), que não existem sem a intervenção consciente do sujeito –, mas

que, nessas funções determinadas, atendem a suas necessidades específicas, ou seja, necessidades específicas do ser social¹⁷.

Na parte inicial de seu já clássico livro *A necessidade da arte*, o marxista austríaco Ernst Fischer estuda essa atribuição humana de funções a elementos da natureza através de atos conscientes – e, por conseguinte, distintos dos atos instintivos dos animais – e demonstra como, através da repetição, os primeiros hominídeos consolidam a percepção de que certos objetos (como pedras, varas, etc.) podem ser utilizados para obter determinados resultados (por ex.: a vara que possibilita pegar a fruta) – ainda que, inicialmente, apenas o façam condicionados pela necessidade imediata. Entretanto, com o passar do tempo, elucida o autor,

o processo unilateral, o trabalho interdependente dos centros cerebrais, vai se refinando pela repetição freqüente e seu mecanismo pode ser invertido. Em outras palavras, pode ter o seguinte movimento: aqui está a vara; onde estará a fruta que posso apanhar com esta vara? (...) Desse modo, a vara – o instrumento – torna-se o ponto de partida do processo; o meio serve ao fim, que é colher a fruta. A vara já não é uma mera vara: algo de novo lhe foi magicamente adicionado: uma *função* (Fischer, s/d, 27).

Se considerarmos correta a argumentação precedente, devemos concordar também com Lukács quando, fornecendo maior detalhamento e concretude à reflexão de Marx e Engels, ele afirma que

o momento essencialmente separatório [aquele que separa o ser social da esfera orgânica] é constituído não pela fabricação de produtos, mas pelo papel da consciência, a qual, precisamente aqui [com o advento do trabalho], deixa de ser mero epifenômeno da reprodução biológica: o produto, diz Marx, é um resultado que no início do processo ‘já existia na representação do trabalhador’, isto é, de modo ideal (Lukács, 1978:4, as observações entre colchetes são nossas).

Como Fischer demonstra no exemplo supracitado, as novas funções cumpridas pela vara não são desdobramentos naturais de sua forma de ser, mas atribuições exteriormente impostas pelo sujeito humano, pelo ser consciente. E, mesmo que nessas primeiras manifestações da consciência esse ser humano em gestação veja

¹⁷ Ao contrário dos animais superiores, que, em certos casos, podem utilizar-se de pedaços de pau ou lascas de pedra para executar uma ação muito específica – sem, no entanto, transcender o momento imediato, ficando a utilização do objeto em questão “presa” às circunstâncias da ação –, os homens, por mais primitivos que sejam, fornecem certa autonomia à escolha dos meios ante a finalidade objetivada, assim como podem definir a finalidade em função dos meios (de objetivação do trabalho) disponíveis. Essa característica distintiva do trabalho humano é, segundo Lukács, resultado do fato de que, mesmo para os mais primitivos dos homens, “não apenas a resposta, mas também a pergunta é um produto imediato da consciência que guia a atividade” (Lukács, 1978: 5).

nessas novas funções do objeto manifestações de poderes mágicos, sobrenaturais, os resultados práticos positivos de suas ações denotam

como um pôr correto, um pôr que apanhe com aquela adequação concretamente requerida pela finalidade concreta os meios causais necessários para o fim em questão, tem a possibilidade de ser realizado com sucesso também nos casos em que as representações gerais acerca dos objetos, dos processos, das conexões, etc. da natureza ainda são inteiramente inadequados enquanto conhecimentos da natureza em sua totalidade (Lukács, 1981:28).

Diante disso, podemos afirmar que, no *interior* desse papel de atividade efetuada da transição animal-homem, que confere ao trabalho uma posição única, singular, no rol das atividades humanas¹⁸, o marxismo também sobressai por destacar a *origem* da consciência como resposta subjetiva às necessidades materiais e, *in limine*, sociais¹⁹.

Em *A Ontologia do Ser Social*, seu último e inacabado livro, especificamente na seção denominada “O trabalho”, que contém um minucioso estudo das precisas e decisivas análises de Marx e Engels sobre o papel do trabalho nas origens e configuração da vida humana, Lukács explicitou e desenvolveu essa tese do *fundamento da consciência no ato laborativo*. Numa certa passagem da referida seção, após transcrever o conhecidíssimo trecho de *O Capital* no qual Marx compara o trabalho do arquiteto com o da abelha – ou seja, o trabalho já constituído em “forma exclusivamente humana” com aquele característico dos animais (se é que podemos falar em trabalho neste caso) –, o filósofo húngaro enuncia esta particularidade do ser social (a consciência) como “a categoria central ontológica do trabalho: [dado que] *através dele realiza-se, no âmbito do ser material uma posição teleológica* [somente possível devido à consciência] *que dá origem a uma nova objetividade*” (*ibid.*:19, os grifos e as palavras entre colchetes são nossos). Dito de outro modo, podemos afirmar que, através do trabalho, o ser humano transforma em atividades postas as determinações causais do ser natural, colocando estas para atuar de acordo com seus objetivos predeterminados e criando, com isso, novas formas de objetividade. Sendo

¹⁸ Para Lukács, “a essência do trabalho humano está no fato de que, em primeiro lugar, ele nasce em meio à luta pela existência e, em segundo lugar, todos os seus estádios são produtos da autoatividade do homem” (Lukács, 1981:13).

¹⁹ Pois, mesmo nas suas manifestações mais elementares, a atividade produtiva humana é atividade social, dado que “*assim como a sociedade produz o homem enquanto homem, assim ela é por ele produzida*. A atividade e o espírito são sociais tanto no conteúdo como na *origem*; são atividade social e espírito social” (Marx, 1989:194).

que esta utilização das causalidades naturais para atingir fins humanamente postulados é feita sem alterar o “conteúdo ontológico-natural” daquelas, mas apenas impondo novos modos de fluidez aos seus movimentos e energias intrínsecos, ou seja, de acordo com Lukács, “os nexos causais, porém, só podem ser conhecidos e utilizados, mas não mudados” (Holz, 1969:72)²⁰.

Em função desse caráter teleológico do trabalho, do caráter consciente que caracteriza a atividade vital humana, esta pressupõe a subordinação dos meios aos fins; pressupõe a execução de inúmeros procedimentos teóricos e práticos mediativos consoantes à finalidade almejada. Nesse contexto,

a característica comum a todas estas posições [que fazem a mediação entre a idéia e o objeto realizado], quando vistas como atos de um sujeito, é que, dado o distanciamento necessariamente implicado em todo ato de pôr, aquilo que pode ser colhido imediatamente, por instinto [como é o caso dos animais], é sempre substituído ou mesmo dominado por atos de consciência (Lukács, 1981:53, as observações entre colchetes são nossas).

Ao efetuar essa substituição do instinto pelo ato consciente, o homem demonstra e amplia seu nível de conhecimento do objeto e, com ele, também o da realidade que o circunda. Lukács define essa tendência inerente ao desenvolvimento dos saberes fundada no trabalho como “*a dialética interna do constante aperfeiçoamento do trabalho*”, pois, ele nos diz,

enquanto o trabalho é realizado, seus resultados são observados etc., cresce continuamente a faixa de determinações que se tornam cognoscíveis e, por conseguinte, o trabalho se torna cada vez mais variado, abarca campos cada vez maiores, sobe de nível tanto em extensão quanto em intensidade (Lukács, 1978:9, grifos nossos).

Em síntese, a relação dos animais com os outros elementos da natureza é puramente biológica, instintiva, na medida em que eles estão impossibilitados de internalizar simbolicamente (conceitualmente) estes elementos, de manter em relação a eles um distanciamento reflexivo; e, por isso, mesmo os animais superiores (primatas) são incapazes de ir além de uma relação puramente imediata e causal com a natureza. Os seres humanos, ao contrário, respondem aos seus carecimentos²¹ de maneira

²⁰ “Ele [o trabalhador] utiliza as propriedades mecânicas, físicas, químicas das coisas para fazê-las atuar como meios de poder sobre outras coisas, conforme o seu objetivo” (Marx, 1986[1]:150).

²¹ Com o desenvolvimento das relações socioeconômicas, tanto as necessidades quanto os modos de satisfação destas são cada vez menos fundados em suas determinações biológicas; um e outro são, de maneira crescente, o produto de determinações estritamente sociais, na medida em que o desenvolvimento das forças produtivas faz recuar as “barreiras naturais” (Marx).

consciente, premeditada, o que faz com que, diferentemente dos animais, mesmo o mais primitivo dos hominídeos (e é isto que o faz homem e não animal) funde sua ação num ato de escolha e não numa mera reação adaptativa aos condicionamentos do ambiente. Com isso, cresce o conhecimento do ambiente ao qual está integrado e, portanto, estende-se seu raio de ação sobre ele. Enfim, por suas características intrínsecas, que o qualificam como atividade fundante, fundamental e consciente, o trabalho transforma a relação de imensa fixidez e estabilidade (espacial e temporal) característica das espécies animais na mobilidade intrínseca da espécie humana; mobilidade que possui seu aspecto mais significativo nas mutações permanentes que o trabalho imprime ao seu próprio modo de execução e, por conseguinte, ao conjunto das relações sociais – cuja dinâmica varia de acordo com as formas socioeconômicas em questão. Reside, portanto, no trabalho as origens destas (e de muitas outras) diferenças entre homens e animais.

1.1.2. O trabalho como protoforma da práxis social

Como vimos, a consciência, fundada no e pelo trabalho, originou-se *pari passu* com o ser social, abrindo, para este, possibilidades ilimitadas de desenvolvimento; possibilidades não contidas no ser meramente biológico e, portanto, não deduzíveis deste. Sobre isto, num pequeno texto redigido em meados de 1968 e intitulado “As bases ontológicas da atividade humana”, Lukács, após alguns esclarecimentos acerca da distinção entre a ontologia marxiana e a de Hegel – que se caracteriza pelos elementos lógico-dedutivos e, no plano da evolução histórica, por seus aspectos teleológicos –, ressalta que,

entre uma forma mais simples de ser (...) e o nascimento real de uma forma mais complexa, verifica-se sempre um salto; essa forma mais complexa é algo qualitativamente novo, cuja gênese não pode jamais ser simplesmente “deduzida” da forma mais simples (Lukács, 1978:3).

No caso específico da relação entre a esfera biológica e o ser social, essa impossibilidade de dedução é nítida, pois, do mesmo modo que “até agora nenhum químico descobriu valor de troca em pérolas ou diamantes” (Marx, 1986[1]:78), dado que o valor é uma categoria social e não natural, os traços distintivos dos seres sociais não podem ser encontrados nem mesmo nas – e, portanto, tampouco deduzidos das – formas mais complexas dos seres da esfera orgânica, pois entre uns e outros não há

uma mera relação de desenvolvimento linear, mas uma ruptura de caráter ontológico. É assim que, em *O rendimento e suas fontes*, Marx expressa essa mesma idéia asseverando que

o modo de ser do homem [é] o resultado de um processo anterior pelo qual passou a vida orgânica. Somente num determinado ponto se torna homem. Mas, uma vez posto, o homem é pressuposto constante da história humana, do mesmo modo que seu constante produto e resultado; é *pressuposição* somente na medida em que seu próprio produto é resultado (Marx, 1982b:213).

Essa ruptura não apenas origina um novo e *relativamente autônomo* complexo do ser (enriquecendo o ser em geral e suas esferas constitutivas): ela também cria laços de dependência insuperáveis, dado que o complexo mais desenvolvido é essencialmente dependente do complexo menos desenvolvido. Em suma, se

sem o ser inorgânico não há vida, e (...) sem vida não há ser social: o universo, que é o ser em sua máxima universalidade, é uma totalidade composta por distintos processos que, de uma forma ou de outra, são articulados entre si (Lessa, 1996:67-8).

No entanto, além de explicitar a especificidade do ser social e a dependência entre as esferas distintas do ser, o que mais nos interessa é compreender que, no interior de uma mesma esfera, há uma certa hierarquia e dependência entre seus elementos constitutivos; e, no caso do ser social, isto ocorre entre as formas primárias (atividades estritamente relacionadas ao metabolismo homem-natureza) e secundárias (fala, moral, propriedade, relações de poder, direito, artes, etc.) da *práxis*. Segundo Antunes,

Com o aparecimento de formas mais complexificadas da *práxis* social, as *ações interativas*, estas acabam assumindo uma supremacia frente aos níveis inferiores, ainda que estes continuem permanentemente sendo a base de existência daquelas. É exatamente nesse sentido que Lukács define-as como sendo posições teleológicas *secundárias*, em relação ao sentido *originário* do trabalho, das *posições teleológicas primárias*, que têm um estatuto ontológico fundante (Antunes, 1999:140).

Por conseguinte, excetuando-se o trabalho, atividade efetivadora da transição animal-homem,

todas as outras categorias desta forma de ser têm, essencialmente, já um caráter social; suas propriedades e seus modos de operar somente se desdobram no ser social já constituído; quaisquer manifestações deles, ainda que sejam muito primitivas, pressupõem o salto como já acontecido. Somente

o trabalho tem, como sua essência ontológica, um claro caráter intermediário (Lukács, 1981:13-14, grifos nossos)²².

Desse modo, se a condição de atividade fundante do ser social *distingue* o trabalho *das* e o *une* às outras formas da práxis humana, denotando sua centralidade na existência e na configuração objetiva e subjetiva da sociabilidade, sua relação com elas ganha contornos ainda mais decisivos quando verificamos que, além de *fundar* e *fundamentar* a vida humana e conter em si os fundamentos ontológicos da consciência, ele (o trabalho)

se torna o modelo [protoforma] de toda práxis social, na qual, de todo modo – mesmo que através de mediações às vezes muito complexas – sempre são transformadas em realidade posições teleológicas, em termos que, em última análise, são materiais (Lukács, 1981:6).

A reflexão de Marx também caminha neste sentido quando, em seus *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, ele afirma que “*No tipo de atividade vital reside todo o caráter de uma espécie*, o seu caráter genérico; e a atividade livre, consciente, constitui o caráter genérico do homem” (Marx, 1989:164).

Como já vimos, o trabalho rompeu com a relação meramente passiva do ser orgânico com o meio circundante – ou seja, originou a transformação consciente, deliberada, do mundo objetivo – e, com isso, instaurou um distanciamento reflexivo que, apesar do grau extremamente limitado de manifestação desta consciência nos primeiros hominídeos, possibilitou (e expressou) o surgimento da espécie humana a partir de uma espécie de primatas bastante desenvolvida. Desse modo, no interior da atividade do trabalho – e, por extensão, em toda e qualquer atividade humana – há um primado da teleologia, que,

Ao contrário da causalidade, que representa a lei espontânea a qual todos os movimentos de todas as formas de ser encontram a sua expressão geral, (...) é um modo de pôr – posição sempre realizada por uma consciência – que, embora guiando-as em determinada direção, pode movimentar apenas séries causais). [E, portanto, justamente] porque esse mundo circundante é transformado de maneira consciente e ativa, o trabalho torna-se não simplesmente um fato no qual se expressa a nova peculiaridade do ser social, mas, ao contrário – precisamente no plano ontológico –, converte-se no modelo da nova forma do ser em seu conjunto (Lukács, 1978:6, as palavras entre colchetes são nossas).

²² Numa passagem anterior desse mesmo livro, Lukács expõe a relação do trabalho com as outras atividades humanas demonstrando que, com ele, nasce “a única lei objetiva e ultra-universal do ser social, que é tão ‘eterna’ quanto o próprio ser social; ou seja, trata-se também de uma lei histórica, na medida em que nasce simultaneamente com o ser social, mas que permanece ativa apenas enquanto esse existir. Todas as demais leis são de caráter histórico já no interior do ser social” (Lukács, 1979a:99).

Esse caráter modelar (prototípico) do trabalho se estende, inclusive, àquelas atividades que se encontram, aparentemente, muito distantes dele, tais como a ciência e a ética. No caso das ciências, não é difícil perceber como elas, em função das necessidades e dos meios de satisfazê-las que o trabalho produz, “eram originariamente partes, momentos desse processo preparatório do trabalho. Pouco a pouco, elas cresceram até se tornarem campos autônomos de conhecimento, sem porém perderem inteiramente essa respectiva função originária” (*ibid.*:9). Agora, no que diz respeito à ética, entendida como relação consciente e não-antagônica do indivíduo com o gênero humano²³, podemos afirmar que, além da teleologia presente em todas as formas da práxis humana, suas origens remontam ao autocontrole individual e ao desenvolvimento da socialidade²⁴ proporcionados pela lógica intrínseca do trabalho, que “faz nascer o gênero humano em seu verdadeiro sentido social” (Lukács, 1979a:148). Nas palavras de Marx, essa alteração decisiva na relação do homem com o meio circundante proporcionada pelo trabalho, uma atividade que é inerentemente social, faz com que a

construção prática de um mundo objetivo, a manipulação da natureza inorgânica, [seja] a confirmação do homem como ser genérico consciente, isto é, ser que considera a espécie como seu próprio ser ou se tem a si como ser genérico. Sem dúvida, o animal também produz. Faz um ninho, uma habitação, como as abelhas, os castores, as formigas, etc. Mas só produz o que é estritamente necessário para si ou para suas crias; produz apenas numa só direção, ao passo que o homem produz universalmente; produz unicamente sob a dominação da necessidade física imediata, enquanto o homem produz quando se encontra livre da necessidade física e só produz verdadeiramente na liberdade de tal necessidade (Marx, 1989:165).

Através de seu desenvolvimento, portanto, o trabalho rompe a relação muda do indivíduo com a espécie, e, “independentemente da consciência que o executor do trabalho tenha, ele, neste processo, produz-se a si mesmo como membro do gênero humano e, deste modo, o gênero humano” (Lukács, 1981:108). Assim, mesmo não sendo executado como ação livre, autodeterminada, o trabalho produz o gênero humano, e isto porque, como parte integrante da humanidade, o produtor é, ao mesmo

²³ Ou seja, relação na qual os interesses individuais encontram-se em conformidade com os interesses de toda a sociedade, e não apenas deste ou daquele grupo/classe social. E, quando estiverem de acordo com interesses particulares, estes sejam, nas condições histórico-sociais determinadas, os porta-vozes do interesse geral. Como foi o caso, por exemplo, da ética burguesa nos séculos de ascensão do capitalismo, séculos nos quais esta classe cumpriu uma efetiva missão civilizatória, ou, ainda, nos dias atuais, é o da classe trabalhadora – que, em sua luta contra o capital, produz os germens de uma nova formação social e, com isso, de uma nova ética (neste caso, universal).

tempo, o gênero manifesto na particularidade – pois, o indivíduo incorpora e coloca em movimento capacidades e habilidades socialmente adquiridas – e a particularidade produtora do gênero, na medida em que, ao transformar o ambiente em seu entorno, o indivíduo produz e reproduz a si e à humanidade. Mas este ainda não é um comportamento ético propriamente dito, dado que, mesmo que a relação entre o indivíduo e a espécie não seja uma relação muda, o parco (ou mutilado) desenvolvimento da individualidade e do aparato material e cognitivo ou, elemento fundamental, a não-liberdade constitutiva da esfera do trabalho não permitem uma relação *consciente e livre* do indivíduo com suas atividades²⁵. Nas sociedades pré-capitalistas, que perfazem condições “nas quais a produtividade humana se desenvolve somente num âmbito restrito e em lugares isolados” (Marx, 1973[1]:85), estas atividades são delegadas ao indivíduo de acordo com seus atributos naturais (sexo, idade), com a tradição ou as relações de dependência pessoal (parentesco, estamento social, etc.) nas quais está envolvido. Enquanto nas sociedades centradas no capital, por sua vez, sua parcela populacional majoritária, a classe trabalhadora, desenvolve suas atividades laborativas num contexto de monopólio dos meios de objetivação do trabalho, sendo, portanto, privada das decisões fundamentais acerca da produção e reprodução da vida material. Um comportamento ético efetivo pressupõe, ao contrário, que, através da possibilidade e capacidade de escolha, o indivíduo integre-se conscientemente às exigências sociais que abrem (e realizam) o caminho para a emancipação humana²⁶.

1.1.3. Liberdade: âmago do comportamento moral

Assim como todas as outras formas do comportamento humano, o comportamento ético-moral exige dos indivíduos capacidade (e possibilidade) de escolha entre fazer isto ou aquilo, agir deste ou aquele modo. De tal maneira que, somente

²⁴ As relações intersubjetivas e o ambiente através do qual os indivíduos se relacionam, produzem e, portanto, são produzidos.

²⁵ Segundo Lessa, “o complexo de complexos, que é o ser social, para Lukács, é muito mais que uma mera totalidade: é uma universalidade potencialmente capaz de conscientemente dirigir sua história” (Lessa, 1996:73).

²⁶ Na parte 1.1 do capítulo II analisaremos mais pormenorizadamente essa relação entre moral, ética e emancipação humana.

é possível falar em comportamento moral (...) quando o sujeito que assim se comporta é responsável pelos seus atos, mas isto, por sua vez, envolve o pressuposto de que pôde fazer o que queria fazer, ou seja, de que pôde escolher entre duas ou mais alternativas, e agir de acordo com a decisão tomada. O problema da liberdade da vontade, por isso, é inseparável do da responsabilidade (Vázquez, 1980:8).

Isso significa que se for absolutamente condicionada, evidentemente, a escolha deixa de ser escolha e se torna pura determinação, pura heteronomia.

As doutrinas teológicas – que privam os indivíduos do controle sobre seus próprios atos, atribuindo a um deus, ou a diversos deuses, o controle sobre os rumos de suas próprias vidas – tornam impossível um verdadeiro comportamento moral, pois, concebendo que forças transcendentais as determinam de maneira absoluta, elas fazem com que a possibilidade de escolha não se torne presente e, sem ela, tampouco a existência daquele comportamento. O mesmo acontece quando a escolha não é impossibilitada por forças espirituais superiores, mas pelos condicionamentos naturais e/ou materiais. No primeiro caso, o comportamento dos indivíduos é condicionado por uma suposta e ineliminável “*natureza humana*”, e o sentido da vida é reduzido a uma busca abstrata pelo prazer (hedonismo), pela felicidade (eudemonismo) ou pelo útil (utilitarismo). No segundo, a ação individual torna-se mera expressão *passiva* de processos sociais e/ou determinações socioeconômicas, que moldam o comportamento individual de acordo com a lógica e a necessidade inexpugnável da reprodução social e, ao mesmo tempo, atribuem ao desenvolvimento sociohistórico um roteiro necessário, evolucionista (positivismo, darwinismo social, marxismo vulgar). Em resumo, devido à hipertrofia das determinações, das necessidades e, com elas, à completa eliminação da liberdade, nenhuma dessas correntes de pensamento pode comportar em seu seio uma correta compreensão da moral – do *comportamento moral*, da *ação moral*.

Por outro lado, se as determinações absolutas eliminam a ação moral do rol dos atributos do ser social, a completa desconsideração daquelas transforma esta numa fantasmagoria. É assim, mesmo concebendo o absurdo de que, tendo sua liberdade concreta radicalmente eliminada pelas imposições naturais e/ou sociais, o indivíduo ainda possa exercer livremente o atributo do pensamento, como criam os estóicos²⁷, a impossibilidade de dar concretude ao ideal de uma ação correta torna o preceito moral um mero sonho, um devaneio. Isto porque torna irrealizável uma das características

²⁷ “O sábio é livre sempre, mesmo que esteja aprisionado e acorrentado” (provérbio estóico. *Apud* Valls, 1992:50).

centrais da moral: a adequação dos *comportamentos* individuais às necessidades e/ou exigências sociais, sejam estas representantes de grupos sociais amplos ou restritos.

É esta impossibilidade que também se encontra na raiz do imperativo categórico kantiano, que, como referência abstrata e universal para o comportamento – ou seja, como preceito moral que desconsidera as determinações objetivas que delimitam e, ao mesmo tempo, possibilitam a ação –, é vazio de conteúdo, é mero formalismo moral²⁸.

Ora, a conjugação entre *necessidade* e *liberdade* presente no ato moral – ou melhor, pressuposto insuprimível deste – surge pela primeira vez na história, como já tivemos a oportunidade de indicar, com o advento do trabalho humano²⁹. Somente quando o sujeito humano transforma sua relação com o ambiente e entre os membros da espécie, passando-a de reflexo de determinações puramente naturais para resposta consciente a estas e aos novos carecimentos e determinações socialmente postulados, surgem as condições para a atribuição de valores às relações sociais e aos objetos (naturais e socialmente postos) e, portanto, para a ação moral e a valoração dos atos do sujeito – agora, tornado – humano. É, pois, com o trabalho humano que se origina a consciência e, com ela, a escolha de uma dada finalidade num contexto concreto de determinações; determinações que, dada sua internalização como pergunta pelo sujeito humano (pelo sujeito cognoscente), dão origem a um leque de alternativas – cuja amplitude depende de cada situação concreta. Na definição de Lukács, a unidade entre liberdade e necessidade “já opera no trabalho como unidade indissolúvelmente contraditória de decisões teleológicas entre alternativas com as premissas e conseqüências ineliminavelmente vinculadas por uma relação causal necessária” (Lukács, 1978:14). Essa relação é necessária – e não arbitrária – porque, apesar da liberdade do sujeito para definir as finalidades e os meios adequados de atingi-las, aquelas e estes devem ser condizentes com a determinação/necessidade que desencadeia o ato teleológico.

Esta adequação entre meios e fins também está presente no comportamento moral, ainda que não de maneira tão estreita como no trabalho (entendido, aqui, apenas em seus elementos simples, como produtor de valores de uso). Isto porque,

²⁸ Para uma análise detalhada dessa relação entre determinação e liberdade na moral ver Vázquez, 1980:131-152.

²⁹ É por desconhecer a essência do trabalho humano que Gorz, por exemplo, pode afirmar que “a necessidade é sem moral e a moral é sem necessidade” (Gorz, 1987:141).

enquanto as propriedades naturais da matéria delimitam as possibilidades de seu uso, o comportamento moral não tem por finalidade a modelação desta, ao contrário, ele incide/reflete, prioritariamente, sobre os próprios homens, o que torna seu campo de possibilidades muito mais vasto e marcado pela determinação subjetiva do que aquele do trabalho. Em outras palavras, aqueles momentos constitutivos de todo e qualquer ato humano (necessidade, finalidade e meios) são, no comportamento moral, ainda mais socialmente determinados, multiformes, marcados pela contradição e pela incoerência, enfim, são muitíssimo mais autônomos (mas não absolutamente) frente às determinações da materialidade do que aqueles do trabalho³⁰.

Essas diferenças entre trabalho e comportamento moral não implicam, no entanto, numa *cisão* entre essas modalidades da *práxis humana*, tais como, por exemplo, constam nas teorias de Arendt, Habermas, Gorz, Aznar, etc. Pelo contrário, as *posições teleológicas secundárias*, dentre as quais está a moral, “menos que *descontinuidade* e *ruptura* em relação às atividades laborativas, elas se configuram como tendo um *maior distanciamento* e um *prolongamento complexificado* (e não pura derivação) em relação ao trabalho” (Antunes, 1999:142). No entanto, nas sociedades em que o capital é a relação social básica, e em que, por isso, predomina a completa ruptura entre produtor e meios de objetivação do trabalho, a finalidade do processo produtivo é a autovalorização do capital, e não a satisfação das necessidades humanas, fato que impossibilita o pleno envolvimento do produtor com o conteúdo e a finalidade de suas atividades laborativas³¹. Essa impossibilidade de envolvimento do produtor com os elementos (e momentos) decisivos da atividade laborativa na ordem do capital não significa, no entanto, que numa ordem societária fundada na autodeterminação dos produtores associados o trabalho não poderá comportar em seu seio a moralidade, ao contrário, ele, certamente, tornar-se-á momento fundamental do comportamento moral e ético (infra, cap.3).

³⁰ “Já que as formas de valor não econômicas não produzem o ser social, mas o pressupõem sempre como já dado (buscando e encontrando os modos para decidir entre alternativas oferecidas por esse ser já dado), a forma e o conteúdo desses valores devem ser fortemente determinados pelo *hic et nunc* da estrutura social, das tendências que operam na sociedade” (Lukács, 1979a:158).

³¹ Essa impossibilidade de, na ordem do capital, adequar as exigências técnicas e sociais do trabalho ao comportamento ético-moral é, sem dúvida, uma das principais motivações que levaram Arendt, Habermas, Gorz, Aznar, entre outros, cada qual a seu modo, a teorizar a restrição de cada uma dessas atividades a esferas societárias distintas.

Mais adiante retornaremos a essa relação entre trabalho e comportamento moral. Por enquanto, continuemos analisando a problemática da liberdade.

A liberdade, portanto, não consiste na eliminação da necessidade – e nem, muito menos, está inviabilizada pela existência desta –, ela consiste no ato de “elevar-se da sujeição cega e espontânea à necessidade – própria do escravo – para a consciência desta; e, nesta base, para uma sujeição consciente. A liberdade humana reside, então, no conhecimento da necessidade objetiva” (Vázquez, 1980:110). Mas, como vimos, apesar de fundamental – pois o sujeito que não conhece, mesmo que aproximadamente, os elementos materiais e sociais sobre os quais deve atuar não pode utilizar os meios adequados para atingir a finalidade almejada –, o conhecimento apenas não basta, é imprescindível conjugá-lo com a possibilidade de agir conforme a escolha feita.

Pode-se, no entanto, diante do quadro traçado acima, fazer a seguinte objeção: se o conhecimento da realidade (natural e social) é permanentemente alargado

pela atividade humana, que decerto sempre atinge concretamente alguma coisa diferente daquilo que se propusera, mas que nas suas conseqüências dilata – objetivamente e de modo contínuo – o espaço no qual a liberdade se torna possível (Lukács, 1978:15),

esta seria, em si mesma, um mero resultado não-perspectivado do desenvolvimento social? Ou seja, a liberdade, esta manifestação suprema da vida humana, seria um mero resultado casual da vida em sociedade? A essa objeção, Lukács esclarece que, ainda que a ampliação contínua do espaço da *possível* realização da liberdade seja o resultado necessário do desenvolvimento histórico-social,

a própria liberdade não pode ser simplesmente um produto necessário de um desenvolvimento inelutável, ainda que todas as premissas de sua explicitação encontrem nesse desenvolvimento – e somente nele – suas possibilidades de existência (...) [Pois] o homem deve adquirir sua própria liberdade através de sua própria atuação. Mas ele só pode fazê-lo porque toda sua atividade já contém, enquanto parte constitutiva necessária, também um momento de liberdade (*ibid.*:16).

Desse modo, aqui, mais uma vez, ao conter em si os fundamentos da liberdade, o trabalho demonstra seu caráter prototípico em relação às outras formas da práxis social.

Do exposto, algumas questões acerca das condições e possibilidades da realização da liberdade se colocam, a saber: poderemos falar em liberdade humana

efetiva, não para este ou aquele indivíduo, grupo e/ou classe social – cuja própria particularidade demonstra a condição atrofica daquela –, mas para a humanidade como um todo, enquanto a maioria dos seres humanos continuar acorrentada, escravizada, agrilhoadada, enfim, *não-livre* no exercício daquela que é a atividade fundante e fundamental da vida humana: o trabalho? Devemos acreditar na possibilidade de construirmos espaços de livre exercício das faculdades humanas mantendo, no centro ou às margens das relações sociais, a heteronomia desta atividade? Enfim, é possível que, na condição de atividade heterodeterminada, o trabalho se constitua em manifestação da natureza e, portanto, momento de profunda realização pessoal do produtor? Que dê origem e forneça sustentáculo concreto à sua valorização ética (da práxis laborativa) por toda a sociedade?

A partir do segundo capítulo, retornaremos a estas questões. Por ora, analisaremos o conteúdo e a forma da relação-capital, ou seja, as condições que, na ordem do capital, são insuperáveis e eliminam a autonomia e a identificação do trabalhador com seu ato laborativo. E, por fim, veremos o que significa afirmar o capital como “relação social básica” das sociedades contemporâneas.

1.2. Trabalho e produtor na ordem do capital

1.2.1. Conteúdo e forma da “relação-capital”

Como “relação social básica” e essencialmente contraditória – ou seja, relação na qual atuam forças sociais antagônicas, *essencialmente* inconciliáveis –, o capital necessita (re)configurar periodicamente as formas de estruturação técnico-organizacional das empresas. Essa reconfiguração é tanto uma resposta à concorrência intercapitalista, na medida em que a dinâmica do capital impõe sua autovalorização – e, portanto, o aumento da extração de mais-valia³² – como uma necessidade intrínseca, quanto à resistência dos trabalhadores à intensificação dos ritmos de trabalho, à perda de conteúdo de suas atividades e à redução de sua

³² “O desenvolvimento da força produtiva do trabalho, no seio da produção capitalista, tem por finalidade encurtar a parte da jornada de trabalho durante a qual o trabalhador tem de trabalhar para si mesmo, justamente para prolongar a outra parte da jornada de trabalho durante a qual pode trabalhar gratuitamente para o capitalista” (Marx, 1986b[1]:255).

autonomia no processo de trabalho. Enfim, para responder às pressões da concorrência e das reivindicações da classe trabalhadora, pressões que ameaçam sua autovalorização, o capital implementa periodicamente modificações substanciais em suas formas de estruturação técnico-organizacional e, com isso, na *forma* e no *conteúdo* da relação do produtor com sua atividade laborativa. Esta mutação permanente e acelerada, que incide sobre a totalidade social, é uma característica inerente à relação-capital.

Nos parágrafos seguintes, através de um brevíssimo excursus pela “Seção IV” de *O Capital*, veremos os principais traços do processo de produção açambarcado pelo capital para, nos pontos subseqüentes, verificarmos a condição alienada do trabalho nessa ordem social, assim como o significado e as conseqüências do fato de o capital constituir a *relação social básica* das sociedades contemporâneas. Vamos, portanto, à análise do conteúdo e da forma da relação-capital.

Sendo *proprietário* ou estando organicamente ligado aos meios de objetivação de seu trabalho, o produtor autodetermina as condições e o ritmo deste. Em razão disto, “nas formações econômicas pré-capitalistas, quando o trabalhador e os seus meios de produção permanecem estreitamente unidos, como o caracol e sua concha” (Marx, *cit.* por Mészáros, 1996b:71-72), alterações *bruscas* nas condições e no ritmo do trabalho somente podem ocorrer em função de catástrofes naturais ou de forças político-sociais completamente externas à atividade produtiva em si mesma, que, como é o caso da conquista de um povo por outro, fazem retroceder e/ou incrementam as forças produtivas com meios de produção e saberes exteriormente impostos. Portanto, nessas formações sociais não existem, ou são mínimas, pressões econômicas intrínsecas à relação entre o *produtor* e os *meios de objetivação do trabalho* que exijam a constante alteração destes e do ritmo daquele³³. (Essa observação, ainda que pareça confrontar-se, não vai de encontro àquela que, como já observamos no início deste capítulo, afirma que o trabalho possui uma tendência inerente ao autodesenvolvimento³⁴; ela apenas indica que, nas condições da produção pré-capitalista, esta tendência se

³³ “Todas as formas em que a comunidade pressupõe os sujeitos numa unidade objetiva específica com as condições de sua produção, ou nas quais uma existência subjetiva determinada pressupõe a própria entidade comunitária como condição de produção, necessariamente correspondem, apenas, a um desenvolvimento das forças produtivas tanto limitado de fato como em princípio” (Marx, 1975:91).

³⁴ Resultante do conhecimento crescente que os produtores adquirem em função das respostas teóricas e práticas que fornecem aos problemas sempre renovados oferecidos pelos meios e pelos objetos de trabalho.

manifesta, principalmente quando comparada ao ritmo alucinante das mudanças e descobertas científicas atuais, num lento desenvolvimento dos conhecimentos e das técnicas produtivas).

Constatando essas diferenças de *natureza* e de *ritmo* existentes entre as atividades produtivas nas formações econômicas pré-capitalistas e capitalistas, Marx e Engels assinalaram que, enquanto

a burguesia não pode existir sem revolucionar incessantemente os instrumentos de produção, por conseguinte, as relações sociais de produção e, com isso, todas as relações sociais. A conservação inalterada do antigo modo de produção era, pelo contrário, a primeira condição de existência de todas as classes industriais [produtivas] anteriores (Marx & Engels, 1998:43).

E, na mesma linha analítica, ainda que marcada por um verniz idealista (“vontade”) ao se referir ao mundo romano, Dominique Méda afirma que essa lentidão no desenvolvimento das forças produtivas se deu,

como no caso grego, pela existência de uma mão-de-obra servil numerosa, mas também pela vontade de conservar a organização social no mesmo estado: Vespasiano teria respondido a um inventor que lhe mostrava uma máquina capaz de fazer subir pedras à altura do Capitólio: ‘Deixai-me dar de comer ao povo miúdo’ (Méda, 1999:52).

Do mesmo modo, através da análise dos fundamentos da racionalidade econômica, Gorz afirma que esta “não se aplica (...) quando o indivíduo é livre para determinar ele mesmo o nível de suas necessidades e o nível de esforço que realiza” (Gorz, 1995:149). Quando o indivíduo perde esta liberdade, suas necessidades tornam-se determinadas por critérios “técnicos” (racionalidade econômica) e pela coerção dos agentes econômicos; corta-se, assim, o vínculo que une o trabalho à vida (em termos habermasianos, poderíamos dizer que ocorre o desacoplamento do *sistema* em relação ao *mundo da vida*).

Mas, retomando o fio de nossa argumentação principal, na condição de trabalhador assalariado, o produtor está sujeito às condições e ao ritmo de trabalho impostos pelo capital, que, como vimos, são determinados pelo seu objetivo principal: sua maior autovalorização possível. Esta característica da produção capitalista transforma, portanto, pela raiz a direção do processo de trabalho, fazendo com que a função do capitalista – e de seus representantes na direção das empresas – seja não

só uma função específica surgida do processo social de trabalho e pertencente a ele (...) [mas seja,] ao mesmo tempo, uma função de exploração de um

processo social de trabalho e, portanto, condicionada pelo inevitável antagonismo entre o explorador e a matéria de sua exploração (Marx, 1986b[1]:263).

Em outras palavras, poderíamos dizer que a função de direção, de coordenação do processo de produção – usurpada pelo capitalista simultaneamente à sua inserção na produção de mercadorias – não emana somente das características inerentemente sociais, coletivas deste processo – que, sob quaisquer circunstâncias socioeconômicas, necessita adequar, orientar e harmonizar suas inúmeras partes constitutivas de acordo com uma finalidade determinada –, mas da condição de proprietário capitalista e, com isso, de explorador e personagem antagônica ao trabalhador assalariado³⁵. Assim, se em função dessa duplicidade da produção (processo de produção e processo de valorização) “a direção capitalista é, pelo seu conteúdo, dúplice (...), ela é quanto à forma despótica” (*ibid.*:263).

Por conseguinte, devido ao caráter mercantil (e não de dependência pessoal) do vínculo que une o trabalhador aos meios de objetivação do trabalho, o contrato de trabalho, cujos termos definem tanto o uso da força de trabalho pelo empregador quanto a remuneração do trabalhador assalariado, mascara o laço de subordinação que une este àquele. Através dele, o trabalhador, em troca de um salário, coloca-se à disposição do empregador – aparentemente, por vontade própria, pois o contrato firma o acordo estabelecido por dois sujeitos livres, e não a dependência pessoal (escravidão, servidão, etc.) –, e este, por sua vez, apropria-se das capacidades físicas e psíquicas daquele para colocar em movimento, vigiar, planejar, etc., de acordo com finalidades e modos de organização do trabalho predefinidos, o complexo fabril, o comércio, o banco, enfim, a empresa que o contratou. Assim, ainda que *formalmente* o contrato de trabalho seja o resultado da vontade de sujeitos livres, a subordinação do assalariado ao empregador é seu conteúdo essencial.

Nesse contexto de sujeições múltiplas, a crescente cooperação de trabalhadores no processo produtivo – característica que não é exclusiva, mas que é fortemente intensificada pela produção capitalista – depende do nível geral de acumulação de capitais num dado país/região, assim como do ramo industrial em questão. Essa

³⁵ “Ao considerar o modo de produção capitalista, ele identifica em contraposição a função de direção, na medida em que deriva da natureza do processo de trabalho coletivo, com a mesma função na medida em que é condicionada pelo caráter capitalista e, por isso, antagônico, desse processo. O capitalista não é capitalista porque ele é dirigente industrial, ele torna-se comandante industrial porque ele é capitalista” (Marx, 1986b[1]:264).

dependência da acumulação de capitais em que o nível de cooperação encontra-se expressa, no entanto, para o trabalhador, mais do que um mero e fortuito modo de organização do processo de trabalho, expressa a exterioridade desse processo, a subordinação de inúmeras individualidades a uma força social alheia a suas vontades particulares. Nas palavras de Marx,

a conexão de suas funções [dos trabalhadores] e sua unidade como corpo total produtivo situa-se fora deles, no capital, que os reúne e os mantém unidos. A conexão de seus trabalhos se confronta idealmente, portanto, como plano, na prática como autoridade do capitalista, como poder de uma vontade alheia, que subordina sua vontade ao objetivo dela (*ibid.*:263, as palavras entre colchetes são nossas).

Essa subordinação do trabalhador a processos de trabalho previamente definidos, tanto em seus modos de organização como em suas finalidades, assim como o estabelecimento forçado de laços de cooperação com pessoas completamente estranhas, não-escolhidas por ele, demonstram, como já dissemos, a completa exterioridade do capital perante o trabalhador; demonstram que, “como pessoas independentes, os trabalhadores entram em relação com o mesmo capital, mas não entre si. Sua cooperação começa só no processo de trabalho, mas no processo de trabalho eles já deixaram de pertencer a si mesmos” (*ibid.*:264). Em suma, essas características do processo de produção capitalista que colocamos em relevo demonstram como o *caráter autoritário do capital* não é o resultado de fatores sociohistóricos contingentes ou contornáveis, mas que, devido ao seu conteúdo essencialmente contraditório, ele reside no próprio cerne dessa relação social, é ineliminável dela³⁶.

A compreensão desse fato é decisiva para que se compreenda o caráter *utópico-reacionário* de algumas propostas de “reforma social” que, apesar de envoltas numa auréola de novidade, não apresentam nenhuma perspectiva plausível de emancipação humano-social. Isto porque, como veremos no terceiro capítulo, algumas delas constituem projetos societários natimortos, dado que, não compreendendo o papel fundamental do trabalho na configuração das relações sociais e nem o conteúdo e a forma da relação-capital, radicam suas esperanças e propostas no controle desta, ao

³⁶ Certamente, seria elucidativo se fizéssemos, aqui, uma análise de como esse autoritarismo se manifesta nos diversos modos de estruturação técnico-organizacional do capital (manufatura e, no interior da “grande indústria”, máquinas e sistema de máquinas, taylorismo, fordismo, acumulação flexível), mas, por razões de tempo e pelo próprio caráter restrito de uma dissertação de mestrado, tal digressão seria impropriedade.

invés de apontarem sua eliminação como via incontornável da emancipação humana e, com ela, do tempo livre. Assim, podemos afirmar que sua *utopia* reside no mundo (e no tempo) livre e emancipado que almejam, e seu *reacionarismo* na incapacidade de pensá-lo emancipado da relação-capital.

1.2.2. As faces da alienação na ordem do capital

Ao separar radicalmente o produtor dos meios de objetivação do trabalho e, com isso, usurpar-lhe a coordenação do processo produtivo, o capital também alterou radicalmente a relação daquele com os produtos e as finalidades da produção. Uns e outros tornaram-se estranhos a ele: as finalidades porque escaparam ao seu domínio e às suas vontades, e os produtos porque, devido a esse caráter heterodeterminado, não se apresentam mais como sendo obra sua, mas de um complexo produtivo em relação ao qual sua atividade é tanto *externamente mediada* (dinheiro) quanto mero *meio* de satisfação de outras necessidades³⁷.

Em razão dessas características específicas, Marx qualificou o trabalho assalariado de *trabalho alienado*. Nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*, ele desvendou e analisou os principais aspectos dessa alienação que, irradiada a partir da esfera do trabalho, engloba os mais diversos aspectos da práxis humana³⁸, da mediação estatal à mercantilização de todas as esferas e relações sociais.

Em sua análise, no que diz respeito à dimensão metabólica da atividade laborativa, apesar de esta ser a atividade que plasma os elementos do *ambiente* (natural e/ou já modificado pelo próprio homem) através de finalidades prévia e

³⁷ Segundo Marx, a *alienação ativa* ou *auto-alienação* possui sua principal característica no fato de que “o trabalho é exterior ao trabalhador, quer dizer, não pertence à sua natureza; portanto, ele não se afirma no trabalho, mas nega-se a si mesmo”, pois, esta atividade “não constitui a satisfação de uma necessidade, mas apenas um *meio* de satisfazer outras necessidades” (Marx, 1989:162). E nega-se a si mesmo porque a transformação da força de trabalho em mercadoria separa radicalmente o produtor do controle do processo de produção e da definição das finalidades desta, que transcorre à revelia de suas decisões e necessidades. Nessas condições sociais, o produtor (trabalhador) não apenas faz do seu produto um *produto alienado* como também, e essa é a questão fundamental, reproduz a si mesmo como *ser alienado*. É interessante notar que André Gorz, por exemplo, ao invés de ver nessa condição específica do trabalho assalariado o fundamento da heterodeterminação e, portanto, da alienação do trabalho, a enxerga na própria socialização dos processos de trabalho (Gorz, 1987 e 1995).

³⁸ Pois o *trabalho*, como produtor de valores de uso, é um momento, ainda que fundante e fundamental, da *práxis* humana. Isto é, a *práxis* não se refere apenas às atividades que envolvem a transformação material imediata, mas todas as ações que, incidindo sobre objetos (coisas materiais) ou

humanamente postuladas³⁹ – produzindo, com isso, o *homem como homem* e a natureza como *natureza humanizada* –, Marx demonstra como o produtor se aliena do produto de seu trabalho, e como este

se lhe opõe como *ser estranho*, como um *poder independente* do produtor (...). [Assim,] quanto mais o trabalhador se esgota a si mesmo, tanto mais poderoso se torna o mundo dos objetos, que ele cria perante si, tanto mais pobre ele fica na sua vida interior, tanto menos pertence a si próprio (Marx, 1989:159).

Portanto, separando o produtor de seu produto e opondo este àquele, o capital torna o produtor alienado do “mundo externo sensível”, da própria natureza. Do mesmo modo, ele se aliena de si mesmo, de sua própria atividade, porque, como vimos, esta passa de *finalidade em si* para mero *meio* de satisfação de outras necessidades. No referido texto, Marx resume esses dois aspectos da alienação do trabalho, em relação *ao produto* e *ao ato produtivo*, afirmando que, no primeiro caso, “tal relação é ao mesmo tempo a relação ao mundo externo sensível, aos objetos naturais, como a um mundo estranho e hostil”⁴⁰, enquanto que, no segundo,

é a relação do trabalhador à própria atividade como a alguma coisa estranha, que não lhe pertence, a atividade como sofrimento (passividade), a força como impotência, a criação como emasculação, a *própria* energia física e mental do trabalhador, a sua vida pessoal – e o que é a vida senão atividade? – como uma atividade dirigida contra ele, independente dele, que não lhe pertence (*ibid.*:163).

Devido a essa alienação no ato da produção, que torna a atividade vital humana a causa de sofrimentos múltiplos para o sujeito que trabalha,

chega-se à conclusão de que o homem (o trabalhador) só se sente livremente ativo nas suas funções animais – comer, beber e procriar, quando muito, na habitação, no adorno, etc. – enquanto nas funções humanas se vê reduzido a animal. O elemento animal torna-se humano e o humano torna-se animal (*ibid.*:162).

sobre outros homens, estabelece uma relação social, objetiva e subjetiva do homem com seu ambiente social.

³⁹ Obviamente, de acordo com o nível de desenvolvimento das forças produtivas e de relações sociais determinadas.

⁴⁰ Ou seja, o dispêndio de suas capacidades físicas e psíquicas resulta num objeto irreconhecível e estranho, dotado de poderes que se contrapõem a ele e que crescem na mesma medida em que seu trabalho torna-se mais eficiente, mais produtivo. É nesse sentido que Marx afirma: “Com a *valorização* do mundo das coisas aumenta em proporção direta a *desvalorização* do mundo dos homens” (Marx, 1989:159).

Palavras duras, certamente, mas que “devem ser compreendidas no sentido de um descenso ao nível mais ínfimo do humano, não no sentido de que o homem tenha literalmente o estatuto ontológico do animal ou da coisa” (Vázquez, 1968:138).

Mas a alienação não se restringe às relações *do produtor com os produtos de sua criação* e ao próprio *ato da produção*, durante o qual o trabalhador aliena-se de si mesmo, ela se estende às relações entre os próprios homens, alienando o produtor de seu *ser genérico* (da espécie humana) e dos *outros indivíduos*, situação na qual “o homem está alienado do homem” (Mészáros, 1981:16). Estas duas formas da alienação são, na verdade, desdobramentos das primeiras. Isto porque, se, como todo ser, o homem é um ser objetivo⁴¹, e se, como todo ser orgânico, ele necessita estabelecer um metabolismo com a natureza, ao contrário dos outros seres orgânicos, como já vimos fartamente, ele

possui uma atividade vital consciente (...). [Assim] a construção prática de um *mundo objetivo*, a *manipulação* da natureza inorgânica, é a confirmação do homem como ser genérico consciente, isto é, ser que considera a espécie como seu próprio ser ou se tem a si como ser genérico (Marx, 1989:164-165).

Em outras palavras, sendo um ser social, ou melhor, o *único* ser social, através da *objetivação* de seu *ser subjetivo* o homem produz a si e à espécie humana, posto que transforma o mundo à sua imagem e semelhança (do indivíduo e, através dele, da espécie). É por isso que, ao subtrair

ao homem o objeto de sua produção, [o trabalho alienado] furta-lhe igualmente a sua *vida genérica*, a sua objetividade como ser genérico, e transforma em desvantagem a sua vantagem sobre o animal, porquanto lhe é arrebatada a natureza, seu corpo inorgânico. [Portanto,] Assim como o trabalho alienado degrada em meio a atividade autônoma, a atividade livre, de igual modo transforma a vida genérica do homem em meio da existência física (*ibid.*:166, as palavras entre colchetes são nossas).

Nessa redução da vida genérica a meio da existência física, que torna o indivíduo alheio aos resultados de sua atividade laborativa e, com isso, desinteressado em relação aos destinos da espécie humana e da natureza, encontra-se uma das conseqüências mais perversas da alienação do trabalho. Pois, se o produtor efetua a transformação do ambiente em seu entorno através de uma atividade estranhada, alienada, e, ao transformá-lo, ele também altera as condições materiais de sua vida e de toda a sociedade – e, com elas, a espacialidade na qual as pessoas agem, pensam,

⁴¹ Para Marx, “um ser não-objetivo é um não-ser” (Marx, 1989:250).

sentem, etc., bem como seus modos de agir, pensar, sentir –, não é difícil percebermos as graves conseqüências sociais que resultam daquela alienação. Isto porque, tornando os indivíduos indiferentes aos resultados de sua atividade produtiva, ela faz da rentabilidade o critério decisivo para a qualificação negativa ou positiva da produção de objetos e ambientes, na medida em que esta atividade torna-se *primordialmente* adequada às demandas – e aos critérios – da acumulação de capitais⁴².

Além de degradar a espécie em meio da vida individual, e o ambiente em *locus* de concretização de fins particulares, a alienação do trabalho ainda faz com que

uma conseqüência imediata da relação do homem a respeito do produto do seu trabalho, da sua vida genérica, [seja] a alienação do homem relativamente ao homem. Quando o homem se contrapõe a si mesmo, entra igualmente em oposição com os outros homens (*ibid.*:166).

Visto que, cada indivíduo carrega em si, mesmo quando desenvolve atividades estritamente individuais e solitárias, a própria espécie humana.

A alienação, portanto, não se reduz à esfera do trabalho. A alienação do trabalho constitui, na verdade, “a raiz de todo o complexo de alienações” (Mészáros, 1981:17)⁴³. No entanto, afirmá-la como raiz das mais diversas formas de alienação não significa dizer que ela seja a *raiz histórica* destas, ou seja, a forma primeva a partir da qual todas as outras se desenvolveram no transcurso histórico; significa apenas que, além de eliminar os obstáculos e pavimentar o caminho para a plena alienação econômica, para a alienação universal⁴⁴, é a alienação do trabalho que, na ordem do capital,

⁴² Em seu livro *Produção Destrutiva e Estado Capitalista*, Mészáros faz uma análise aprofundada das conseqüências sobre o ser social e a natureza da perpetuação de relações sociais de produção centradas no capital.

⁴³ Referindo-se aos *Manuscritos de 1844*, o filósofo húngaro afirma que “há um ar de entusiasmo em relação a todo o empreendimento – manifesto também no estilo da exposição, de tom elevado, com freqüência solene – à medida que Marx descreve a sua grande descoberta histórica, ou seja, que *as mais variadas formas de alienação que ele examina podem ser reunidas sob um denominador comum, no campo da prática social, através do conceito concreto e estrategicamente crucial de ‘trabalho alienado’*: o foco comum de ambas as séries de questões, isto é, o ‘porquê’ (diagnóstico) e o ‘como’ (superação, transcendência)” (Mészáros, 1981:19, grifos nossos).

⁴⁴ Pois, segundo Mészáros, “a propriedade agrária feudal é considerada [por Marx] como uma manifestação particular da alienação, porque o fato de ser a terra de propriedade de uns poucos grandes senhores significa que ela está alienada dos homens em geral e a eles se opõe como um poder estranho” (Mészáros, 1981:121). No entanto, somente “a evolução da parcialidade política para a universalidade econômica significa que a alienação particular, ou ‘específica’, é transformada numa alienação universal” (*ibid.*:123). Ou seja, com o advento do pleno domínio do capital e, com isso, a generalização das trocas mercantis e da inserção do Estado em todos os recantos das relações sociais, o indivíduo tornou-se *formalmente* livre para definir sua inserção social, na medida em que suas atribuições sociais deixaram de ser prescritas pela consangüinidade, pelo nascimento em tal ou qual casta e/ou classe, etc.; assim, todos

constitui o “núcleo duro” desta alienação generalizada. Desse modo, sendo um fenômeno presente em todos os contextos sociais nos quais os indivíduos estão “subordinados a relações que subsistem independentemente deles e nascem do choque dos indivíduos reciprocamente indiferentes” (Marx, 1973[1]:84), e não do controle consciente destes sobre essas relações, a alienação preexiste ao modo de produção capitalista⁴⁵, dado que a ele preexistem a religião, o domínio de uns homens por outros (os estamentos e classes sociais), a propriedade privada, o Estado, as trocas mercantis, enfim, inúmeros elementos que estabelecem nexos exteriores para a mediação das relações entre os homens. Contudo, a diferença decisiva entre as formas de alienação preexistentes ao capitalismo e aquelas vigentes a partir da consolidação deste modo de produção é que, através da transformação da força de trabalho em mercadoria, o produtor foi radicalmente separado das condições concretas que forneciam sentido à sua vida e, ao mesmo tempo, o unia à vida genérica, à espécie humana. Neste processo, a propriedade da terra tornou-se um bem alienável e a produção de mercadorias foi apropriada pelo capital, que fez da esfera da produção seu centro dinâmico e do trabalho produtivo em geral (e não apenas deste ou daquele produto e/ou trabalho concreto, tais como os metais preciosos, o trabalho agrícola, etc.) o fundamento do valor das mercadorias. Com isso, o capital produtivo subordinou às suas demandas expansionistas o capital mercantil e monetário e, desse modo, instaurou o modo de produção capitalista propriamente dito.

A instauração do modo de produção capitalista, assim como a irrupção de seus reflexos sociopolíticos correspondentes, as revoluções burguesas, proporcionou uma

foram lançados à sorte na esfera econômica, e obrigados a estabelecer relações mediadas pelo valor de troca, negando sua particularidade através de abstrações monetárias e submetidos a relações sociais que, por sua externalidade frente aos próprios indivíduos, adquirem o caráter de “fenômeno natural”, de coisa, enfim, eles se vêem diante de relações sociais reificadas, alienadas. Pois, “Em formas anteriores da sociedade, essa mistificação econômica [a reificação econômica e sua autonomização em relação aos agentes da produção] só se verifica principalmente em relação ao dinheiro e ao capital que rende juros. De acordo com a natureza da questão, ela está excluída, primeiro, de onde predomina a produção para o valor de uso, para satisfazer diretamente as próprias necessidades imediatas; segundo, de onde, como na Antiguidade e na Idade Média, escravidão ou servidão constituem a base ampla da produção social: aqui, o domínio das condições de produção sobre os produtores está oculto pelas relações entre dominação e servidão, que aparecem como propulsores imediatos do processo de produção e assim são visíveis” (Marx, 1986b[5]:280, a observação entre colchetes é nossa).

⁴⁵ Na verdade, a alienação está presente em todos os contextos sociais nos quais os indivíduos estabelecem relações que são externamente mediadas e que, portanto, adquirem o caráter de naturalidade externa, de uma determinação das próprias coisas sobre os homens. Assim um dos principais avanços sociais que o socialismo e, principalmente, o comunismo possibilitarão é, certamente, o livre desenvolvimento da individualidade e, com ela, uma integração muito mais intensa e concreta do indivíduo com a espécie humana, com o gênero humano, eliminando as mais diversas formas de alienação (Ver Fischer, s/d:52).

ampliação qualitativa, abrupta e permanente do espaço das trocas – que já vinha sendo ampliado desde a Baixa Idade Média –, estendendo imensamente o raio de ação da esfera monetária – ou seja, do dinheiro, da *mediação reificada* – sobre as relações humanas. E, como se sabe, a característica fundamental de qualquer relação monetária é a exterioridade com que a relação social *subjacente* a ela é efetuada, pois, com a mediação do valor de troca, “toda individualidade, todo caráter próprio é negado e cancelado” (Marx, 1973[1]:84). Portanto, compreender adequadamente esse papel do sistema de trocas mercantis no complexo de alienações instaurado/desenvolvido pelo capital é fundamental para iluminar os caminhos de sua eliminação⁴⁶. Segundo Marx, a existência deste sistema, que estabelece um nexos social exterior à própria relação entre as pessoas, é significativa porque “A alienação e a autonomia com que esse nexos existe frente aos indivíduos demonstra somente que estes ainda estão em vias de criar as condições de sua vida social em lugar de iniciá-la a partir dessas condições” (*ibid.*:89). Entre outras coisas, isso significa que,

ainda que agora [com o advento do capitalismo e das trocas universais] o conjunto deste movimento se apresente como processo social, e ainda que os distintos momentos deste movimento provenham da vontade consciente e dos fins particulares dos indivíduos, a totalidade do processo, no entanto, se apresenta como um nexos objetivo que nasce naturalmente, que é certamente o resultado da interação recíproca dos indivíduos conscientes, mas não está presente em sua consciência, e nem, como totalidade, é subsumido nela (*ibid.*:131, a observação entre colchetes é nossa).

Enfim, ao pensarmos em qualquer proposta de reestruturação da relação entre a esfera do trabalho⁴⁷ e as outras esferas da vida social é indispensável, sob pena de sermos taxados de intelectualmente levianos ou demagogos, tomarmos como centro de nossas reflexões ou, se for o caso, criticarmos a teoria da alienação de Marx, pois é somente passando por ela que poderemos responder de maneira efetiva, e não meramente parlapatória, à profunda crise societária (e individual) de nossos dias.

⁴⁶ Uma das principais críticas que pode-se dirigir às propostas “emancipatórias” de Gorz, Habermas, etc. consiste na negação da necessidade de supressão do mercado e, como veremos no Cap.III, do Estado, como se fosse possível elevar a vida humana a um patamar superior e radicalmente diverso da ordem do capital sem suprimir as condições sociais que impossibilitam o controle efetivo, sem mediações políticas ou mercantis, do homem sobre os mecanismos de produção e reprodução de sua vida material, de sua vida objetiva.

⁴⁷ A esfera do trabalho faz parte, junto com o Estado, da esfera da necessidade (Gorz), do sistema (Habermas), sendo que sua racionalidade e *modus operandi* são irredutíveis à esfera da autonomia, ao mundo da vida. Por conseguinte, ela é entendida como sendo o fundamento necessário, insuprimível e heterônomo das relações humanas.

1.2.3. O capital como “relação social básica”

Numa certa passagem de *A Ideologia Alemã*, Marx e Engels afirmam que “a soma das forças produtivas acessíveis aos homens condiciona o estado social e (...), por conseguinte, a ‘história da humanidade’ deve ser sempre estudada e elaborada em conexão com a história da indústria e das trocas”. E, algumas páginas à frente, sustentam que “esta concepção da história [que desenvolveram] consiste, pois, em expor o processo real de produção partindo da produção material da vida imediata” (Marx & Engels, 1987a:42/55, grifos nossos)⁴⁸. Ora, praticamente todas as sociedades do mundo contemporâneo possuem, sejam elas capitalistas ou pós-capitalistas, o capital como relação social através da qual os homens (e mulheres) efetuam a imensa maioria de suas atividades metabólicas com a natureza, ou seja, através da qual o trabalho produz a vida material humana. Por isso, o capital é, como diz Alain Bihr (1998), “a relação social básica” destas sociedades.

Em razão desse papel fundamental na configuração social, o capital não deixa suas marcas somente na esfera econômica *stricto sensu* (as esferas da produção e da circulação da riqueza material), mas em todo o complexo social, fazendo penetrar tanto a concorrência (e, com ela, o individualismo) como sua “racionalidade” *utilitária* em todos os poros da vida moderna. Com isso, o capital não apenas subordina as outras esferas da práxis social à sua racionalidade, mas vai além, definindo as possibilidades e os limites de desenvolvimento da totalidade social. Para Marx,

É sempre na relação direta dos proprietários das condições de produção com os produtores diretos – relação da qual cada forma sempre corresponde naturalmente a determinada fase do desenvolvimento dos métodos de trabalho, e portanto a sua força produtiva social – que encontramos o segredo mais íntimo, o fundamento oculto de toda construção social e, por conseguinte, da forma política das relações de soberania e de dependência, em suma, de cada forma específica de Estado (Marx, 1986b[5]:251).

Isso significa que, muito embora sua inserção nas relações sociais seja mais evidente na configuração dos processos de produção, o capital não restringe seu raio de ação ao ambiente *fabril* – ou, mais amplamente, ao ambiente *empresarial* –, pois,

⁴⁸ Note-se que, nessa afirmação, o termo indústria não é utilizado para designar um setor específico da produção humana (a atividade industrial), mas como sinônimo de atividade produtiva, de “industriosidade” humana; e que o termo trocas, por sua vez, não significa trocas privadas – vale dizer, trocas mediadas pelos valores de troca –, mas, em função das múltiplas necessidades dos indivíduos e do necessário caráter social da produção, significa o fato de o indivíduo não ser capaz de, isoladamente, produzir a totalidade dos elementos necessários à sua vida e, portanto, consumir e utilizar produtos feitos por outros e vice-versa.

constituindo a “relação social básica” das sociedades contemporâneas, ele *nucleia, subordina e molda* à sua lógica valorizadora esferas e aspectos cada vez mais amplos da realidade social. Estendendo seus tentáculos por todas as esferas constitutivas dessas sociedades, ele abala constantemente todo o edifício social que, em consequência disso, deve *reestruturar* suas características socioeconômicas e político-culturais para se adequar às novas características da acumulação⁴⁹. Em resumo, se o processo de (re)produção do capital possui no *locus* fabril seu espaço de ação privilegiado, na medida em que a indústria⁵⁰ (principal e mais dinâmica forma assumida pelo capital produtivo) é seu modo de existência fundamental – espaço onde o valor (e, com isso, a mais-valia) é majoritariamente produzido –, a ele não se restringe, pois o capital somente pode se *realizar* e se *perpetuar* ao atravessar e mobilizar todos os níveis constituintes do ser social, subvertendo-os e/ou adequando-os às suas necessidades de reprodução e expansão⁵¹.

Mészáros, por sua vez, analisando a validade contemporânea da teoria do valor-trabalho, faz o seguinte comentário acerca deste caráter *totalitário* e *totalizante* do capital:

O capital não é simplesmente uma entidade material. Devemos pensar no capital como numa maneira historicamente determinada de controlar a

⁴⁹ Segundo Holloway, “O poder do trabalho não está contido dentro das formas do capital; transborda continuamente e obriga estas formas a reconstituírem-se, a reformarem-se, para conter o incontível” (Holloway, 1994:15). E numa das mais conhecidas passagens do *Manifesto Comunista*, essa integração do capital com todos os aspectos das sociedades modernas está assim exposta: “A burguesia não pode existir sem revolucionar incessantemente os instrumentos de produção e, por conseguinte, as relações de produção e, com isso, todas as relações sociais”. Portanto, essa “subversão contínua da produção, esse abalo constante *de todo o sistema social*, essa agitação permanente e essa falta de segurança, distinguem a época burguesa de todas as precedentes” (Marx & Engels, 1998:43, grifos nossos).

⁵⁰ Aqui, o termo indústria designa o principal ramo da atividade produtiva, materializada nos complexos fabris e subdividida em ramos como a metalurgia, a eletroeletrônica, a química, a petroquímica, etc.

⁵¹ Apenas para exemplificar um aspecto de nossas divergências das teses de Claus Offe, autor que analisaremos algumas idéias ao longo do texto, é interessante notar que também esta característica totalizante do capital é negada por ele, na medida em que, profundamente comprometido com sua distinção entre trabalho em serviços e produtivo (como veremos mais à frente), considera “importante entender (...) que o desenvolvimento do capitalismo conduz a uma diminuição no potencial organizador do capital. (...) [Pois,] ainda que o poder do capital e seus mecanismos de chantagem continuem sendo centrais para o funcionamento do processo de mercantilização, há mais e mais esferas da vida social nas quais o capital tem se retirado ou tem sido excluído” (Offe, 1996:99). E, devido a esse refluxo crescente do poder do capital sobre aspectos e esferas da reprodução social, “a sobrevivência do capitalismo depende cada vez mais de formas não-capitalistas de poder e conflito” (*ibid.*:100). Portanto, nessa entrevista concedida em fins de 1982, ainda sob forte influência das importantes modificações ocorridas na relação entre o Estado e a sociedade civil no pós-guerra, Offe aponta uma tendência do desenvolvimento capitalista que, se algum dia chegou a ser predominante (concepção que não só *pode* como *deve* ser questionada), é claramente oposta àquela iniciada com as políticas neoliberais, hegemônicas nos anos 80 e, principalmente, nos anos 90.

reprodução metabólica social. Este é o significado fundamental do capital. Penetra em todos os lugares. Certamente, o capital é também uma entidade material: ouro, bancos, mecanismos de preços, mecanismos de mercado, etc. Mas, além disso tudo, *o capital também penetra no mundo da arte, no mundo da religião e das igrejas, dirigindo as instituições culturais da sociedade. Não se pode pensar em nada em nossas vidas que não esteja controlado pelo capital nesse sentido e nas atuais circunstâncias.* É por isso que a “Teoria do Valor-trabalho” é válida para o período histórico no qual o capital é onipresente, e quando o processo de regulação mesmo é fundamentalmente irracional (Mészáros, 1999/2000:75, grifos nossos).

No entanto, apesar dessa *centralidade* do capital (forma alienada da centralidade do trabalho) e de sua *tendência* a apropriar-se da totalidade das relações e práticas sociais, deve-se frisar que isto não significa, como querem nos fazer crer os marxistas vulgares, que a economia determina *mecanicamente* a totalidade do desenvolvimento social: os vínculos existentes entre o capital e o conjunto da práxis social não podem ser entendidos como sendo unilateralmente, mas dialeticamente determinados. *Cada parte, esfera, elemento da totalidade social deve ser entendido como sendo uma unidade constitutiva de uma totalidade concreta multiplamente determinada.*

Em resposta a críticas com esse teor – que qualificam o pensamento marxiano de determinista, economicista –, Lukács diz que, para Marx,

a existência social da superestrutura pressupõe sempre, no plano do ser, o processo de reprodução econômica, que toda a superestrutura é impensável sem economia; ao mesmo tempo, por outro lado, afirma-se que a essência do ser econômico é de tal natureza que não pode se reproduzir sem trazer à vida uma superestrutura que, mesmo de modo contraditório, corresponda a esse ser econômico (Lukács, 1979a:155).

Devido a essa integração da economia com as outras esferas sociais e, simultaneamente, ao caráter intrinsecamente dinâmico do capital, este impulsiona a constante alteração das estruturas técnico-organizacionais dos processos de trabalho e dos saberes e habilidades dos trabalhadores que nele atuam. Com isso, alimenta aqueles conflitos que, inequivocamente, possuem preponderância na deflagração de instabilidades político-sociais na ordem societária da qual ele constitui a relação social básica, pois essas alterações e conflitos devem ser acompanhados, auxiliados ou reprimidos pelos complexos jurídico, político, policial e ideológico constitutivos da sociedade em questão.

Essa múltipla determinação que caracteriza qualquer formação social significa, na ordem do capital, que, ao subordinar a si e moldar o conjunto das relações sociais à

sua imagem e semelhança, este não se inocula das poderosas pressões sobre seu domínio exercidas pelas outras esferas constitutivas da sociedade. Ao contrário. Estas oferecem resistência e colocam limites (contingentes) ao seu desenvolvimento, retroagindo sobre ele e aprofundando suas contradições intrínsecas e, com isso, forçando sua permanente remodelação, atualização. Talvez, nesse sentido, o exemplo histórico contemporâneo mais explícito tenha ocorrido com o surgimento e/ou a ascensão de inúmeros movimentos sociais nos anos de 1950-70 (movimentos pelos direitos civis, estudantis, feministas, homossexuais, habitacionais, anti-segregacionistas, ecológicos, etc.). E isto porque, apesar de não terem emergido *diretamente* dos espaços produtivos, produziram intensas pressões sobre a reprodução capitalista, tanto exigindo dispêndio de recursos para o atendimento de suas reivindicações – e, simultaneamente, alterações nos aparatos jurídico-políticos que cerceavam e sufocavam a organização das forças populares e socialistas –, quanto, até mesmo, abrindo fissuras na dominação burguesa, fissuras que acabaram por facilitar e catalisar a retomada das lutas operárias⁵².

Essa pequena digressão, além reafirmar a idéia da formação social como um “complexo de complexos” (Lukács) – ou seja, como um concreto dotado de partes *relativamente* autônomas, mas multiplamente determinadas –, visa a relembrar que a constituição das sociedades burguesas não marcou apenas a ascensão e o predomínio de uma dada forma de produção material e, com ela, de certas instituições jurídico-políticas, mas instituiu formas específicas de agir, pensar, sentir, “olhar” o mundo. Enfim, visa a relembrar que as formações sociais constituem um todo orgânico – um complexo social unitário, formado por estruturas socioeconômicas e superestruturas político-culturais –, e que, portanto, o advento das sociedades burguesas significou a ascensão de um novo “modo de vida”, um novo modo de estruturação das relações dos

⁵² “A dramática revolta de maio-junho de 1968 perturbou todos os cálculos anteriores. Os partidos estabelecidos, sem exceção, atrapalharam-se em meio ao abalo sísmico que atingiu a sociedade francesa. Mas foi o PCF que se viu mais profundamente desafiado pelo que parecia ser uma situação revolucionária e ficou mais perdido (...). A *reação do partido ao colapso da autoridade na capital* [provocado pela onda de mobilizações estudantis] veio através da Confédération Générale du Travail (CGT), que convocou uma greve geral. O resultado superou todas as expectativas: a maior greve da história do capitalismo moderno (...)” (Ross & Jenson, 1996:39, a observação entre colchetes e os grifos são nossos). Na Itália, a situação não foi diferente, pois “a revolta dos estudantes italianos *acendeu um estopim* entre as classes trabalhadoras” (Abse, 1996:68, grifos nossos), provocando a maior onda grevista desde os anos 20 e abrindo um período de profunda instabilidade política e de conquistas socioeconômicas pelos trabalhadores.

homens entre si (desde os processos sociais mais amplos até as mais prosaicas atitudes cotidianas) e destes com o ambiente natural.

Agora, no que diz respeito às classes subalternas, esse caráter totalizante do capital possui uma importância crucial num outro aspecto, a saber: se, com uma capacidade totalizante e dissolutiva das relações sociais e de produção pretéritas muito maior do que estas⁵³, o capital tornou-se o fundamento objetivo e subjetivo das sociedades contemporâneas, qualquer tentativa de transformação radical dessas sociedades deverá, necessariamente, *analisar e combater* as manifestações objetivas e subjetivas de seu domínio em todas as esferas da realidade social: econômica, política, artística, ética, filosófica, jurídica, comportamental, ecológica, etc. Em suma, deverá estabelecer múltiplas frentes de análise e luta, erigindo-se *nos e contra* os inúmeros complexos societários fundados nesta relação (o capital)⁵⁴.

⁵³ Segundo Mészáros, “não se pode pensar num sistema de controle mais inexoravelmente abarcador – e, neste importante sentido, ‘totalitário’ – que o sistema de capital globalmente dominante. Porque este último submete cegamente aos mesmos imperativos a seguridade social e o comércio, a educação e a agricultura, a arte e a indústria manufatureira, impondo brutalmente seu próprio critério de viabilidade a tudo, desde as menores unidades de seu ‘microcosmo’ até às mais gigantescas empresas transnacionais, e desde as mais íntimas relações pessoais aos mais complexos processos de tomada de decisão dos monopólios industriais, favorecendo sempre o mais forte contra o mais fraco” (Mészáros, 1997/98:107).

⁵⁴ Numa entrevista concedida em junho de 1998, da qual acabamos de citar um trecho, referindo-se à atualidade do conceito de revolução, Mészáros afirmou que “O sistema do capital, sob o qual vivemos, é um sistema orgânico. Cada parte apóia e reforça as demais. Este tipo de *apoio recíproco* das partes torna muito difícil e complicado o problema da transformação revolucionária. Se você substituir o sistema orgânico do capital deve pôr em seu lugar *outro sistema orgânico*, no qual cada uma das partes apóiem ao todo e se apóiem umas nas outras” (Mészáros, 1999/2000:87, grifos do autor).

Capítulo II. Ética e racionalidade do trabalho assalariado

Neste capítulo, analisaremos alguns aspectos da relação entre ética e trabalho e, na sequência, no ateremos à abordagem de Claus Offe sobre o declínio da “ética do trabalho”, assim como aos argumentos que ele utiliza para afirmar a erosão da unidade da classe trabalhadora – argumentos fundados na distinção que estabelece entre a *racionalidade* do trabalho *produtivo* e a do trabalho *em serviços*. Através dessas análises, tentaremos demonstrar como, na condição de trabalhadores assalariados, os produtores estão impossibilitados de desenvolver um sistema ético ou moral *para* o trabalho, *no* trabalho e *pelo* trabalho. E isto porque, sendo o trabalho assalariado a negação concreta dos fundamentos de comportamentos ético-morais, a exaltação do trabalho e o comportamento dos produtores no exercício de suas atividades laborativas são a expressão da *moral* dominante entre as classes subalternas, ou seja, *são as demandas do capital internalizadas como necessidades individuais pelo trabalhador*. E, também, levantaremos alguns questionamentos sobre os fundamentos da distinção efetuada por Offe entre trabalho produtivo e trabalho em serviços, assim como a cisão insuperável que ela teria causado na classe trabalhadora; impossibilitando sua constituição como classe social e, portanto, como sujeito da transformação social, da emancipação humana.

Porém, antes de apresentarmos e analisarmos a tese de Offe acerca do declínio da “ética do trabalho”, consideramos necessário fazer um pequeno preâmbulo para esclarecer as acepções *de*, e as distinções *entre*, ética e moral que estamos utilizando.

2.1. Trabalho e ética na ordem do capital

Em seu livro *Ética*, um longo e rigoroso estudo do comportamento ético-moral, Vázquez considera que, apesar de utilizadas inadvertidamente e, quase sempre, como sinônimos, moral e ética tratam, ainda que de maneira indissociável, do comportamento humano de modo e com objetivos distintos. De acordo com a distinção efetuada pelo autor, enquanto a *ética* refere-se à vertente do pensamento filosófico que se encarrega da *análise científica de um determinado aspecto do comportamento humano* – o *comportamento moral* –, o termo moral refere-se ao próprio comportamento, aos modos de *internalização* e de *externalização* individual das normas sociais. E é justamente nesta acepção que, segundo o autor, o termo moral é, muitas vezes,

erroneamente substituído pelo termo ética. Em outras palavras, na concepção de Vázquez, a ética é a reflexão a respeito da moral, é a moral reflexa, que surge ulteriormente àquela; enquanto a moral

é um sistema de normas, princípios e valores, segundo o qual são regulamentadas as relações mútuas entre os indivíduos ou entre estes e a comunidade, de tal maneira que estas normas, dotadas de um caráter histórico e social, sejam acatadas livre e conscientemente, por uma convicção íntima, e não de uma maneira mecânica, externa ou impessoal” (Vázquez, 1980:69).

Por conseguinte,

a função social da moral consiste na regulamentação das relações entre os homens (entre os indivíduos e entre o indivíduo e a comunidade) para contribuir assim no sentido de *manter e garantir uma determinada ordem social*” (*ibid.*:55, grifos nossos).

Esta é, portanto, de maneira extremamente sintética, a distinção que Vázquez efetua entre ética e moral.

Mas, apesar de clara e precisa no que diz respeito ao *conteúdo* do comportamento moral, Vázquez não distingue analiticamente as possibilidades radicalmente diversas de integração subjetiva dos indivíduos nas sociedades classistas. Com efeito, sua análise incorre num equívoco grave, a saber: tendo em vista o caráter contraditório das sociedades de classe, é bastante problemático designar sob um mesmo conceito sistemas de normas, valores e princípios que, além de antagônicos entre si, orientam comportamentos adequados às demandas de classes e/ou forças sociais com atuação também antagônicas no desenvolvimento histórico-social. Esta profunda diferença se explicita quando, ao analisarmos as forças sociais que subjazem ao enlace subjetivo (através de suas convicções íntimas) do indivíduo em sua relação com a sociedade, percebemos que o sistema de valores que orienta suas ações pode tanto expressar os anseios e as necessidades de uma classe e/ou grupo social decadente ou historicamente supérfluo (como, cada vez mais, a própria burguesia demonstra ser) como, ao contrário, os de uma classe que, em condições histórico-sociais concretas, expressa anseios e necessidades que, em última instância, são os de toda a sociedade – quiçá, de toda a humanidade, tal como, há mais de um século, é o caso da classe trabalhadora. Assim, somente um sistema de valores que integra os interesses particulares do indivíduo à generalidade humana (e não apenas a este ou aquele grupo/interesse social específico), valores que tornam o indivíduo consciente de

ser um “indivíduo-genérico”, pode ser predicado como um sistema *ético* (e, por conseguinte, a ação que orienta pode ser predicada com o adjetivo *ética*) e não apenas um sistema moral.

É nos textos de Lukács, mais especificamente em sua já citada obra *Per l'ontologia dell'essere sociale*, que encontra-se a distinção entre ética e moral no sentido que aqui a utilizamos. Analisando a integração consciente do indivíduo ao gênero humano (o ser tornado *ser para-si*), integração que somente pode ocorrer após um longo e tortuoso desenvolvimento *histórico-natural* das forças produtivas, das esferas societárias e das individualidades, Lukács aponta como

somente na ética é eliminado esse dualismo [entre indivíduo e gênero humano], assim posto pela necessidade social; nela, a superação da particularidade do indivíduo alcança uma tendência unitária: a exigência ética investe sobre o centro da individualidade do homem agente, ele elege entre as normas que na sociedade se constituem em forças antinômicas, mas é uma escolha-decisão ditada pelo preceito interior de reconhecer como dever próprio o quanto se conforma à própria personalidade, é isto que ata os fios entre o gênero humano e o indivíduo que supera a própria particularidade (Lukács, 1981:328, as palavras entre colchetes são nossas).

Desse modo,

enquanto a moral, os costumes, a tradição, etc. se caracterizam por atuar no interior da tensão gênero/particular, por ser instâncias mediadoras que atuam no interior dessa contraditoriedade sem, por isso, encaminhar os conflitos e as alternativas no sentido de sua superação, a ética atua no interior da contradição gênero/particular, tendo em vista a superação da relação dicotômica entre indivíduos e sociedade (Lessa, 1996:98).

E, analisando “o grande projeto da ética” de Lukács, do qual o filósofo húngaro escreveu “apenas” a primeira parte (*A Ontologia do Ser Social*), Nicolas Tertulian fez o seguinte comentário acerca de sua distinção entre moral e ética:

[Para Lukács] A ação ética é um processo de “generalização”, de mediação progressiva entre o primeiro impulso e as determinações externas; a moralidade torna-se ação ética no momento em que nasce uma convergência entre o eu e a alteridade, entre a singularidade individual e a totalidade social (Tertulian, 1999:134).

Nessa linha de raciocínio, não seria demasiado afirmar que os sistemas de princípios e valores que representam as demandas das classes e/ou grupos sociais que não podem se alçar à condição de porta-vozes do desenvolvimento humano-social devem ser denominados pelo termo moral; e isto porque, em função de seus *suportes societários*, sua base “é a contradição existente entre o escopo a particularidade das

decisões alternativas e as necessárias conexões ontológicas desses mesmos atos com a generalidade humana” (Lessa, 1996:132). Enquanto o termo ética, no espírito da formulação lukacsiana, deve ser utilizado para designar aqueles sistemas de valores que dimanam das classes sociais em ascensão histórico-social, cujos desenvolvimento e ação ampliam os espaços, as condições objetivas e as possibilidades da emancipação humana – ou seja, classes e/ou grupos sociais que, *em condições sócio-históricas determinadas, concretas*, levam ao limite a liberdade humana. Por conseguinte, ainda que moral e ética enlacen os indivíduos através de suas convicções íntimas, esta, diferentemente daquela, o faz apontando para o futuro, para a integração livre e consciente do indivíduo com o gênero humano; integração cuja realização plena, no comunismo, significará, pela primeira vez na história humana (na verdade, inaugurará a história humana, pois, na acepção marxiana, ainda nos encontramos na *pré-história*), o estabelecimento das bases sociais para o assentamento de uma verdadeira ética universal, ou seja, uma ética não deste ou daquele grupo ou classe social, mas de toda a humanidade.

Assim, para a compreensão adequada da análise que segue, análise que versará sobre o conteúdo da relação do trabalhador com sua atividade laborativa (assalariada), é necessário ter em mente essas distinções entre ética e moral, pois é somente tendo-as em mente que o sentido correto do texto que segue poderá ser apreendido.

2.1.1. Apontamentos acerca da relação entre trabalho e ética.

Como vimos na 3ª parte do primeiro capítulo, moral e liberdade são indissociáveis. Enquanto o comportamento moral funda-se na responsabilidade, ou seja, na capacidade, na possibilidade e no dever do indivíduo executar determinada ação, tomar uma atitude diante de uma situação determinada, a liberdade expressa justamente a possibilidade de, sem negar as determinações objetivas que circunscrevem o campo de alternativas da ação, o sujeito agir autônoma e conscientemente. Enfim, assim como não há liberdade sem *consciência da necessidade e possibilidade de escolha*, também não há comportamento moral sem liberdade.

Essa liberdade constitutiva do comportamento moral, no entanto, não pode levar em conta somente a motivação, a definição da finalidade e dos meios de efetivação desta, isto porque somente os atos humanos “que, por seus resultados e

conseqüências, afetam a outros” estão sujeitos à avaliação moral (Vázquez, 1980:132). Sob pena de ser moralmente censurado – e isso mesmo que a motivação, os meios e a finalidade de sua ação sejam moralmente aceitáveis –, o sujeito deve considerar os resultados de sua ação sobre terceiros, pois resultados adversos podem invalidar a justeza daqueles outros momentos constitutivos do comportamento moral⁵⁵.

Em razão dessa imbricação do comportamento moral com a totalidade do ser social – e, por sua vez, devido ao caráter histórico deste –, os valores “não existem em si, mas *pelo e para* o homem, [eles] se concretizam de acordo com as formas assumidas pela existência do homem como ser histórico-social” (*ibid.*:132). Desse modo, ao contrário do que pregam as concepções éticas formalistas e/ou de cunho religioso⁵⁶, princípios aparentemente incontestáveis – como, por exemplo, “o respeito à vida” – são, se retirados das condições histórico-sociais nas quais adquirem substância e, portanto, das condições nas quais o agente moral está inserido (classe social, histórico pessoal, situação momentânea, etc.), absolutamente vazios de conteúdo e, portanto, incapazes de configurar uma norma plausível de qualificação moral da ação.

Ademais, como vimos, não podemos nos esquecer de que, sendo socialmente determinados, os valores estão sujeitos às contradições que caracterizam e permeiam as relações sociais das sociedades de classe e, evidentemente, daquelas pertencentes à “ordem do capital”. Essa determinação significa que, além dos preceitos morais serem constitutivos de toda e qualquer sociedade humana, “a moral vivida realmente na sociedade muda historicamente de acordo com as reviravoltas fundamentais que se verificam no desenvolvimento social” (*ibid.*:39). Sendo que, certamente, os exemplos mais eloqüentes disto são as profundas alterações morais que ocorrem com a transição de uma formação socioeconômica para outra.

Apesar da importância dessas observações que evidenciam o caráter histórico-social da moral, interessa-nos, em consonância com nossas indagações anteriores – e tendo em mente que, “*numa mesma sociedade*, baseada na exploração de uns homens pelos outros (...), a moral se diversifica de acordo com os interesses antagônicos

⁵⁵ Reside, aqui, o velho dilema da moral da intenção x moral do resultado. Para saber algo a respeito deste dilema, especificamente acerca das distinções entre a moral marxista e a existencialista, veja Lukács, 1979b.

⁵⁶ Cujas diferenças são, na verdade, pouco relevantes, na medida em que “a moral independente dos ‘fins’, isto é, da sociedade – quer seja deduzida das verdades eternas quer da ‘natureza humana’ – não é, no final das contas, senão uma modalidade da ‘teologia natural’” (Trotsky, 1969:8).

fundamentais” (*ibid.*:39, grifos nossos) –, saber: 1) numa sociedade em que convivem preceitos morais antagônicos, como alguns se sobressaem e predominam sobre outros? 2) nesse contexto, como a esfera do trabalho, coração do antagonismo social, se relaciona com a moral? 3) Ou, ainda, mais específica e concretamente, como se dá a relação dos trabalhadores assalariados e de sua atividade laborativa com os preceitos morais predominantes nesta – e relativos à esta – esfera social?

Para a análise adequada dessa relação entre moral e trabalho – em verdade, de qualquer comportamento moral – é imprescindível, no entanto, compreender como as classes dominantes, fornecendo uma moldura de aparente naturalidade e universalidade, fazem para que *sua* moral prevaleça em relação às das outras classes sociais e, por conseguinte, quais critérios devem ser utilizados para qualificar os múltiplos comportamentos como positivos ou negativos, bons ou maus, moralmente aceitáveis ou reprováveis. E, nesse contexto, quais são os critérios que devem ser utilizados na avaliação moral de uma ação quando normas e valores antagônicos concorrem entre si numa mesma formação social?

O filósofo húngaro István Mészáros, analisando a reflexão marxiana sobre a moral, escreveu que

o tema central da teoria moral de Marx é: como realizar a *liberdade humana*. Isso significa que ele tem de investigar não só os obstáculos criados pelo homem – isto é, auto-impostos – à liberdade numa determinada sociedade, mas também a questão geral da natureza e das limitações da liberdade como liberdade *humana* (Mészáros, 1981:145).

E isto é assim porque, como toda atividade humana, a liberdade é autofundada; e é justamente por ser autofundada que ela não é um ideal abstrato a ser alcançado, mas apenas a concretização, numa dada formação histórico-social, de todas as possibilidades existentes de os indivíduos se relacionarem com o ambiente (social e natural) em seu entorno de maneira consciente e autodeterminada. Executar uma ação e relacionar-se com o outro de maneira consciente implica, necessariamente, que essa ação e esse relacionamento sejam a manifestação prática de *necessidades humanas interiorizadas*, não de meras e “desumanizadas necessidades animais” (alimentação, sexo, etc.). Necessidades interiores que, portanto, devem almejar “uma totalidade de atividades vitais” (Marx *apud* Mészáros, 1981:165) e, com isso, integrar o indivíduo de maneira consciente ao gênero humano. É nesse sentido que, “na opinião de Marx, nada é digno da aprovação moral a menos que contribua para a realização da

atividade vital do homem como necessidade interior” (*ibid.*:166). Realização que, em termos lukacsianos, quando efetiva aquela integração entre indivíduo e gênero humano, expressa um comportamento *ético*.

Entretanto, como condição fundamental da realização da liberdade humana, a plena integração do indivíduo com o gênero humano somente é possível com a ruptura de todas as condicionantes exteriores que fazem desta relação um mero *meio* de satisfação de mesquinhas necessidades privadas e, portanto, de imposições que a inviabilizam como *finalidade em si*. Mas, para que as mais diversas formas da *práxis* cotidiana se realizem deste modo (como necessidade interior e não como *meio de* e/ou imposição exterior) é, como vimos, condição irrevogável que o homem seja livre. E ser livre é depender apenas de si mesmo, pois

o que existe pela graça de outro ser (o que eu lhe *devo*), não é a liberdade mas a negação dela. Somente um “ser independente” pode ser chamado de ser livre, e os laços da “propriedade” [assim como a existência de uma natureza humana *a priori* e de um poder transcendental] implicam necessariamente a dependência, isto é, a negação da liberdade (*ibid.*:147, as observações entre colchetes são nossas).

As perguntas a serem respondidas são muitas. Mas, diante das observações acima, e nos restringindo ao objeto que estamos tratando neste capítulo (a relação entre trabalho assalariado e comportamento moral, ético), os principais questionamentos que temos a fazer são: 1) Quais as possibilidades intrínsecas à “ordem do capital” de produzir (ou não) qualquer ética *do trabalho, no trabalho e pelo trabalho*?; 2) De acordo com a reflexão desenvolvida até o momento acerca da centralidade do trabalho, poderíamos afirmar a descentralização objetiva e subjetiva deste em função, entre outras coisas, do declínio da ética do trabalho vigente na ordem do capital?

Vejamos como Offe analisa essas questões.

2.1.2. Claus Offe e o declínio da “ética” do trabalho: um esboço analítico

Na introdução de seu livro *Capitalismo desorganizado*, Claus Offe afirma que a preocupação primordial da sociologia política reside na compreensão das formas de interação entre poder social e autoridade política. Segundo ele,

As interações dinâmicas entre esses fenômenos ficam evidentes quando se buscam respostas para a seguinte questão: como as relações de poder social se transformam em autoridade política e, inversamente, como em uma sociedade civil a autoridade política manipula e transforma essas relações de poder? (Offe, 1995).

Foi com o objetivo de responder como se efetuam as interações entre esses dois fenômenos nas sociedades capitalistas centrais contemporâneas que o autor precisou analisar detida e isoladamente cada um dos pólos dessa relação: a “matriz do poder social” e a “autoridade política institucionalizada”.

No que diz respeito à matriz do poder social – pólo que contém nosso objeto de análise, a esfera do trabalho –, Offe sustenta que as inúmeras transformações sofridas pelos países capitalistas centrais no pós-guerra (longo *boom* econômico, constituição dos *Welfare States*, ampliação da heterogeneidade objetiva e subjetiva da classe trabalhadora, etc.) deslocaram o trabalho objetiva e subjetivamente do centro para a periferia das relações sociais, secundarizando-o no papel de atividade determinante das identidades sociais e políticas das classes e na configuração da personalidade e do caráter dos indivíduos. E esta secundarização ocorreu (e ocorre), entre outros motivos, porque

a descontinuidade na biografia do trabalho e o declínio da parte do tempo de trabalho na vida de uma pessoa podem reforçar a concepção do trabalho como um interesse ‘entre outros’ e relativizar sua função como uma pedra de toque da identidade pessoal e social (Offe, 1995:186).

Essa perda da influência totalizadora e hegemônica sobre a vida social fez com que o trabalho cedesse lugar a uma pluralidade de “campos de ação” e “agentes sociais ativos”, campos e agentes que, por sua vez, dispersaram matrizes de poder pelo tecido social e tornaram insuficientes as formas de mediação política existentes. Com isso, ao desequilibrar as relações estabelecidas entre a já citada “matriz do poder social” e a “autoridade política institucionalizada”, esse declínio do papel do trabalho contribuiu enormemente para a “desorganização do capitalismo” contemporâneo. Trata-se, assim, na concepção de Offe, de desenvolvermos teorias e meios políticos (ações) que dêem conta dessa nova realidade social e que, por conseguinte, reconstituam o referido equilíbrio entre esses pólos constituintes das relações sociais capitalistas. Enfim, seu objetivo maior é analisar os fundamentos dessa atual “desorganização do capitalismo”, propor ações políticas e sociais alternativas que restabeleçam a organização dessas relações societárias e, assim, garantam a “paz” e a “justiça social” conquistadas com o

advento do *Welfare State*⁵⁷. E, nesse sentido, a análise da nova configuração da esfera do trabalho é fundamental porque, para ele, é sobretudo na descentralização objetiva e subjetiva dessa atividade que se encontra a causa principal da referida desorganização.

Objetivando compreender os fundamentos da assimetria entre aqueles pólos, Offe levantou três argumentos para demonstrar a inadequação da tese marxiana (e marxista) da centralidade do trabalho nos países capitalistas desenvolvidos. São eles: 1) o declínio do modelo de pesquisa social centrado no trabalho; 2) as subdivisões na esfera do trabalho, que significa a crescente heterogeneidade empírica das atividades laborativas, fundamentalmente por estarem envolvidas em racionalidades distintas; e 3) o declínio da ética do trabalho⁵⁸. Como, a nosso ver, seus argumentos estão eivados de subjetivismo – ou seja, neles, o autor sobrevaloriza os elementos subjetivos (razão, ética) na configuração da realidade social –, dedicaremos este capítulo à análise destes.

Entretanto, antes de analisarmos os argumentos 2 e 3, que são os mais complexos, apenas gostaríamos de dizer que consideramos desnecessário nos alongarmos naquele que infere a descentralização do trabalho através das mudanças no enfoque analítico dos cientistas sociais (dos “paradigmas analíticos” das ciências sociais)⁵⁹; mudanças que, segundo um levantamento feito por Offe na Alemanha Ocidental, têm deslocado, cada vez mais, a pesquisa nas ciências sociais do mundo do trabalho (produção material, luta de classes, etc.) para as outras esferas da vida:

⁵⁷ Podemos visualizar esta sua preocupação com a manutenção das condições adequadas de relacionamento entre a matriz do poder social e a autoridade política, entre outras, nessa passagem de seu texto: “Para essa complexidade [das funções do Estado] ser mantida e a manifestação das incompatibilidades entre as funções do Estado ser evitada, mecanismos institucionais de mediação devem ser desenvolvidos e mantidos. Sua função é regular a relação entre a sociedade civil e sua matriz do poder social e o Estado e a autoridade política” (Offe, 1995:12, as palavras entre colchetes são nossas).

⁵⁸ E, em razão dessas transformações essenciais, o autor considera que surgiu a necessidade de uma nova teoria social e do conflito, uma teoria que dê conta de uma realidade social na qual os conflitos sociais e políticos não podem mais ser compreendidos como sendo derivados da esfera da produção. E, ainda segundo Offe, “uma proposta teórica elaborada, fundamentada na história da teoria sociológica, e que poderia satisfazer essa necessidade encontra-se desenvolvida na *Theorie des kommunikativen Handelns* [Teoria da Ação Comunicativa], de Habermas” (Offe, 1995:195).

⁵⁹ “Esta tese [da crise “do poder determinante abrangente do fato social trabalho”] pode ser confirmada com um breve exame das preocupações temáticas, das hipóteses mais ou menos tácitas e dos pontos de vista relevantes que governam a ciência social contemporânea. A partir deste ponto de observação, é possível encontrar amplas evidências para a conclusão de que o trabalho e a posição dos trabalhadores no processo de produção não são tratados como o princípio básico da organização das estruturas sociais” (...). E, além disso, “a pesquisa sociológica da vida quotidiana e do ‘mundo vivido’ também representa um rompimento com a idéia de que a esfera do trabalho tem um poder privilegiado para determinar a consciência e a ação social. Até certo ponto, inclusive, é realizada a abordagem oposta, segundo a qual as

“família, papéis sexuais, saúde, comportamento ‘desviante’, interação entre a administração do Estado e seus clientes etc.” (Offe, 1995:173). Esse alongamento é desnecessário porque, não é difícil compreender como, partindo de uma constatação empírica sobre a alteração do referido enfoque, Offe rompe com uma das maiores contribuições do pensamento marxista às ciências sociais, ou melhor, ao pensamento humano, a saber: que, para a compreensão adequada de uma sociedade determinada,

não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam ou representam, e tampouco dos homens pensados e representados para, a partir daí, chegar aos homens de 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 processos de vida” (Marx & Engels, 1987a:37).

E, apesar da aparente arbitrariedade na escolha do ponto de partida desta análise, sabemos que

esta maneira de considerar as coisas não é desprovida de pressupostos. Parte de pressupostos reais e não os abandona um só instante. Estes pressupostos são os homens, não em qualquer fixação ou isolamento fantásticos, mas em seu processo de desenvolvimento real, em condições determinadas, empiricamente visíveis (*ibid.*:38).

Essa inversão nas determinações do ser social evidencia um forte traço *subjetivista* neste ponto de sua argumentação, pois, ao invés de buscar explicações para o fato do trabalho ter sofrido um deslocamento na condição de principal referência analítica nas ciências sociais, Offe faz deste deslocamento o pressuposto de sua análise e, com isso, fundamenta sua argumentação naquilo que deveria explicar. Para isso, ele toma, de maneira bastante acrítica, a *representação* generalizada que os cientistas sociais tem da realidade como a própria *realidade* e, desse modo, aceita como fato dado nesta (na realidade) a representação feita por aqueles. É importante que se compreenda isto porque, ao invés de denotar um traço *essencial* e *duradouro* da realidade transposto para o universo da pesquisa científica na área das ciências sociais, a alteração do enfoque analítico tanto pode ser uma *apreensão teórica incorreta* das transformações do pós-guerra – determinada pela “institucionalização das lutas de classes” (Holloway) e/ou pela decadência ideológica burguesa⁶⁰ (Lukács) – quanto a

experiências e os conflitos engendrados pelo trabalho são vistos como conseqüências de interpretações adquiridas fora do trabalho” (*ibid.*:171-2).

⁶⁰ Na trilha das análises de Marx acerca da reviravolta do pensamento burguês, Lukács também considera que as revoluções de 1848, e as distintas posições tomadas perante a dissolução do hegelianismo, marcaram o momento de virada daquele, “no sentido da apologética e da decadência” (Lukács, 1986:20). Na verdade, toda a obra de Lukács está direcionada para a desmistificação e o combate dos reflexos deste pensamento decadente no marxismo.

expressão de uma *mudança permanente no perfil das lutas sociais* – resultante da complexificação socioeconômica e política das sociedades contemporâneas (amplo desenvolvimento dos serviços e emergência de novos movimentos sociais: feministas, raciais, sexuais, ecológicos; por habitação, saúde e educação, etc.). Sendo que nenhuma delas altera, de maneira alguma, o estatuto *ontológico* do trabalho, na medida em que é o modo de estruturação e o nível de desenvolvimento dos meios e das capacidades produtivas deste que, entre outras coisas, define o campo de possibilidades e os limites da reprodução social, bem como fornece os traços decisivos da cultura em geral de uma dada época e, conseqüentemente, dos perfis subjetivos dos indivíduos⁶¹.

2.1.2.1. Significado do declínio da “ética” do trabalho⁶²

Desse modo, o argumento que mais nos interessa é aquele que assevera o *declínio da “ética” do trabalho como elemento fundamental na integração social dos indivíduos*; declínio este que, ainda segundo Offe, decorre da erosão das condições que fazem desta atividade tanto um *dever* quanto uma *necessidade* para a socialização e a sobrevivência individual, e que, empiricamente, se manifesta através da *crescente avaliação negativa do trabalho* entre a população trabalhadora. Ou seja, nessa concepção, o declínio da “ética” do trabalho expressa e aprofunda a descentralização objetiva e subjetiva, social e individual, da atividade laborativa.

⁶¹ Numa espécie de síntese de seu percurso intelectual, na qual descreve o resultado a que chegou em suas reflexões de juventude, e que, por sua vez, orientou suas reflexões posteriores, Marx afirma que “na produção social da própria vida os homens contraem relações determinadas, necessárias e independentes de sua vontade, relações estas que correspondem a uma determinada etapa de desenvolvimento das suas forças produtivas materiais. A totalidade dessas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se levanta uma superestrutura jurídica e política, e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo em geral de vida social, político e espiritual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser que determina sua consciência” (Marx, 1982a:25).

⁶² Em seu artigo “Trabalho: categoria sociológica chave?”, Claus Offe utiliza o termo ética para se referir ao enlace subjetivo do trabalhador à atividade laborativa. No entanto, como vimos, devido ao próprio conteúdo do trabalho assalariado e ao caráter particular deste enlace, a ética está ausente desta relação social – a não ser como negação dela, ou seja, como afirmação do ideário emancipatório do trabalho, que se constitui através da resistência às imposições do capital. Na verdade, até mesmo o termo moral não é plenamente adequado para nos referirmos àquela relação; o termo correto, a nosso ver, é *ethos*, pois, ao invés de um enlace livre e consciente – e que, no caso da ética, ainda pressupõe sua integração ao gênero humano –, a relação do trabalhador assalariado com seu trabalho indica, fundamentalmente, a consolidação de um comportamento específico, de um “modo de vida habitual” (Peters, 1983:85). Portanto, nesse texto, quando estivermos nos referindo à conceituação de Offe, utilizaremos o termo ética entre aspas (“ ”).

Como dever, a “ética” do trabalho teria se fragilizado, em primeiro lugar, devido às inúmeras transformações promovidas pela generalização do taylorismo, que teriam eliminado aquele conjunto de faculdades morais e intelectuais do trabalho que fornecem dignidade e reconhecimento social ao produtor. Em segundo, à perda da capacidade das esferas do trabalho e da produção estruturarem a vida (e a personalidade) dos indivíduos em função de dois fatores fundamentais: 1) ruptura da biografia profissional dos trabalhadores, na medida em que cada vez mais estes exercem atividades que não condizem com suas qualificações escolares (técnica/universitária) e, ao mesmo tempo, durante suas vidas ativas, exercem múltiplas atividades laborativas, rompendo os fios de continuidade de suas carreiras profissionais⁶³; 2) diminuição das jornadas de trabalho, que aumenta o tempo livre (fora do trabalho) e transfere os espaços de formação cultural, intelectual, política, psicológica, etc. dos indivíduos do “mundo do trabalho” para, por exemplo, o clube, o shopping, a igreja, a casa, entre outros. E, por fim, em terceiro, devido à desestigmatização do desemprego, cuja elevação acentuada teria tornado esta relação negativa com o trabalho uma condição socialmente aceitável – por evidenciar seus fundamentos sociais e, com isso, aliviar da culpa pelo ócio os agentes individuais.

Como necessidade, por sua vez, a fragilização da “ética” do trabalho seria uma espécie de efeito colateral dos inúmeros direitos sociais que se generalizaram nos países capitalistas centrais nas décadas de 50-70 (Welfare State), dado que estes minimizaram a instabilidade característica da condição assalariada e, assim, reduziram o impacto desta variável objetiva na configuração da vida material individual/familiar e da subjetividade do trabalhador, erodindo um dos fundamentos de sua autodisciplina e, portanto, um dos principais motivos que o predispõe a procurar emprego. Em suma, de acordo com a reflexão de Offe, ao disponibilizar renda e produtos/serviços gratuitos (e/ou subsidiados) ao conjunto populacional desses países – portanto, para muitos, sem a respectiva contrapartida (ou, ao menos, contrapartida integral) em trabalho ou equivalente geral –, estabelecer contratos coletivos de trabalho e, com isso, mediatizar o feedback entre atividade individual e renda individual – chegando, em alguns casos, inclusive, a privar a atividade laborativa do “privilégio” de fornecer ao trabalhador os

⁶³ Sobre esse assunto ver também Sennett (1999), que, ao contrário de Offe, demonstra como essas transformações não eliminaram, mas apenas modificaram, o modo e o perfil das características subjetivas que a esfera do trabalho exige das e impregna as individualidades; sem deixar, portanto, de exercer uma influência decisiva na formação dos caracteres e personalidades.

meios necessários à sua sobrevivência –, as garantias sociais conquistadas pela classe trabalhadora tiveram um impacto negativo sobre a disciplina de seus membros constituintes, ou seja, dos próprios trabalhadores, na medida em que reduziram drasticamente os meios coercitivos do sistema social em adaptar as demandas individuais às suas necessidades reprodutivas.

Esse declínio da “ética” do trabalho possui, portanto, a *dissociação* entre as necessidades do sistema social e a internalização subjetiva das mesmas pelas individualidades como seu significado mais profundo. Ou seja, nas palavras do próprio Offe, o significado das modificações na ordem social que estão causando o declínio da “ética” do trabalho

consiste no fato de que as condições objetivas para a estabilidade do sistema econômico não podem mais ser suficientemente transformadas, de maneira efetiva, com segurança e rapidez, em orientações subjetivas dos agentes individuais (Offe, 1995:191).

Todavia, pressupondo a manutenção das estruturas econômica e política vigentes (capitalismo e *Welfare State*), que induzem à busca de vantagens privadas (geralmente contrapostas às necessidades coletivas), o sociólogo alemão considera que a possibilidade de “*remoralização*” da esfera do trabalho é altamente duvidosa, assim como

igualmente irrealista (...) é a proposta dos críticos neoliberais do Estado do bem-estar de ‘reindividualizar’ as relações de troca dos mercados de trabalho e capital, através da redução das responsabilidades generalizadas do Estado pelo bem-estar social e econômico da sociedade” (*ibid.*:192).

E, ainda segundo Offe, no contexto das condições acima descritas surgem, às margens do mundo do trabalho, grupos sociais dotados de sub-culturas avessas a esta atividade, às suas regras comportamentais e aos seus valores dominantes, avessos ao consumismo e, conseqüentemente, valorizadores do tempo não dominado pelo trabalho, do tempo livre, do ócio⁶⁴. E esse “afrouxamento” da auto-disciplina e da auto-

⁶⁴ André Gorz, por exemplo, em seu livro *Adeus ao proletariado*, considera que, com a socialização do processo produtivo desencadeado pelo capital, especificamente em sua fase taylor-fordista, o trabalho tanto perdeu a condição de atividade portadora do poder do proletariado, quanto tornou-se uma atividade completamente impessoal e desprovida de iniciativa pessoal, destruindo o fundamento sob o qual apoiava-se os movimentos operário e socialista, assim como seus organismos de representação. Assim, no contexto dessas mutações, que selam o naufrágio da estratégia operária de conquistar o poder do trabalho *pelo* trabalho, no interior deste, “nasce uma não-classe de não-trabalhadores que prefiguram, no interior mesmo da sociedade existente, uma não-sociedade na qual as classes seriam abolidas juntamente com o próprio trabalho e com todas as formas de dominação” (...) [E] “essa não-classe engloba, na realidade, o conjunto dos indivíduos que se encontram expulsos da produção pelo processo de abolição do trabalho,

compulsão para o trabalho, assim como a insatisfação crescente na execução desta atividade, encerra o grande problema enfrentado pelas “sociedades capitalistas industriais altamente avançadas, e dirigidas por Estados do bem-estar altamente desenvolvidos” (*Apud Offe*), na medida em que estas sociedades

não têm à sua disposição os recursos culturais ou as sanções econômicas necessárias para estabilizar a centralidade subjetiva da orientação para o trabalho, empreendimento e salários através de normas culturais ou da compulsão silenciosa dos processos de mercado (*ibid.*:194).

Para podermos avaliar com justeza esta tese do declínio da “ética” do trabalho (cuja manifestação empírica é a crescente avaliação negativa do trabalho entre a população trabalhadora), constitui condição incontornável a necessidade de analisarmos os *pressupostos* sobre os quais ela se assenta e, simultaneamente, o *conteúdo ético do trabalho assalariado* – ou seja, suas características e suportes societários (grupos e/ou classes sociais que produzem e reproduzem essas normas comportamentais em suas vivências cotidianas).

Decerto, existem riscos evidentes na análise desse aspecto da intrincada relação entre a ética e o mundo do trabalho. Esses riscos consistem na possibilidade de incorrermos numa concepção idealista (autônoma) dos preceitos e comportamentos ético-morais ou, ainda, em seu oposto, numa visão mecanicista, que transforme esses preceitos e comportamentos em meros epifenômenos (fenômenos secundários, pois *absolutamente* condicionados) de determinações econômicas. Mas a existência desses riscos não significa, no entanto, que devemos fazer pesquisas empíricas para convalidar nosso objeto de análise. Pois, a nosso ver, “não se trata de saber o que pensam sobre o trabalho este ou aquele trabalhador, ou mesmo a classe trabalhadora no seu todo. Trata-se, apenas, de saber quais são as *possibilidades intrínsecas* à ‘ordem do capital’ de produzir (ou não) qualquer *ética do trabalho, no trabalho e pelo trabalho*”⁶⁵. Ou seja, na nossa análise, apenas levantaremos algumas dúvidas sobre o

ou subempregados em suas capacidades pela industrialização (ou seja, pela automatização e pela informatização) do trabalho intelectual. Engloba o conjunto desses extra-numerários da produção social que são os desempregados reais e virtuais, permanentes e temporários, totais e parciais. É o produto da decomposição da antiga sociedade fundada no trabalho: na dignidade, na valorização, na utilidade social, no desejo do trabalho” (Gorz, 1987: 87-88). Esse prognóstico foi formulado por Gorz em 1980, data da edição original de *Adeus ao Proletariado*, no entanto, até o presente momento, não surgiu absolutamente nenhuma alternativa à ordem do capital fora da esfera do trabalho.

⁶⁵ Adaptação da seguinte frase de Marx & Engels: “Não se trata de saber qual finalidade se configura no momento para este ou aquele proletário, ou mesmo para o proletariado no seu todo. Trata-se de saber o que o proletariado *é e o que* ele será historicamente obrigado a fazer, de acordo com este *ser*” (Marx & Engels, 1987b:38).

conteúdo da argumentação de Offe – principalmente, os traços subjetivistas nela contidos – e apresentaremos algumas *características inerentes* à relação capital-trabalho que impossibilitam a vinculação do produtor às suas atividades laborativas – e, por meio delas, ao gênero humano – de maneira livre e consciente, ou seja, através de seus desejos, necessidades e convicções íntimas.

2.1.2.2. O esboço de uma crítica

Como vimos acima, Offe assenta sua argumentação em duas mudanças fundamentais que, a seu ver, teriam ocorrido nas décadas subseqüentes ao pós-guerra e causado o referido declínio da “ética” do trabalho. A fragilização desta como *dever*, por causa da perda da dignidade do produtor (1), do esgotamento da capacidade de categorias como trabalho e produção estruturarem a vida dos indivíduos (2) e da desestigmatização do desemprego (3); e como *necessidade*, devido à generalização dos direitos sociais, que teriam eliminado os fundamentos objetivos da *autodisciplina* do trabalhador.

Em primeiro lugar, radicar a supressão dos fundamentos morais que vinculam o trabalhador à sua atividade laborativa – e, em razão disso, a perda de sua dignidade e reconhecimento social – nas *transformações subjetivas que lhe foram promovidas pelo advento e generalização do taylorismo* é um argumento bastante contestável. Em última instância, ele pressupõe que, até o advento das práticas tayloristas, o trabalho ainda se constituía numa atividade passível de fornecer fundamentos objetivos para a ancoragem de sua valorização ético-moral – ou seja, num espaço através do qual os trabalhadores encontrassem motivações *empíricas* em suas vivências cotidianas que dessem sustentáculo a esta valorização – e, por conseguinte, que estas práticas tenham sido as responsáveis pela erosão daqueles fundamentos.

De acordo com o próprio Offe,

A força obrigatória da ética do trabalho pode ter sido enfraquecida também pelo fato de ela geralmente só poder funcionar em condições que (pelo menos em certa medida) permitem aos trabalhadores participarem de seu trabalho como pessoas reconhecidas que atuam moralmente (...) À medida que são modelados pelo padrão de “taylorização”, os processos de racionalização técnica e organizacional parecem, ao contrário, resultar na eliminação do “fator humano” e de suas faculdades morais da produção industrial (Offe, 1995:184).

Para as práticas tayloristas, portanto, quaisquer traços de personalidade e caráter do trabalhador que transcendem seus hábitos, habilidades e saberes especificamente técnicos são considerados empecilhos para a racionalização dos processos de trabalho⁶⁶. Através delas, o capital, *no âmbito destes processos*, visa despojar o trabalhador de quaisquer traços subjetivos que o definam como um indivíduo concreto, idiossincrático e, neste sentido, como sujeito moral, dado que a ação moral é impulsionada por valores e não pelos critérios “técnicos” que predominam no interior do trabalho taylorizado⁶⁷. Assim,

Do ponto de vista da estratégia da empresa, é totalmente racional tornar o processo de produção o mais independente possível desse “fator humano”, especialmente porque ele pode sempre produzir incerteza e distúrbio. Entretanto, à medida que as precondições estruturais e o espaço autônomo para as orientações “morais” em relação ao trabalho são eliminadas pela racionalização, essas orientações não podem ser esperadas nem demandadas (Offe, 1995:184).

Suprimindo “as precondições estruturais e o espaço autônomo para as orientações ‘morais’ em relação ao trabalho”, a racionalização taylorista corrói os fundamentos objetivos e subjetivos que predispõe o trabalhador a se vincular autonomamente a esta atividade. E, como elemento constitutivo de um plexo de transformações com conseqüências similares e/ou sinérgicas (o declínio da “ética” do trabalho), a taylorização coloca em risco as próprias formações sociais do mundo contemporâneo, na medida em que afrouxa as convicções íntimas do indivíduo acerca do trabalho e, assim, questiona este que é o principal meio de integração social daquelas. Assim, para que esta tese acerca da relação entre taylorismo e moral do trabalho esteja correta, não basta que o impacto provocado por este modo de estruturação técnico-organizacional na relação do trabalhador com sua atividade laborativa tenha sido drástico, ele tem que ter sido mais drástico do que qualquer outro anteriormente sofrido por esta relação. E isto porque somente ele foi suficientemente profundo para fazer declinar a moral do trabalho, ou melhor, para fazer declinar a “auto-compulsão” do trabalhador para executar esta atividade.

⁶⁶ Daí que, como não é possível suprimir os traços pessoais do trabalhador, é necessário domá-los fora da esfera do trabalho e, assim, submetê-los, indiretamente, às demandas do capital. Como bem observou Gramsci, foi este o papel historicamente cumprido pela “Lei Seca” e pela disseminação da moral puritana nos anos 20 nos Estados Unidos, momento de disseminação do taylor-fordismo neste país.

⁶⁷ Daí Taylor considerar que para carregar lingotes de ferro, função que delegava aos operários em suas primeiras experiências na Midvale Steel Company, não bastava nada mais do que um “ser tão estúpido e fleumático que mais se assemelhe em sua constituição mental a um boi” (Taylor, 1960:56).

A nosso ver, mesmo concordando que o taylorismo sempre visou prescindir das características pessoais do trabalhador⁶⁸, não podemos inferir daí que ele constitui o passo decisivo na ruptura moral deste com a atividade laborativa⁶⁹. Isto porque, tendo em mente os elementos que fornecem dignidade, satisfação e autodisciplina para o exercício das atividades profissionais (*autonomia, realização pessoal, reconhecimento social*, etc.), seu impacto sobre a subjetividade daquele foi, certamente, muito menor do que o resultante da sujeição de camponeses e artesãos às atividades rotineiras e fragmentadas da manufatura e da indústria⁷⁰.

Há, inclusive, neste sentido, uma evidência temporal. Enquanto a transformação de camponeses e artesãos em trabalhadores assalariados – conformados e consentidos com os modos e os ritmos de trabalho impostos pelo capital – foi, ao mesmo tempo, o resultado de séculos de repressão, de valorização social do trabalho (em abstrato, sem predicados) e de desvendamento de seu valor econômico (a fonte de todo valor, valor-trabalho), a taylorização dos processos de produção não durou mais do que 60 anos nos países centrais. Este, na verdade, se inseriu naquele movimento mais amplo e, inclusive, serviu-lhe de instrumento⁷¹. Essa

⁶⁸ Esta, no entanto, não é uma característica exclusiva do taylorismo, este, na verdade, significou apenas o aprofundamento e a sistematização de tendências existentes desde os primórdios da subsumção dos processos de produção ao capital. “Na manufatura, o enriquecimento do trabalhador coletivo e, portanto, do capital em força produtiva social é condicionado pelo empobrecimento do trabalhador em forças produtivas individuais. (...) Na realidade, algumas manufaturas na metade do século XVIII empregavam de preferência, em certas operações simples, mas que constituíam segredos de fábrica, indivíduos meio idiotas” (Marx, 1986b[I]:284).

⁶⁹ E, como veremos, muito menos fundamentar neste declínio a descentralização ontológica do trabalho.

⁷⁰ “A manufatura propriamente dita não só submete ao comando e à disciplina do capital o trabalhador antes autônomo, mas cria também uma graduação hierárquica entre os próprios trabalhadores. Enquanto a cooperação simples em geral não modifica o modo de trabalho do indivíduo, a manufatura o revoluciona pela base e se apodera da força individual de trabalho em suas raízes. Ela aleija o trabalhador convertendo-o numa anomalia, ao fomentar artificialmente sua habilidade no pormenor mediante a repressão de um mundo de impulsos e capacidades produtivas, assim como nos Estados de La Plata abate-se um animal inteiro apenas para tirar-lhe a pele ou o sebo” (Marx, 1986b[1]:283). Mas, somente com o desenvolvimento da maquinaria, e com seu predomínio na regulação do processo de trabalho, é que foi “removido o motivo técnico da anexação do trabalhador a uma função parcial [a dependência do capital de suas habilidades manuais], por toda a vida. Por outro lado, [caíram] as barreiras que o mesmo princípio impunha ao domínio do capital” (*ibid.*:289). Assim, com tarefas dependentes de ínfimos conhecimentos e hábitos que podem ser adquiridas em poucas horas, surgiu um enorme exército de força de trabalho e, com o complexo produtivo constituindo um “esqueleto objetivo independente dos próprios trabalhadores” (*ibid.*:288), estes se tornaram meros apêndices daquele.

⁷¹ Castel demonstra como, no início do século XX, na Inglaterra, o país pioneiro na Revolução Industrial, tornar o trabalhador diligente e assíduo ao trabalho ainda era um grave problema para o capital e para o Estado. Segundo ele, “William Beveridge, desde 1910, tinha visto de modo justo que o principal obstáculo à racionalização do mercado de trabalho era a existência desses trabalhadores intermitentes que se recusam a se submeter a uma disciplina rigorosa” (Castel, 1998:421). Nesse

enorme diferença nos tempos de adequação das disposições subjetivas da força de trabalho não é nem casual e nem o resultado de um desenvolvimento maior dos métodos coercitivos do capital e dos aparatos estatais – fundamentais tanto no primeiro como no segundo caso. Ela é a expressão de que a transição das atividades laborativas pré-capitalistas para as capitalistas representou uma mudança na *natureza* do processo de trabalho, que passou a se subordinar ao processo de valorização do capital. Enquanto o advento do taylorismo (e do fordismo) constituiu, ao contrário, o aprofundamento e a generalização sistemática de certas práticas técnico-organizacionais no *interior* de processos de trabalho já secularmente controlados pelo capital.

Assim, por mais que o taylorismo tenha contribuído para a supressão dos ofícios com os quais os operários se identificavam e para a homogeneização científica das condições de trabalho (Castel, 1998), a ruptura decisiva na relação do trabalhador com os mecanismos de controle da atividade laborativa – e, por conseguinte, com as condições que possibilitam sua relação como indivíduo concreto (identificável, idiossincrático) com o trabalho – já havia ocorrido alguns séculos antes, com a subsunção (formal e, principalmente, real) do trabalho ao capital. Devido a essa subsunção, que aprofundou a transformação de camponeses e artesãos em trabalhadores assalariados, ocorreu um declínio inegável destes na escala social⁷².

Em segundo lugar, o *esgotamento da capacidade do complexo produtivo estruturar a vida dos indivíduos* – e, com isso, fragilizar a “ética” do trabalho – estaria assentado, por um lado, na *ruptura da biografia profissional* dos trabalhadores, ou seja, no fato destes exercerem inúmeras atividades profissionais e perambularem por diversas empresas durante seu tempo de “vida útil” (para o capital), e, por outro, na *redução das jornadas de trabalho*, que teria criado novos espaços sociais para a construção/conformação das personalidades e caracteres⁷³. Enfim, a partir de

contexto, portanto, o advento do taylorismo constituiu um momento decisivo no disciplinamento do trabalhador.

⁷² Sobre este declínio, Marx comentou: “Que diferença entre o altaneiro e livre campesinato da Inglaterra (...) de que fala Shakespeare e os jornalistas rurais ingleses” (Marx, s/d:103).

⁷³ Segundo Sennett, “caráter” é um termo mais abrangente que seu rebento mais moderno ‘personalidade’, pois este se refere a desejos e sentimentos que podem apostemar por dentro, sem que ninguém veja (...) Da confusão de sentimentos em que todos estamos em algum momento em particular, procuramos salvar e manter alguns; esses sentimentos sustentáveis servirão a nossos caracteres. Caráter

constatações empíricas acerca de alterações *formais* (aumento da rotatividade profissional dos trabalhadores) no mundo do trabalho e *quantitativas* na relação entre tempo de trabalho e tempo livre (redução das jornadas de trabalho), Offe afirma que essas alterações *contribuíram* decisivamente para o declínio do trabalho como *dever*, ou seja, o declínio de sua condição de atividade para a qual o trabalhador *se disponibiliza* de maneira *livre e consciente*.

Nesse contexto, enquanto a análise da ruptura da biografia profissional do trabalhador exige a compreensão do âmago da *concretude* do trabalho no “sistema de metabolismo social do capital” (Mészáros), a análise da redução da jornada deve, além de mensurar esta redução, compreender os *vínculos* existentes entre a dinâmica e as demandas da esfera do trabalho e as outras esferas societárias.

Assim, no primeiro capítulo, vimos como, ao mesmo tempo que o trabalho é a atividade fundante do ser social, atividade através da qual os homens produzem e reproduzem suas condições de vida – e, portanto, ao mundo e a si mesmos –, o trabalhador assalariado, seu agente na ordem do capital, se desumaniza, se embrutece, não se reconhece e não se realiza nesta atividade. Em seu tempo, Marx demonstrou como “a realização do trabalho aparece na esfera da economia política como *desrealização* do trabalhador, a objetivação como *perda e servidão do objeto*, a apropriação como *alienação*” (Marx, 1989:159). E esta dimensão desrealizadora e alienante do trabalho assalariado, que, com maior ou menor intensidade, marca todas as formas concretas deste, também marca, evidentemente, todas as atividades assalariadas que cada trabalhador individual exerce durante sua vida laboriosa, durante sua “vida útil”. Ela marca, ainda, os momentos de não-trabalho (lazer, estudo, convívio familiar, amizade, etc.), pois, tal como na relação entre o ateísmo e o deísmo – relação na qual aquele se funda na negação deste e, por conseguinte, é incapaz de afirmar-se por conta própria –, eles estão carregados de características daquela dimensão primária, que demarca todos os momentos da vida do trabalhador.

Offe sabe que a fragmentação e a simplificação dos processos de produção no contexto do taylor-fordismo visam prescindir do trabalhador como pessoa, como indivíduo singular, para aproveitar-se apenas de suas virtudes de repositório de forças vitais para o trabalho. Do mesmo modo, ele também reconhece a influência da esfera do trabalho na relação do trabalhador com as outras atividades e/ou esferas sociais (moral, lazer, descanso, etc.). Seu equívoco, no entanto, não consiste em *negligenciar* o impacto sobre o trabalhador das transformações que ocorrem no “mundo do trabalho”, mas em apreendê-lo a partir de um prisma positivista (formal, quantitativo) e, por conseguinte, em subestimá-lo. Esta subestimação fica explícita em sua análise acerca da relação entre trabalho e lazer. Nela, ele afirma que

Os limites externos estabelecidos pelo trabalho [ao lazer] consistem, *subjetivamente*, no esgotamento físico, nervoso e social ou no desestímulo que ele produz sobre a força de trabalho, e *objetivamente* no fato de que a maior parte das formas de lazer institucionalizadas (por exemplo, o turismo) dependem em grande medida da renda disponível. Apesar disto, não se pode falar de uma “estruturação” do lazer pelo trabalho, e sim fundamentalmente de uma “limitação” ou de um “condicionamento” desse lazer (Offe, 1995:186n.20).

Apesar de reconhecer a influência do trabalho sobre a subjetividade do trabalhador e, inclusive, sobre o tempo livre deste, Offe considera que o trabalho atua sobre o lazer apenas de maneira restritiva e condicionante, não estruturante. No entanto, a despeito do que o autor entenda exatamente por “influência estruturante”, é cada vez mais evidente que o lazer de um modo geral (inclusive aquele que é exercido no interior das residências), principalmente nos países centrais, onde a disponibilidade de renda que ultrapassa os limites da reprodução da vida biológica é bem maior do que no resto do mundo, se estrutura em consonância com as “leis de mercado”, ou seja, assumem a forma de mercadorias e serviços comerciais. Concomitantemente, além das restrições de renda, tempo e esgotamento físico e psíquico levantados por Offe, as condições socioeconômicas e técnico-organizacionais sob as quais o trabalho é desenvolvido, assim como as demandas do mercado de trabalho (exigências educacionais, profissionais e pessoais, taxa de desemprego, etc.), atuam de maneira contundente sobre o próprio sujeito desta atividade, o trabalhador – e, certamente, de maneira primordial, em relação à própria conformação de sua estrutura psicológica e intelectual. Assim, na ordem do capital, a esfera do trabalho (alienado), cuja tendência ao desenvolvimento ampliado e totalizante já foi analisado, age de maneira determinante sobre as estruturas subjetivas (mas também objetivas da vida) do

trabalhador, estruturas que são decisivas para definir o modo como ele irá utilizar-se de seu tempo disponível fora do trabalho.

Neste sentido, apesar da distância temporal que nos separa de Adam Smith, consideramos que ainda possui plena validade sua observação sobre a relação entre as atividades cotidianas – especialmente as laborativas – e a formação da subjetividade. De acordo com Smith,

A inteligência da maior parte dos homens desenvolve-se necessariamente a partir e por meio de suas ocupações diárias. Um homem que despense toda a sua vida na execução de algumas operações simples (...) não tem nenhuma oportunidade de exercitar sua inteligência. (...) Ele torna-se geralmente tão estúpido e ignorante quanto é possível a uma criatura humana (Smith, A. *Apud Marx*, 1986b[1]:284).

Na ordem do capital, a ruptura da biografia profissional não minimiza o impacto da esfera do trabalho sobre a constituição da personalidade e do caráter dos indivíduos, mas apenas altera, em relação a uma biografia profissional “coerente” (que poderíamos definir como sendo uma vida profissional dotada de certa homogeneidade nas atividades e relativa estabilidade empregatícia nas empresas), o modo como esta esfera atua na subjetividade do trabalhador. Ademais, a predominância do valor de troca sobre o valor de uso e, portanto, do trabalho abstrato sobre o trabalho concreto é a expressão de que os elementos decisivos na dotação de sentido, autonomia e realização pessoal às atividades laborativas – ou seja, os elementos que poderiam efetuar transformações realmente decisivas na esfera do trabalho e, portanto, na relação desta com as outras esferas sociais – estejam, em qualquer relação de trabalho assalariado, sob domínio do capital. Isto significa que a ruptura da biografia profissional apenas implica, de acordo com as transformações ocorridas nas formas de estruturação técnico-organizacional das empresas e as condições sociopolíticas num momento histórico determinado, na alteração das características que são exigidas e incentivadas pelo mercado de trabalho e que, certamente, são aquelas valorizadas, reproduzidas e fixadas *pelos/nos* processos de trabalho – e, inclusive, fora dele.

Em diversos momentos de um dos livros clássicos da sociologia do trabalho, *A Nova Classe Média*, Wright Mills analisou a relação entre trabalho, mercado e subjetividade. No capítulo intitulado ‘O Grande Magazine’, analisando as qualidades subjetivas que são tomadas como critérios de seleção nas grandes empresas comerciais, ele, com grande maestria, observa como

Numa sociedade de empregados, dominada por uma mentalidade comercial, é inevitável que se crie um mercado da personalidade. Pois na grande passagem das habilidades manuais para a arte de “manipular pessoas”, vender-lhes e servi-las, as características pessoais, ou mesmo íntimas, do empregado passam a integrar a esfera das trocas e tornam-se fatores comerciais, bens de consumo no mercado de trabalho. (...) O “autocontrole” recompensa. A sinceridade é prejudicial ao empregado, até que os princípios da venda e do comércio se tornem um aspecto “genuíno” da personalidade. *O tato consiste numa série de pequenas mentiras sobre seus próprios sentimentos, até que se chega a perder completamente esses sentimentos.* (...) [Ademais] O mercado da personalidade está submetido às leis da oferta e da procura: quando predomina um “mercado do vendedor”, e a mão-de-obra é difícil de comprar, a agressividade acumulada dos vendedores manifesta-se e prejudica a boa disposição da freguesia. Quando há um “mercado do comprador” e os empregos são difíceis de encontrar, os vendedores são obrigados a novamente se mostrarem polidos. Assim, como nas primeiras fases do capitalismo, *as leis da oferta e procura continuam a reger o destino individual dos homens e o tipo de personalidade que eles devem aperfeiçoar e manifestar* (Mills, 1979:201-3, grifos nossos).

É evidente que este “mercado da personalidade” não desapareceu das atividades comerciais e do mercado de trabalho contemporâneos⁷⁴. Pelo contrário, ele não só está mais vivo do que nunca como, ao que tudo indica, as novas formas de trabalho flexível o trouxeram para dentro da esfera produtiva, subtraindo, assim, este “privilegio” da interface empregado/cliente. Ou seja, se durante o período taylor-fordista a utilização das qualidades pessoais e íntimas do trabalhador como critério de seleção estava praticamente circunscrita às atividades desempenhadas pelos “empregados” (*white collars*) – fundamentalmente por aqueles que lidavam diretamente com o público e que, assim, precisavam transmitir uma “imagem positiva” da empresa aos consumidores e fornecedores –, na atualidade, as qualidades pessoais do trabalhador (desenvoltura, capacidade de liderança, ambição, hábitos culturais e de lazer, aparência, etc.) constituem diferenciais e, muitas vezes, acabam sendo determinantes – ou seja, acabam prevalecendo sobre suas qualificações profissionais – mesmo em atividades vinculadas à produção⁷⁵.

⁷⁴ Numa reportagem intitulada “Viva a Diferença!”, publicada na Revista Exame (Ano 34, n°.18 Set/2000), executivos de diversas empresas expõem como as diferenças sexuais, raciais, etárias e, inclusive, de origem regional – ou seja, diferenças que transcendem as qualificações profissionais – são utilizadas para tornar o ambiente de trabalho mais “criativo” e produtivo, de acordo com objetivos definidos de modo autárquico pela empresa e pela “anarquia totalitária” do mercado.

⁷⁵ O toyotismo aprofunda o domínio do capital sobre o trabalho, pois traz para o íntimo do trabalhador os mecanismos de controle e de subordinação e, com isso, tanto amplia a extração de sobretrabalho, de mais-valia, quanto diminui os níveis hierárquicos na empresa – ou seja, diminui o trabalho improdutivo no interior da esfera produtiva. Portanto, através das formas de organização do processo de trabalho que lhe configuram (CCQs, *Kan Ban*, *Just-in-time*, etc.), as práticas tayloristas transformam o trabalhador, nas precisas palavras de Antunes (1995), em “déspotas de si mesmos”. Em seu livro *O Novo (e Precário) Mundo*

Em recente ensaio sobre a relação existente entre as atividades laborativas e a subjetividade do trabalhador, Richard Sennett analisou as consequências pessoais das atuais transformações nos processos de trabalho, dos novos vínculos sociojurídicos estabelecidos entre as empresas e os trabalhadores e da instabilidade empregatícia. De maneira convincente, ele demonstrou como o “capitalismo de curto prazo”, que resultou dos processos de globalização e neoliberalização econômica (interdependência econômica, política e cultural entre os países e flexibilização das trocas comerciais e da circulação de capitais monetários), “corrói o caráter (...), sobretudo aquelas qualidades de caráter que ligam os seres humanos uns aos outros, e dão a cada um deles um senso de identidade sustentável” (Sennett, 1999:27). Em outros termos, as instabilidades pessoais e empregatícias pelas quais passam os trabalhadores flexibilizados, resultantes da lógica de funcionamento do trabalho em equipes e das constantes trocas de empregos (que, em alguns casos, são valorizados pelas empresas e, por conseguinte, são até mesmo efetuadas “voluntariamente” pelo próprio trabalhador), deixam marcas profundas em seus caracteres e personalidades. Ao invés de diminuir o impacto sobre a subjetividade dos trabalhadores, as constantes mudanças do emprego os forçam a agir de maneira tão camaleônica quanto o mutante conteúdo de suas atividades, o imperativo das exigências do mercado de trabalho e o número de empresas/instituições pelas quais passam. E, ademais, quando não conseguem adequar estas permanentes mudanças em suas vidas e/ou internalizá-las como traços de seus caracteres, eles tornam-se deliberadamente esquizofrênicos e, portanto, vivem em estado de permanente tensão e sofrimento⁷⁶.

Nesse novo ambiente empresarial, os profundos conhecimentos acumulados pelos trabalhadores especializados e/ou dos setores administrativos e gerenciais durante anos, assim como os hábitos⁷⁷ dos trabalhadores manuais, são descartáveis. A

do Trabalho, através de uma comparação com o fordismo, Giovanni Alves afirma que este “ainda era uma ‘racionalização inconclusa’, pois, apesar de instaurar uma sociedade ‘racionalizada’, não conseguiu incorporar à racionalidade capitalista na produção as variáveis psicológicas do comportamento operário, que o toyotismo desenvolve por meio dos mecanismos de comprometimento operários, que aprimoram o controle do capital na dimensão subjetiva” (Alves, 2000:40, grifos nossos).

⁷⁶ No ensaio de Sennett, apesar dele analisar o impacto das mutações atuais nos processos de trabalho em trabalhadores de diversos níveis hierárquicos, é particularmente elucidativa sua análise/descrição da trajetória profissional de um executivo de meia idade (Rico), que demonstra como os efeitos da flexibilização tornam-se profundamente angustiantes até mesmo nas estruturas de comando do capital, e não somente em seus níveis inferiores – ainda que, naquela, evidentemente, seus efeitos sejam menos devastadores do que nestes e as compensações materiais sejam muito mais vantajosas.

⁷⁷ Ao invés de habilidade, utilizamos o termo hábito porque ele significa “disposição duradoura adquirida pela disposição freqüente de um ato. A ênfase é dada na rotina, portanto não se trata de

flexibilidade das novas organizações empresariais exige que os trabalhadores de todos os níveis também sejam flexíveis, inclusive aqueles dos mais elevados escalões hierárquicos, pois estes devem adequar suas atividades às flutuantes exigências da demanda e, com isso, mudar “as tarefas semanais e, às vezes até diárias, que os operários têm de cumprir” (Sennett, 1999:60). Flexibilidade, portanto, também significa instabilidade. O novo trabalhador, assim como o novo administrador, deve ser capaz de mudar permanentemente de atividade, de emprego e, inclusive, de cidade, estado, país. Por isso, Sennett afirma que

Os verdadeiros vencedores não sofrem com a fragmentação [de sua vida pessoal e profissional]. Ao contrário, são estimulados por trabalhar em muitas frentes diferentes ao mesmo tempo; é parte da energia da mudança irreversível.

Capacidade de desprender-se do próprio passado, confiança para aceitar a fragmentação: estes são dois traços de caráter que aparecem em Davos entre pessoas realmente à vontade no novo capitalismo. (...) Esses mesmos traços de caráter que geram a espontaneidade se tornam mais autodestrutivos para os que trabalham mais embaixo no regime flexível. Os três elementos do sistema de poder flexível [reinvenção descontínua de instituições; especialização flexível de produção; e concentração de poder sem centralização] corroem o caráter de empregados mais comuns que tentam jogar segundo as mesmas regras (Sennett, 1999:72-3).

Devido à ascensão dessas novas formas de trabalho flexíveis, a curto prazo e em equipe, cada vez mais as empresas exigem de seus trabalhadores (“*blue or white collars*”) – às vezes, até primordialmente a uma sólida formação profissional ou “adestramento” na execução de uma atividade específica (trabalhos não-qualificados, repetitivos e que demandam hábitos consolidados) –

a capacidade instantânea de trabalhar bem com um cambiante elenco de caracteres. Isso significa que as aptidões que a pessoa leva para o trabalho são *portáteis*: saber ouvir e ajudar aos outros, ao passar de equipe em equipe, à medida que muda o pessoal das equipes – como se passa de janela em janela numa tela de computador (...) [Assim,] num mundo de trabalho estilo roleta, as máscaras de cooperatividade estão entre os únicos cabedais que os trabalhadores levam consigo de uma tarefa para outra, de uma empresa para outra – janelas de aptidão social cujo ‘hipertexto’ é um sorriso cativante (*ibid.*:131-4).

Ora, se, inicialmente, este sorriso pode ser o resultado de um grande esforço e de um cinismo descomunal, com o passar do tempo ele pode ser incorporado como traço constitutivo do caráter do trabalhador. De vícios de caráter, a ausência de

sinceridade e o cinismo tornaram-se virtudes apreciáveis e economicamente valorizadas no mercado da personalidade.

Enfim, através da abrangência dos envolvimento subjetivos e práticos exigidos pelos novos métodos administrativos, torna-se explícita não só a frivolidade das novas relações de trabalho, mas, principalmente, que a esfera do trabalho e seu complemento necessário nas sociedades capitalistas, o mercado, ainda exercem uma influência decisiva sobre os caracteres e personalidades dos indivíduos, sobretudo dos trabalhadores assalariados. E se consideramos o descentramento ontológico do trabalho impossível, tudo indica que seu descentramento subjetivo – ou seja, seu papel decisivo na conformação dos caracteres e personalidades – também não aconteceu.

Por outro lado, naquilo que diz respeito às jornadas de trabalho, Offe, vislumbrando as consequências sociais do crescente aumento de produtividade, previa que aquelas sofreriam uma queda considerável nos países centrais e, com isso, se ampliariam os momentos de socialização fora do trabalho, fato que resultaria no aprofundamento de sua descentralização na conformação subjetiva do trabalhador. Assim, em 1982, ele dizia que

À luz dos dados e prognósticos econômicos do presente, não parece de todo irrealista esperar um declínio drástico na absorção potencial do mercado de trabalho no futuro próximo; provavelmente, essas condições reduzirão ainda mais os períodos médios de trabalho como uma proporção da vida, ou fomentarão o crescimento de um amplo setor da população “marginalizado” da esfera do emprego remunerado (Offe, 1995:186).

De fato, nesse período, nos países da Europa Ocidental, as jornadas de trabalho caíram. Ao menos nos setores mais organizados das economias européias, e mesmo que não possam ser consideradas quedas brutais, diversos indicadores demonstram redução na duração das jornadas de trabalho. Na Alemanha (Ocidental), por exemplo, elas passaram de 1742 horas anuais, em 1980, para 1560, em 1996. Na Irlanda, a jornada que, em 1980, era cerca de 1728 horas anuais, foi reduzida para 1656, em 1996. No entanto, foi nos países escandinavos que, neste mesmo ano, elas chegaram ao seu nível mais baixo; especialmente na Noruega e na Suécia, onde atingiram 1399 e 1552 horas anuais respectivamente. E, nessa onda decrescente, até mesmo no Japão

as jornadas de trabalho tiveram queda. Elas que, em 1980, haviam chegado a 2121 horas caíram, em 1995, para cerca de 1889 horas⁷⁸.

Enquanto isso, no período de 1980 a 1996, os trabalhadores do Canadá tiveram uma redução quase insignificante (52 horas anuais) em suas jornadas de trabalho, que passaram de 1784 para 1732 horas. E para os britânicos a queda foi ainda menor (44 horas), pois passou de 1775, em 1980, para 1731, em 1997⁷⁹.

No entanto, não é só pela queda relativamente pequena das jornadas de trabalho na Europa Ocidental que o mundo contemporâneo não jus aos prognósticos de Offe. Dentre os países centrais, os Estados Unidos tiveram uma situação inversa à redução das jornadas, tiveram um aumento destas⁸⁰. Neste país, nas últimas décadas, as jornadas de trabalho permaneceram praticamente as mesmas nos setores não-industriais. Mas no setor da indústria manufatureira elas sofreram uma pequena elevação de cerca de 5% entre 1970 e 1998. De acordo com os dados do próprio governo americano, a média de horas trabalhadas por semana nestas indústrias passou de 39,8, em 1970, para 41,7, em 1998⁸¹. Na verdade, percebemos que, comparando com 1970, em nenhum ramo deste setor produtivo o número de horas trabalhadas foi reduzido. Ao contrário. Em certos ramos, tais como a metalurgia e a siderurgia, a elevação da jornada de trabalho não foi nada desprezível, passando de 40,5 e 40,6 horas semanais para 44,2 e 44,6 respectivamente; ou seja, nelas, as jornadas de trabalho sofreram uma majoração positiva de 9,1 e 9,9 pontos percentuais⁸².

Somente em certos ramos do comércio e dos serviços as jornadas de trabalho sofreram uma pequena queda. Sendo que, apenas no comércio a varejo ela registrou uma queda mais significativa – na verdade, a maior dentre todos os ramos pesquisados –, passando de 33,8 para 29,1 horas semanais, e no setor de hotelaria e turismo, que

⁷⁸ Fonte: *Key Indicators of the Labor Market 1999*. Oficina Internacional del Trabajo, Ginebra, 1999, *apud* Doohan, 1999:1.

⁷⁹ *Ibid.*:1.

⁸⁰ De acordo com o relatório KILM, a duração média das jornadas de trabalho anuais no Estados Unidos passou de 1883, em 1980, para 1966, em 1997.

⁸¹ Fonte: U.S. Dept. of Labor, Bureau of Labor Statistics, *Employment & Earnings*, January, 1999. Web: <http://stats.bls.gov/ceshome.htm>. Lembremos que, neste mesmo país, a jornada de trabalho de 40 horas semanais foi instituída em 1938. Ou seja, atualmente, as jornadas de trabalho na indústria manufatureira são, no mínimo, as mesmas e, em muitos casos, mais elevadas do que a jornada legal de 62 anos atrás.

⁸² *Ibid.*

passou de 34,6 para 31,3⁸³. Contudo, se analisarmos o setor de serviços como um todo, cujo crescimento é apresentado como sendo o arauto dos novos tempos, a jornada de trabalho média é de 34,7 horas semanais⁸⁴. Nos setores de alta tecnologia, paradoxalmente, onde a produtividade do trabalho é elevadíssima, a jornada de trabalho é ainda maior, chegando, em alguns casos, à casa das sessenta horas semanais no Vale do Silício⁸⁵.

Mesmo no Brasil, país que ocupa uma posição intermediária no rol das nações economicamente mais importantes do mundo e que, ao mesmo tempo, teve crescimento econômico exíguo nas duas décadas (80 e 90), a situação não é diferente. Nos anos 90, mais especificamente entre 1991 e 1999, a jornada de trabalho cresceu em todas as principais regiões metropolitanas, passando, nos casos extremos, para 41 horas semanais, como é o caso de São Paulo e Recife, locais onde ela era, respectivamente, de 40 e 39 horas no início da década, e a 39 em Belo Horizonte, local onde a média era de 38⁸⁶.

Há, ainda, o caso dos países industrializados da Ásia – possuidores do maior contingente de trabalhadores assalariados do mundo⁸⁷ – e alguns da América Latina, nos quais as jornadas de trabalho são geralmente muito mais elevadas do que nos países centrais, principalmente do que nos países europeus. Sob este aspecto, o caso da Coreia do Sul é exemplar, pois, apesar de ter suas jornadas reduzidas de 2689 horas anuais para 2467, entre 1980 e 1996, ainda possui uma das jornadas de trabalho mais longas do mundo⁸⁸.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ *Ibid.* Lembremos, no entanto, que é justamente no setor de serviços que se encontram os maiores contingentes de trabalhadores precarizados, *part-time*, etc.

⁸⁵ *Veja*, 5/4/2000, p.122.

⁸⁶ *Ibid.*:123. Observe que estas horas referem-se, estritamente, às jornadas de trabalho. Se contássemos as horas de almoço e transporte, o tempo despendido com o trabalho e atividades adstritas poderia, conforme o caso, aumentar em duas, três ou até mesmo em quatro horas a jornada diária.

⁸⁷ Apenas a China, cuja PEA é de 698,5 milhões de pessoas, possui um contingente de 237,49 milhões de trabalhadores assalariados nas atividades industriais e de serviços – sendo que, destes, 127,12 milhões são trabalhadores industriais (Mundo Hoje, 1995). Ou seja, apenas os trabalhadores industriais chineses são quase equivalentes a toda a PEA dos Estados Unidos.

⁸⁸ Fonte: *Key Indicators of the Labor Market 1999*. Oficina Internacional del Trabajo, Ginebra, 1999, *apud* Doohan, 1999:2. Segundo dados de uma pesquisa patrocinada pelo UBS, o maior grupo financeiro da Suíça, e reproduzidos pela edição brasileira da revista Forbes (Ano 1, n. 2, 11/10/2000), dentre as grandes cidades do mundo, as dez que possuem as mais longas jornadas de trabalho (anuais) são, em ordem decrescente: Santiago (2244), Kuala Lumpur (2217), Abu Dabhi (2192), Bogotá (2182), Hong Kong (2181), Taipé (2176), Manila (2164), Nairóbi (2164), Cidade do México (2150) e Cidade do Panamá (2121). Como se vê, todas estão situadas nos países periféricos; cinco são asiáticas; quatro são latino-americanas;

Desses dados, podemos sacar algumas conclusões importantes: 1) naqueles países onde ocorreu uma redução das jornadas de trabalho, fundamentalmente nos da Europa Ocidental, ela não foi drástica ao ponto de, sob um prisma meramente quantitativo, fazer do trabalho uma atividade “entre outras”⁸⁹; 2) nos Estados Unidos, o mais importante Estado-nação e a maior economia do planeta, e possuindo uma força de trabalho ativa numericamente similar à da União Européia, as jornadas de trabalho tiveram, entre os anos de 1980 e 1997, sua duração ampliada em 83 horas anuais; 3) na segunda maior economia do planeta, a japonesa, apesar das jornadas de trabalho terem sofrido uma redução média de 232 horas anuais entre os anos de 1980 e 1995, elas ainda são superiores àquelas praticadas nos países da Europa Ocidental no início da década de 80; 4) nos países periféricos, que possuem a imensa maioria da população economicamente ativa e dos assalariados do mundo, as jornadas de trabalho são significativamente mais elevadas do que nos países centrais; e, enfim, 5) não parece haver uma tendência inexorável de, *por si só*, o desenvolvimento técnico-científico levar a uma drástica redução das jornadas de trabalho no mundo. Na verdade, as evidências apontam para o acirramento do desemprego estrutural e da precarização do trabalho, sendo que a redução da jornada de trabalho demonstra depender cada vez mais de uma conjunção de fatores socioeconômicos e políticos. Dentre estes fatores, como demonstra o caso francês, a correlação de forças entre as classes burguesas e trabalhadoras continua a ser o fator decisivo⁹⁰.

Em suma, a nosso ver, continua sendo válida a observação de Stuart Mill, com a qual Marx abre o capítulo XIII, “Maquinaria e Grande Indústria”, de *O Capital*: “É de se duvidar que todas as invenções mecânicas até agora feitas aliviaram a labuta diária de algum ser humano” (Mill, John S. *apud* Marx, 1986[2]:7). E, na verdade, complementa

e uma é africana. E, para se ter uma idéia ainda mais nítida das longas jornadas de trabalho nos países asiáticos, basta saber que, das 21 cidades “melhor” situadas no ranking, nada menos do que 14 são asiáticas.

⁸⁹ Segundo Antunes, “a redução da *jornada* de trabalho não implica *necessariamente* a redução do *tempo* de trabalho”, pois, num contexto de intensificação dos ritmos e/ou complexificação das atividades laborativas, a redução da jornada pode significar a manutenção ou, até mesmo, a ampliação do tempo de trabalho. “De modo que lutar pela *redução da jornada de trabalho* implica também e decisivamente lutar pelo controle (e redução) do *tempo opressivo de trabalho*” (Antunes, 1999:175).

⁹⁰ Lembremos que a redução legal da jornada de trabalho francesa para 35 horas, que começou a vigorar no início do ano 2000, possui como pano de fundo a grande jornada de lutas ocorrida em dezembro de 1995; jornada que, por sua vez, foi decisiva não só para a vitória eleitoral de Jospin e dos socialistas, mas, principalmente, para que aquele cedesse a algumas das reivindicações da classe trabalhadora.

Marx, “tal não é também de modo algum a finalidade da maquinaria utilizada como capital (...) Ela é meio de produção de mais-valia” (*ibid*:7).

Mas, mesmo que houvesse ocorrido uma diminuição significativa da jornada de trabalho em todos os países nas últimas décadas, em sua condição de trabalho alienado, a atividade laborativa continuaria exercendo uma influência decisiva na formação subjetiva dos indivíduos. E isto porque, numa sociedade em que os indivíduos não controlam os mecanismos da reprodução da vida material, esfera que define os *limites* e as *possibilidades* do desenvolvimento social com um todo, como poderiam controlar isoladamente o tempo disponibilizado pela redução da jornada de trabalho? Como os trabalhadores poderiam desenvolver plenamente suas capacidades cognitivas, artísticas, afetivas, sexuais, enfim, suas capacidades não diretamente identificadas com suas qualificações profissionais, se, devido às novas formas de estruturação técnico-organizacional, as empresas não mais se contentam com a exploração de suas capacidades físicas e exigem, cada vez mais, que todos os aspectos (físicos, psíquicos, intelectuais) e os momentos de sua vida estejam, direta ou indiretamente, voltados para o *melhor desempenho* (para o capital) das atividades laborativas (qualificação profissional permanente, cuidados estéticos e físicos, reposição de energias, enfim, uma infinidade de atividades efetuadas para agregar valor e manter o trabalhador apto a participar da concorrência no mercado de trabalho)?

O que importa, afinal de contas, como vimos, não é apenas diminuir a jornada de trabalho, mas sim ampliar o controle coletivo e individual sobre todos os aspectos da reprodução da vida. Pois, do mesmo modo que o tempo tornado disponível pelo desemprego é um tempo de carência de trabalho e, portanto, não se coloca de maneira positiva, mas negativamente (como mera ausência de propriedade e de emprego), o tempo disponibilizado pela redução da jornada é um tempo marcado pela centralidade do trabalho, é um tempo condicionado por este.

Esse papel problemático da centralidade do trabalho em sua forma reificada foi, em belíssimas palavras, comentado por Herbert Marcuse num artigo intitulado ‘Para a Crítica do Hedonismo’. Nesta pequena jóia, ele nos diz:

Nessa forma de sociedade, o mundo, tal como é, só pode tornar-se objeto de fruição quando tudo nele, homens e coisas, é aceito como aparece, sem que sua essência – suas possibilidades supremas, de acordo com o estágio

alcançado pelas forças produtivas e pelo conhecimento – esteja presente para aquele que desfruta. Pois *como o processo vital não é determinado pelos interesses verdadeiros dos indivíduos*, configurando solidariamente sua luta com a natureza, *essas possibilidades não são realizadas nas relações sociais fundamentais*: elas só se tornam conscientes enquanto possibilidades perdidas, mutiladas e reprimidas” (Marcuse, 1997:164-5, *itálicos nossos*).

Ou seja, o desenvolvimento de indivíduos dotados de capacidades subjetivas para construir e usufruir de um mundo de atividades autônomas fora do trabalho requer, como condição incontornável, não *apenas* a diminuição das jornadas, mas a transformação da essência do próprio trabalho, sua transformação em autoatividade, ou seja, em atividade coletivamente organizada e voltada para a satisfação das reais necessidades humanas e de realização pessoal.

Em terceiro lugar, quanto à *desestigmatização do desemprego* – fato que, segundo Offe, também compõe o quadro de modificações sociais que implicaram no declínio da idéia do trabalho como *dever* –, ela repousa na elevação acentuada dos índices de desocupação e na conseqüente aceitação social desta condição. Em palavras nuas, poderíamos dizer que Offe considera que o aumento do número de desempregados banaliza esta situação (o desemprego) e desonera o indivíduo do ônus subjetivo pela “fatalidade” que se abateu sobre ele, afrouxando sua autodisciplina e acomodando-o à condição de dependente do sistema público de seguridade social.

Evidentemente, apesar termos clareza do profundo eurocentrismo desta concepção – pois, na periferia do sistema, a acomodação ao desemprego pode significar o abandono do próprio trabalhador e de sua família à mais extrema miséria –, não temos a mínima condição de mensurar empiricamente esta desestigmatização. Por conseguinte, se ela estiver realmente ocorrendo na Alemanha ou em qualquer outro país central ou periférico, também não temos como avaliar o seu impacto sobre o suposto declínio da “ética” do trabalho. Sobre esta afirmação, no entanto, apenas gostaríamos de lançar algumas dúvidas, recordando que, no momento presente, marcado pelo incontestável predomínio das forças e ideais conservadores – e, por conseguinte, pelo *individualismo* extremado –, é difícil crer que amplos setores das classes trabalhadoras tenham níveis de informação e, principalmente, de solidariedade e consciência de classe capazes de reconhecer no desemprego um problema de cunho estritamente social, aceitando o trabalhador desempregado como um “igual” em termos

de *status* – ainda mais se for um desempregado crônico. Contudo, segundo Offe, a desestigmatização seria justamente este reconhecimento, esta aceitação.

Indiretamente, poderíamos utilizar como questionamento dessa desestigmatização aventada por Offe a relação entre desemprego e criminalidade. Absurdo? Vejamos. Fala-se muito *em* e vive-se demasiadamente diversos tipos de violência em países que, assim como o Brasil, as classes trabalhadoras convivem com altas taxas de desemprego, salários baixíssimos, falta de perspectivas profissionais e pessoais em termos imediatos e mediatos, imensa desigualdade social, etc. Estes são elementos que, cotidianamente, parcelas expressivas – se não a maioria – da população dos países periféricos convivem, assim como uma parcela crescente no interior dos países centrais. Mas, diante dessas circunstâncias, não são as elevadíssimas taxas de violência que deveriam nos impressionar, mas sim aquilo que acontece no pólo oposto, a saber: o que faz com que, diariamente, milhões e milhões de trabalhadores, jovens e adultos, homens e mulheres, prefiram ir para seus empregos – ou, se não, procurar por estes – ao invés de incorrer na criminalidade (cujo “rendimento” do “trabalho” é, certamente, bem mais elevado) para obter os meios de sua própria sobrevivência e de seus familiares? Pois, além da coerção direta do Estado e dos riscos inerentes aos atos criminosos, quais são as forças sociais que retiram da criminalidade milhões de pessoas diariamente, induzindo-as a aceitar longas jornadas diárias, trabalhos insalubres e mal pagos com tamanha resignação? Será que elas aceitam estas condições porque, apesar de tudo, o ideário de “valorização do trabalho” e de estigmatização da ociosidade e do desemprego, típico das classes burguesas, ainda é um poderoso instrumento de modelação das subjetividades dos trabalhadores?

E, por fim, *como necessidade*, apenas gostaríamos de registrar que, se em função de sua natureza *não-livre* o trabalho assalariado continua a representar um fardo, uma espécie de pena a ser cumprida cotidianamente, é óbvio que, *se puder* manter sua existência (e de sua família) em patamares de *renda* e *status* semelhantes àqueles dos trabalhadores empregados – e, simultaneamente, acontecendo isso num momento histórico em que os meios de compulsão morais estejam fragilizados –, o trabalhador desempregado (*trabalhador em potencial*) terá estímulos suficientes para não retornar ao mercado de trabalho. Pois, como vimos, na ordem do capital, o

trabalho “não constitui a satisfação de uma necessidade, mas apenas um *meio* de satisfazer outras necessidades. O seu caráter estranho ressalta claramente do fato de se fugir do trabalho como da peste, logo que não existe nenhuma compulsão física ou de qualquer outro tipo” (Marx, 1989:162).

Na verdade, há muito tempo os teóricos burgueses compreenderam essa condição compulsória do trabalho assalariado. Liberais como Senior e Malthus achavam “absolutamente necessário manter a classe operária vivendo sob constante e extremo ‘medo da escassez’ e que as antigas leis da pobreza tinham diminuído este medo, dando aos operários um nível mínimo de segurança” (Hunt, 1981:164), fato que, acreditavam, fragilizaria sua autocompulsão *para o* – e sua diligência *no* – trabalho.

2.1.3. O conteúdo “ético” do trabalho assalariado

Como já tivemos a oportunidade de analisar, a relação-capital é de natureza essencialmente despótica. Nela, os trabalhadores devem subordinar-se física e espiritualmente às demandas de valorização do valor, adequando suas capacidades e atividades a modos de organização do processo de trabalho, instrumentos de produção e finalidades (materiais e/ou de prestação de serviços) previamente definidos. Não há, nesta relação, em condições sociopolíticas normais (estáveis), espaço para o livre exercício de suas faculdades profissionais e, ainda menos, para que ele, o trabalhador, se torne responsável (ou co-responsável) pelos resultados sociais de suas atividades nessa esfera societária. E, em razão disso, tanto a liberdade quanto a responsabilidade, condições inelidíveis de qualquer comportamento moral, não podem fazer parte do rol de atributos do trabalhador na *práxis* laborativa, tornando impossível a eliminação das coerções e estímulos externos que o capital lhe impõem – e que visam adequar seu desempenho às demandas deste. Assim, nas sociedades que têm o capital por relação social básica – e que, portanto, são delineadas pelos interesses antagônicos de capital e trabalho –, as normas e os comportamentos que prevalecem em relação à *práxis* laborativa são aqueles que favorecem ou, no máximo, não obstaculizam a reprodução do capital. Ou seja, na “ordem do capital”, as normas e os comportamentos prevalecentes em relação à *práxis* laborativa devem emudecer e suprimir os, ao invés de dar voz e vazão aos, mais íntimos anseios, sentimentos e necessidades do sujeito que trabalha.

Não podendo, portanto, a *práxis* laborativa do trabalhador assalariado constituir o solo social da origem da “ética” do trabalho – da valorização social desta atividade⁹¹ –, esta somente pode originar-se, e repor-se continuamente, à partir das demandas de trabalho abstrato pelo capital; demandas que, na figura de seus proprietários, gestores (privados e estatais) e ideólogos, são cultural e intelectualmente exteriorizadas e sustentadas pelo capital. Isto porque, na contraditoriedade desta relação social, não sendo a “ética” do trabalho expressão subjetiva da *práxis* do trabalhador, a exaltação das virtudes do trabalho se faz *contra* a experiência concreta e *negativa* – pois subordinada, desefetivadora, alienada, estranhada – vivenciada, cotidianamente, por centenas de milhões de trabalhadores mundo afora. Ou seja, a valorização do trabalho é a expressão do tipo de trabalho *demandado pelo capital* (o trabalho abstrato, o dispêndio indeterminado de capacidades humanas) que, através desta, visa moldar a subjetividade do trabalhador, sublimar o caráter compulsório do trabalho assalariado e, assim, manter a subalternidade objetiva e subjetiva daquele. Pois, com a moral,

busca-se uma integração mais profunda [dos indivíduos às regras comportamentais da sociedade] não somente uma manifesta adesão exterior [como é o caso da política e do direito]. Procura-se que os indivíduos aceitem também íntima e livremente, por convicção pessoal, os fins, princípios, valores e interesses dominantes numa determinada sociedade” (Vázquez, 1980:55, as observações entre colchetes são nossas).

E, nas sociedades contemporâneas, os interesses dominantes são os interesses do capital.

Nesse contexto, *comportamentos morais e, principalmente, éticos na esfera do trabalho assalariado somente podem resultar da luta do trabalho contra as determinações do capital*. Somente nesta luta, os trabalhadores podem agir de maneira autônoma, como sujeitos morais, dado que, nela, eles definem tanto os meios quanto os fins de suas ações. E, por conseguinte, ao contrário das demandas do capital internalizadas como imperativos subjetivos pelo trabalhador, as demandas do trabalho em sua luta contra o capital apontam, mesmo que de maneira germinal, para a construção da liberdade humana.

⁹¹ Pois, se o declínio da “ética” do trabalho se manifesta através de sua avaliação negativa, pode-se supor que sua ascensão significa sua avaliação positiva, sua valorização.

Mais uma vez, é em Marx que encontramos a formulação mais adequada desta questão. Para ele, “uma revolução social”, escreve num texto em que compara esta com a revolução política,

se situa no ponto de vista do todo porque – ainda que só se produza em um distrito fabril – entra em um protesto do homem contra a vida desumanizada, porque parte do ponto de vista do indivíduo real, porque a comunidade contra cuja separação do indivíduo reage é a verdadeira comunidade do homem, é a essência humana (Marx, 1987c:520).

Em síntese, a valorização subjetiva, moral, do trabalho pelo trabalhador atende, como o próprio Offe reconhece, às necessidades da reprodução do capital; portanto, uma suposta generalização da avaliação negativa do trabalho não deve ser vista com ares de preocupação por qualquer indivíduo que tenha a emancipação humana em seu horizonte de perspectivas e possibilidades, pelo contrário: como podemos lamentar pelo declínio de uma “ética” que, não sendo possível que emane dos produtores *no e pelo* trabalho, somente pode expressar as necessidades do capital transfiguradas de preceitos ético-morais? Ou seja, como podemos nos lamentar pela ruptura subjetiva dos trabalhadores com uma “ética” que, não emanando de suas atividades *no e pelo* trabalho, surge como meio de coerção daqueles?

Ademais, ao invés do declínio da “ética” do trabalho, que auxilia no deslocamento da práxis laborativa para a periferia objetiva e subjetiva da realidade social e individual do mundo contemporâneo, o que temos presenciado é, ao contrário, a invasão da lógica do capital e de seu *ethos* do trabalho (alienado, estranhado) em todos os aspectos da vida. Ou seja, ao invés do capital diminuir sua influência sobre a totalidade da reprodução social, deixando com que, em cada esfera, os indivíduos ajam da maneira mais adequada, o que temos presenciado neste momento é a subsunção cada vez maior da moral, da política, do direito, da família, enfim, de todas as outras esferas da reprodução social às suas determinações, aos seus ritmos, racionalidades e necessidades⁹².

⁹² E essa invasão é tão pronunciada que até mesmo os pensadores mais comprometidos com a ordem do capital, como é o caso de Domenico de Masi, estão preocupados com suas consequências.

2.2. Fundamentos da unidade da classe trabalhadora

Em seus trabalhos, um dos principais objetivos de Offe é questionar elementos do pensamento marxista que afirmam o trabalho assalariado como um aspecto decisivo na (relativa) *homogeneização* das diferenças existentes entre os diversos trabalhos concretos e, ao mesmo tempo, o fato de que esta condição (de assalariado) exerce uma certa *supremacia* na configuração dos traços objetivos e subjetivos similares que atravessam e configuram a vida dos indivíduos. Para ele, é um equívoco acreditar que estes traços similares colocariam em segundo plano os outros papéis exercidos pelos indivíduos (consumidor, homem/mulher, cidadão, etnia, etc.) e, desse modo, possibilitariam a constituição destes em classe social. Assim, devido aos objetivos de seus trabalhos, o melhor modo de apresentar o resultado de suas investigações é “contrastando-o com [aquelas] duas suposições [*homogeneização* e *supremacia*] subjacentes ao modelo do marxismo clássico” (Offe, 1996:96).

Aqui, portanto, analisaremos e lançaremos alguns questionamentos acerca dessa quebra de homogeneidade e, com ela, da possibilidade de se construir a unidade da classe trabalhadora, através da reflexão sobre a distinção que ele efetua entre *trabalho produtivo* e *trabalho em serviços*.

2.2.1. Produção e serviços: racionalidades distintas?

Em suas críticas à centralidade do trabalho, um argumento que Offe desenvolve diz respeito às distintas racionalidades dos trabalhos *produtivo* e *em serviços* (improdutivo). Segundo ele, as racionalidades distintas que operam em cada uma dessas esferas do trabalho social provocam uma fissura intransponível para a construção da unidade da classe trabalhadora. E, embora fosse decisiva para sua argumentação no início da década de 80, esta distinção nem sempre foi o ponto de apoio a partir do qual ele efetuou suas críticas à unidade daquela.

Num texto de 1972, intitulado “Relações de Troca e Direção Política. A Atualidade do Problema da Legitimação”⁹³, no qual abordou esta cisão no interior da classe trabalhadora, Offe a atribuía à utilização distinta da força de trabalho vinculada

⁹³ Offe, Claus (1984). “Relações de Troca e Direção Política. A Atualidade do Problema da Legitimação”. *Problemas Estruturais do Estado Capitalista*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

ao capital daquela que, ao contrário, estava vinculada ao sistema político-administrativo, ao Estado. Pois, não sendo utilizado como meio de valorização do capital, “o trabalho dos funcionários públicos fica inequivocamente caracterizado como ‘improdutivo’, por ser trabalho não vinculado à forma-mercadoria, o mesmo ocorrendo, aliás, com quase todos os serviços pessoais” (Offe, 1984:182). Nesse caso, a diferença fundamental entre esses dois grupos constitutivos da classe trabalhadora reside no fato de que, enquanto a força de trabalho utilizada pelo capital é apenas meio de valorização deste, a força de trabalho envolvida na prestação de serviços públicos e de serviços pessoais⁹⁴

é orientada, ao contrário, por seu resultado concreto; ela é utilizada em função do seu valor de uso e por causa do valor de uso dos serviços prestados e não, como no caso do trabalho abstrato, por causa do valor de troca, ao qual o valor de uso somente se prende como uma determinação secundária (*ibid.*:183).

Esta distinção possuía como pressuposto a concepção de que as formas de trabalho vigentes na esfera estatal são formas “não-capitalistas” e, por conseguinte, de que o crescimento desta esfera significava o aguçamento das dificuldades de manter integrado à lógica de valorização do capital cada vez mais esferas e atividades sociais. Segundo o próprio autor,

pode-se defender a tese de que o sistema político-administrativo do capitalismo, confrontando com tarefas ordenadoras concretas, revela-se, à medida que aumenta o grau de concreção dos desempenhos dele esperados – como um corpo estranho, cuja relação de complementaridade com as exigências funcionais da economia capitalista está sendo sobrecarregada com riscos e perturbações crescentes. Caso venham a tornar-se dominantes os mecanismos de direcionamento concreto, baseados no poder político estatal, o que está em jogo é a *desintegração* sistêmica de uma estrutura social cuja identidade é determinada pela abstração da força de trabalho e da troca de equivalentes (*ibid.*:188-9).

No entanto, apesar da distinção acima realmente levantar alguns questionamentos decisivos para a construção da unidade da classe trabalhadora⁹⁵, o

⁹⁴ Tanto os empregados domésticos como aqueles cujo produto ou serviço é resultante da atividade do pequeno proprietário produtor/prestador, tais como o alfaiate, o cabeleireiro, etc. Em sua análise do trabalho produtivo e improdutivo, Marx afirma: “Assim como as mercadorias que o capitalista compra para consumo privado não são consumidas produtivamente, não se transformam em fatores do capital, também tal não acontece com os serviços que compra de livre vontade ou forçado (ao Estado, etc.) por causa de seu valor de uso, para consumo. Os mesmos não se convertem em fatores do capital. Por conseguinte, não são trabalhos produtivos e os seus executantes não são trabalhadores produtivos” (Marx, s/d:111).

⁹⁵ Pois, mesmo não considerando, como Offe, que as atividades desenvolvidas pelos assalariados do Estado sejam atividades “não-capitalistas” – pelo contrário, consideramos que elas são e estão

importante é observar que Offe a abandonou alguns anos depois⁹⁶, na medida em que passou a privilegiar aquelas diferenças existentes entre, de um lado, os *trabalhadores produtivos* e, de outro, os *trabalhadores improdutivos (em serviços)*.

Através deste deslocamento analítico, Offe passou de uma oposição alicerçada nas distintas finalidades (*lucro* ou *uso*) e suportes econômicos (*capital variável* ou *renda*) envolvidos na utilização e na compra das forças de trabalho pelos empregadores (*capital* ou *Estado*) para outra, alicerçada nas diferenças existentes entre o *trabalho produtivo* e o *trabalho em serviços* (improdutivo)⁹⁷. Segundo sua análise, ao contrário dos *trabalhos produtivos*, o *trabalho em serviços*, seja ele privado ou estatal, se caracteriza pelo uso concreto e pela impossibilidade de se estabelecer critérios adequados de desempenho e eficiência econômica.

Primeiro, devido à heterogeneidade dos ‘casos’ processados nos serviços e aos altos níveis de incerteza a respeito de onde e quando eles ocorrem, uma função de produção técnica que relacione insumos e produtos freqüentemente não pode ser fixada e utilizada como um critério de controle de desempenho adequado do trabalho. Segundo, o trabalho em serviços diferencia-se do trabalho produtivo pela falta de um ‘critério de eficiência econômica’ claro e indiscutível, do qual se poderia deduzir estrategicamente o tipo e a qualidade, o lugar e o tempo do trabalho ‘conveniente’. Não há um critério como este porque o produto de vários serviços públicos, assim como daqueles desempenhados pelos empregados em firmas do setor privado, não é o ‘lucro’ monetário, mas os ‘usos concretos’; freqüentemente eles ajudam a evitar perdas, cujo volume quantitativo não pode ser facilmente determinado exatamente porque elas são evitadas (Offe, 1995:179).

Ou seja, as diferenças contábeis (*critérios de eficiência econômica*) e as finalidades distintas (*lucros* ou *usos concretos*) que, segundo Offe, presidem os trabalhos produtivos e em serviços (sejam estes públicos ou privados) seriam, em grande medida,

intrinsecamente vinculadas às demandas do capital –, esta categoria de trabalhadores realmente levanta alguns problemas teóricos e práticos. E isto porque, por um lado, sua força de trabalho não é comprada com vistas à acumulação de capitais e, portanto, não é paga com capital variável, mas com rendimento; por outro, sua utilização permite ao Estado participar da mais-valia produzida e, de certo modo, o próprio valor da força de trabalho que ele compra é definido por critérios mercantis, ou seja, de um modo geral, o valor dos salários pagos aos trabalhadores da esfera estatal é determinado pelos salários vigentes nas empresas privadas e, certamente, ele também interfere no valor destes. Ademais, tudo indica que esta distinção entre trabalhadores assalariados pelo Estado e pelo capital é um aspecto muito pouco explorado pelas ciências sociais, inclusive pelo marxismo. Desse modo, é fundamental que seja feita uma análise aprofundada destas diferenças, pois estas podem influenciar nos objetivos e nas formas de organização e luta da classe trabalhadora, como, do mesmo modo, a referida análise pode auxiliar na orientação das atividades que visam a construção da unidade da classe, seja ela produtiva ou improdutiva, esteja ela vinculada ao capital ou ao Estado.

⁹⁶ Ao que parece, no início da década de 80; ver Offe, 1995.

⁹⁷ “(...) trabalho que não produz produtos físicos, mas coisas como assessoramento, que são consumidas imediatamente” (Offe, 1996:97).

as responsáveis pela diminuição do potencial equalizador e de socialização do trabalho assalariado. Para ele,

isso significa que enquanto a esfera do trabalho em serviço (públicos e privados) não for de alguma forma “liberada” do regime da racionalidade econômica formal baseada no salário, ela se torna um “corpo estranho” separado, mas funcionalmente necessário, limitado externamente (mas não estruturado internamente) por aquela racionalidade econômica. É esta diferenciação dentro do conceito de trabalho que me parece constituir o ponto de apoio mais importante do argumento segundo o qual não se pode mais falar de um tipo de racionalidade basicamente unificado que organize e governe toda a esfera do trabalho (*ibid*:180).

Estas diferenças entre o *trabalho produtivo* e o *trabalho em serviços* é considerada a mais importante das inúmeras existentes no interior da esfera do trabalho. Deve-se notar, no entanto, que a argumentação de Offe mantém, de maneira muito confusa, a distinção entre *lucro* e *uso concreto* como objetivo da compra da força de trabalho pelo empregador, tal como ela havia sido utilizada para diferenciar o trabalho assalariado do capital e do Estado. A manutenção desta distinção suscita estranheza porque, como sabemos, apesar da impossibilidade de se aplicar integralmente às atividades de serviços o mesmo nível de racionalização das atividades produtivas, é indubitável que, quando utilizadas pelo capital, as forças de trabalho utilizadas nos serviços o são com vistas à acumulação, à *apropriação* de mais-valia, ou seja, constituem trabalho abstrato (alienado, estranhado).

Mas, a despeito desta confusão conceitual, é justamente devido às diferenças entre trabalho produtivo e em serviços, assim como de algumas outras de menor peso (hierarquia, ofícios, etc.), que ele considera que “o trabalho assalariado não determina homogeneamente a existência social” (Offe, 1996:97). E, em razão disso, ele enfatiza “que todas essas divisões dentro da classe trabalhadora não se adaptam à figura típico-real da análise marxista clássica, que é a do trabalhador assalariado produtivo” (*ibid*.:97).

Como Offe elabora sua argumentação em nítido contraste com sua leitura das teses marxianas, nossa análise deve atentar para a sua interpretação destas e para as mudanças nas condições da reprodução do capital ocorridas nas últimas décadas, colocando em relevo aqueles aspectos que respaldam ou infirmam a referida argumentação.

Primeiramente, devemos ressaltar que, no século XIX, a imensa maioria dos trabalhadores assalariados (proletários) eram trabalhadores industriais (operários) e, ao mesmo tempo, também eram estes que formavam – e, apesar de suas mutações, ainda formam – o setor sindical e politicamente mais dinâmico da classe trabalhadora. Esses proletários dos tempos modernos, reproduzidos em massa com o advento da Revolução Industrial, tornaram-se, rapidamente, os protagonistas das grandes mobilizações sociais da Europa do século XIX. Em vista disso, é plenamente compreensível que, em certos trechos de suas obras, Marx e Engels tenham utilizado o termo proletariado em sentido restrito, identificando através dele apenas os trabalhadores industriais, os operários. Porém, isso não significa que a dimensão mais ampla do proletariado lhes tenha escapado. Numa nota à edição inglesa de 1888 do *Manifesto Comunista*, Engels deixou claro que, de acordo com sua concepção – e, pressupõe-se, com a de Marx – o proletariado não se resume ao operariado fabril⁹⁸, mas constitui “a classe dos assalariados modernos que, não tendo meios próprios de produção, são obrigados a vender sua força de trabalho para sobreviver” (Marx & Engels, 1998:40n1). Portanto, de acordo com esta definição, não podemos duvidar de que os fundadores do marxismo possuíam consciência da heterogeneidade intrínseca do proletariado, assim como não estavam alheios ao fato de que, na esteira da reprodução ampliada do capital, também cresceria o número de trabalhadores assalariados – ou seja, o número daqueles que, despojados dos meios de produção, necessitam vender sua força de trabalho para sobreviver – em todos os ramos e setores econômicos⁹⁹.

Em diversos textos, Marx demonstrou como, “Na produção capitalista, por um lado, a produção dos produtos como mercadorias e, por outro, a forma do trabalho como trabalho assalariado absolutizam-se” (Marx, s/d:112). Isso significa que

uma série de funções e atividades envoltas outrora por uma auréola e consideradas como fins em si mesmas, que se exerciam gratuitamente ou eram remuneradas de forma indireta (...), por um lado, transformam-se diretamente em *trabalhadores assalariados*, por mais diferente que seja o seu conteúdo e o seu *pagamento*, por outro lado, caem – a sua avaliação, o *preço* dessas diversas atividades, desde a prostituta ao rei – *sob a alçada das leis*

⁹⁸ Assim como este não esgota o conjunto dos trabalhadores produtivos.

⁹⁹ O tempo transcorrido para que o trabalho assalariado torne-se a forma hegemônica do trabalho num determinado país depende de uma série de circunstâncias socioeconômicas e políticas, tais como: intensidade da acumulação capitalista, resistência dos trabalhadores envolvidos em atividades pré-capitalistas, perfil da ação estatal, etc.

que regulam o preço do trabalho assalariado (...) [Assim] com o desenvolvimento da produção capitalista todos os serviços se transformam em trabalho assalariado e todos os seus executantes em assalariados (Marx, s/d:112).

Ou seja, cada vez mais e mais pessoas necessitam vender sua força de trabalho para obter os meios necessários à sua sobrevivência e a de seus familiares¹⁰⁰. Executando atividades produtoras de coisas físicas ou prestadoras de serviços, trabalhando para o Estado ou para os capitalistas, essas pessoas têm no trabalho assalariado seu *meio de vida*, ele é a atividade através da qual elas “ganham a vida” – após, nele mesmo, a perderem.

Em tempos recentes, esta visão ampliada da classe trabalhadora tem sido resgatada por diversos pensadores marxistas nacionais e estrangeiros. Antunes, por exemplo, resguardando o papel da centralidade do trabalhador produtivo na reprodução socioeconômica do capital e nas lutas de emancipação social e, ao mesmo tempo, atentando para as novas e complexas dimensões da classe trabalhadora contemporânea (fragmentada, precarizada, heterogeneizada, hierarquizada, etc.), afirma que compreendê-la “hoje, de modo ampliado, implica entender esse conjunto de seres sociais que vivem da venda da sua força de trabalho, que são assalariados e são desprovidos dos meios de produção” (Antunes, 1999:201). E, visando tanto explicitar este caráter mais amplo e heterogêneo da classe trabalhadora da atualidade quanto se desvencilhar da carga pejorativa que impregnou o termo proletariado, ele denomina essa classe trabalhadora reconfigurada de a *classe-que-vive-do-trabalho* (Id., 1995).

Mészáros, por sua vez, numa visão enfática e crítica à visão simplista daqueles que, tal como Offe, consideram que o marxismo concebe a classe trabalhadora como uma entidade homogênea ou em processo de homogeneização, assinala que

As classes modernas não são, de maneira alguma, entidades homogêneas; nem o processo de desenvolvimento industrial global – com suas indeterminações complexas e múltiplas divisões de interesse jamais poderia as transformar em forças sociais homogêneas. Mas as condições da luta pela hegemonia suscitam a questão da *unidade*, particularmente em ocasiões de confronto agudo: trata-se de uma exigência muito mais fácil de ser postulada do que alcançada na prática, no que diz respeito à classe subordinada (Mészáros, 1996b:348).

¹⁰⁰ Em muitos países, este aumento da população assalariada foi vertiginoso. A França, por exemplo, possuía, em 1931, quase a metade (49%) de sua população ativa composta de assalariados, enquanto que, em 1971, essa proporção subiu para algo próximo de 83% (Castel, 1998:452).

Desse modo, ao invés da suposta *homogeneidade objetiva* da classe trabalhadora, resultante “natural” do desenvolvimento das relações capitalistas, as lutas emancipatórias do trabalho devem possuir como fundamento (e escopo) a *unidade política*, tática e estratégica, dos inúmeros grupos/categorias que constituem aquela – em toda extensão de sua diversidade *objetiva* e *subjéctiva*.

Em segundo lugar, é correta a constatação de Offe de que o trabalho em serviços (privado e estatal) cresceu neste século, e que, em razão disso, nos principais países industrializados, a abrangência do trabalho assalariado ultrapassou largamente o proletariado fabril, o operariado. Especialmente no pós-guerra, devido a fatores como aumento da produtividade do trabalho produtivo (expansão do fordismo; mecanização agrícola; etc.), equilíbrio na correlação de forças entre capital e trabalho, constituição dos *Welfare State*, entre outros, a parcela das atividades improdutivas e seus respectivos trabalhadores tiveram uma forte expansão absoluta e relativa. As crescentes demandas sociais e previdenciárias da população, assim como a restituição/ampliação da infra-estrutura necessária à expansão do capital, acarretaram um enorme crescimento da participação dos serviços públicos e privados na renda dos países capitalistas industrializados.

Analizando esse fenômeno do crescimento do trabalho improdutivo, Alain Bihr, em seu livro *Da grande noite à alternativa*, ressalta que,

durante o período fordista, em todos os países capitalistas desenvolvidos, a massa do trabalho improdutivo cresceu mais do que a do trabalho produtivo; é o que de maneira muito confusa foi reconhecido sob a noção de “terceirização da sociedade”. Dois processos se conjugaram para gerar esse fenômeno. Por um lado, o próprio fordismo, foi condenado a uma inflação dos “custos de organização”, subordinando toda a prática social às mediações mercantil e estatal. Por outro, (...) a produtividade do trabalho improdutivo aumentou muito menos que a do trabalho produtivo (Bihr, 1998:73).

Portanto, é um fato que, nos países industrializados, a composição da classe trabalhadora foi realmente alterada. Entre outras coisas, porque houve um aumento absoluto e relativo da participação dos trabalhadores improdutivos na sua composição, resultante de demandas engendradas pelo próprio capital e das condições sociopolíticas do capitalismo do pós-guerra.

Contudo, a despeito das motivações que levaram ao crescimento do trabalho improdutivo, não podemos nos perguntar se, do ponto de vista do trabalhador, existem

diferenças tão substanciais entre produtivos e improditivos que inviabilizem radicalmente a construção da *unidade* da classe?

Para responder a isso, retomemos o comentário de Marx acerca da condição social de uma parcela significativa dos trabalhadores improditivos, os trabalhadores do comércio. Segundo ele,

[o] trabalhador comercial é um trabalhador assalariado como qualquer outro. Primeiro, à medida que o trabalho é comprado com o capital variável do comerciante e não com o dinheiro gasto como rendimento, sendo, portanto, somente comprado não para o serviço privado, mas para fins de autovalorização do capital adiantado nisso. Segundo, à medida que o valor de sua força de trabalho, e portanto de seu salário, é determinado, como no caso dos demais trabalhadores assalariados, pelos custos de produção e de reprodução de sua força de trabalho específica, não pelo produto de seu trabalho. (...) [E] Assim como o trabalho não-pago do trabalhador cria diretamente mais-valia para o capital produtivo, o trabalho não-pago do trabalhador assalariado comercial cria para o capital comercial uma participação naquela mais-valia (Marx, 1986b[4]:220-1).

Ou seja, tanto quanto os trabalhadores produtivos, os trabalhadores comerciais são explorados pelo capital e o valor de sua força de trabalho é regulado pelos seus custos de produção (e pelas condições contingentes do mercado de trabalho). E, por conseguinte, nada nos permite afirmar que o mesmo não ocorra com todos os trabalhadores assalariados pelo capital, ou seja, com todos aqueles trabalhadores que vendem suas forças de trabalho em troca de salário e que, ao mesmo tempo, no pólo oposto da relação, sua compra vise a acumulação de capitais. Disso decorre que, do ponto de vista do trabalhador, em razão de sua separação dos meios de produção, o processo de trabalho só interessa relativamente ao salário a ser recebido, enquanto que, do ponto de vista do capitalista, somente em relação à valorização do capital.

Diante do exposto, algumas indagações nos vêm à mente: será que o mero fato de os critérios contábeis de averiguação de desempenho e eficiência do trabalho produtivo não poderem ser aplicados adequadamente ao trabalho em serviços implica, do ponto de vista do trabalhador, em alguma diferença relevante entre ser trabalhador produtivo ou improditivo? Tanto um quanto o outro não estão submetidos aos mesmos imperativos socioeconômicos? Em outros termos, será que para o trabalhador assalariado, seja ele produtivo ou improditivo, o trabalho é algo mais do que um mero meio de trocar uma mercadoria determinada, a força de trabalho, pelo equivalente geral das mercadorias, o dinheiro? Será que, portanto, para algum desses trabalhadores sua atividade concreta se reveste de algum sentido imediato? Ou

melhor, elas mesmas consistem numa finalidade em si? E ainda, por que a condição de indivíduos livres, despojados dos meios de produção, necessitados de vender sua força de trabalho para obter meios de subsistência, submetidos à mesma lógica mercantil (estranhadora e alienante) e às mesmas leis de regulação do preço de venda da força de trabalho não constituiriam condições objetivas e subjetivas similares para que conformem – e se organizarem como – classe social?

Capítulo 3. Trabalho e emancipação humana

Uma das teses centrais do marxismo consiste no apontamento da necessidade de profunda subversão das relações sociais de produção e, com isso, de supressão do trabalho assalariado, estranhado, heterodeterminado, na medida em que considera que estas (subversão e supressão) constituem condições *incontornáveis* da emancipação humana. Já em seus *Extratos de leitura de James Mill*, Marx analisou criticamente as causas e conseqüências da alienação do trabalho – ou seja, seu papel na produção e reprodução da escravização dos homens em relação às coisas e a outros homens. Mas foi nos *Manuscritos de 44* que, pela primeira vez, se tornou clara a necessidade de profunda subversão desta alienação, da emancipação do trabalho¹⁰¹. Do mesmo modo, dois anos depois, em *A ideologia alemã*, continuando e aprofundando o espírito crítico deste texto, ele e Engels afirmaram que, através da revolução social levada a cabo pelo proletariado, entraremos numa fase da história humana na qual

a *auto-atividade coincide com a vida material*, o que corresponde à transformação dos indivíduos em indivíduos totais e ao despojamento de todo seu caráter natural. A transformação do trabalho em auto-atividade corresponde à transformação do limitado intercâmbio anterior em intercâmbio entre indivíduos enquanto tais (Marx & Engels, 1987a:106, *itálicos meus*).

Pode-se dizer que, até o início da segunda metade do século XX, ainda que seus sindicatos e partidos efetuassem uma negação prática, remetendo-as para remotos tempos futuros, nem mesmo a social-democracia havia negado a necessidade e a possibilidade destas transformações postuladas pelo ideário marxista. Assim, sem jamais contestar esse aspecto central do pensamento marxista, as críticas social-democratas nunca foram muito além do questionamento da lei da pauperização absoluta (que é, na verdade, uma vulgarização das formulações de Marx e Engels) e daquela que demonstra o caráter necessariamente cíclico das crises capitalistas, assim como, no âmbito da ação política, do esgotamento das estratégias revolucionárias de transformação social. Ao que nos parece, foi somente com a publicação do livro *The human condition*¹⁰², de Hannah Arendt, e a conseqüente inauguração de um veio de

¹⁰¹Ver Mészáros, 1981.

¹⁰² Arendt, Hannah. *The human condition*. 2. ed. Chicago, University of Chicago, 1998 (A edição original data de 1958). Há uma edição brasileira deste livro, intitulada *A condição humana*, Rio de Janeiro, Forense, 1981. No entanto, conforme Magalhães (1985) e Silva (1999), ela está profundamente comprometida, pois o tradutor, Roberto Raposo, ao verter os termos *labor* por labor e *work* por trabalho, fez com que esta edição perdesse o sentido original da distinção efetuada por Arendt entre esses dois aspectos da atividade produtiva humana. Assim, para que possamos levar adiante uma análise acerca das concepções de trabalho e/ou obra presentes nos textos de Marx, Arendt, Gorz e Média é necessário, antes de mais nada, relembrar que, ao contrário da língua inglesa, na qual *labor* e *work* referem-se às atividades produtivas e, o segundo, também ao objeto resultante da atividade, o termo obra, na língua portuguesa,

críticas ao pensamento marxista (e, especialmente, marxiano) que estrutura suas discordâncias não nesta ou naquela asserção sobre economia, política, filosofia, etc. escrita por Marx ou Engels, mas na concepção destes acerca da atividade laborativa, do trabalho, que tanto a possibilidade de supressão da alienação na esfera desta atividade quanto a de fundar uma sociedade emancipada num trabalho emancipado (autônomo) começaram a ser ampla e profundamente questionadas. Desse modo, apesar das múltiplas denominações e matizes correspondentes à diversidade de formação e abordagem dos principais críticos de Marx da atualidade, que são justamente aqueles que seguiram a linha analítica inaugurada por Arendt, uma característica comum às suas reflexões é a convicção de que o pensador alemão subsumiu a pluralidade das atividades humanas ao trabalho e, com isso, as diversas esferas da reprodução social à economia, negligenciando a *autonomia relativa* e a *irredutibilidade* de certas esferas da práxis social à racionalidade *cognitivo-instrumental* (Habermas) da atividade econômica.

De maneira mais explícita nas análises de Hannah Arendt e Dominique Méda, mas também presente naquela desenvolvida por André Gorz, um dos principais motivos que teria levado Marx a efetuar esse hipertrofiamento do papel do trabalho – e, em consequência, da esfera econômica – foi a confusão que ele teria feito entre *trabalho* e *obra*, ao atribuir àquele características específicas desta, negando, assim, seu caráter *intrinsecamente* heterônomo.

Nesse sentido, Hannah Arendt, que, como dissemos, foi a primeira pensadora a formular de maneira explícita essa (suposta?) obliteração de atividades envolvidas na categoria trabalho marxiana¹⁰³, considera que

Todos os três [John Locke, Adam Smith e Karl Marx] – apesar de Marx com maior força e consistência – sustentaram que o trabalho deve ser considerado a suprema capacidade de construção humana; mas como o trabalho é, na verdade, a mais natural e a menos mundana das atividades do homem, cada um deles – e, novamente, Marx mais do ninguém – viu-se diante de certas

praticamente perdeu seu sentido verbal, *obrar*, que consolidou cada vez mais sua faceta escatológica. Na nossa língua, o substantivo obra, diferentemente do *work* da língua inglesa, não identifica uma atividade, uma ação, mas refere-se apenas ao resultado desta. Desse modo, sempre que nós compararmos o substantivo *obra* com o substantivo *trabalho*, deve-se ter em mente que estamos nos referindo à atividade que resulta naquela, à sua objetivação (ao ato de *obrar* ou, como nos referiremos aqui, à atividade produtiva da obra, à *fabricação* (*fabrication*, *making*)), e não ao objeto resultante desta. No que se refere a este, à ação objetivada, consideramos que o termo mais adequado para contrapor ao substantivo obra não é *trabalho* – termo impreciso para identificar o resultado da ação de trabalhar –, mas produto (do trabalho).

¹⁰³ Depois dela vieram Habermas, Gorz, Méda, entre outros.

contradições muito genuínas. Parece ser da própria natureza desta matéria que a mais óbvia solução dessas contradições – ou, preferivelmente, a mais óbvia razão pela qual estes grandes autores permaneceram inconscientes delas – está no fato de que eles equacionaram fabricação e trabalho, dotando este de certas qualidades que somente aquela possui (Arendt, 1998:101-2).

E, mais recentemente, numa passagem de seu livro *O trabalho: um valor em vias de extinção*, explorando a mesma linha analítica que Hannah Arendt, mas privilegiando a comparação da análise marxiana com os exegetas das novas formas de organização do trabalho, Dominique Méda fez uma espécie de síntese dessa concepção que considera possível tornar o trabalho uma atividade autônoma e, por conseguinte, passível de realização pessoal. Segundo ela,

o mais surpreendente, por fim, em todas estas análises – e a análise de Marx releva da mesma crítica – não é tanto o fato de ‘toda a obra se tornar trabalho’, mas o fato de todo o trabalho parecer poder ser considerado como obra. Porque são de fato as categorias da obra que são usadas a descrição do trabalho de hoje; este permitiria a cada um exprimir a sua singularidade através dos objetos, dos serviços, das relações e, ao mesmo tempo, seria profundamente socializante. E é isso que é realmente espantoso: não que tenha sido possível reduzir toda a atividade humana apenas ao trabalho, mas que todo o trabalho tenha sido concebido, a partir de Hegel, como uma obra. Como se qualquer produção consistisse em pôr na praça pública uma imagem de si, seja essa produção um objeto, um serviço ou um escrito. Podemos apreciar melhor aqui a pregnância do legado humanista que, no termo de uma redução considerável, faz da produção o mais humano de todos os atos possíveis (...) Tudo se passa portanto como se o trabalho tivesse tomado nas nossas sociedades um lugar tal que nos fez decidir que melhor seria torná-lo auto-realizador – a despeito da desmesura da aposta que isso representa – em vez de encarregar um outro ou vários outros sistemas dessa função (Méda, 1999:170).

Em síntese, os principais críticos da concepção marxiana de trabalho afirmam que as atividades autônomas, portadoras de sentido e de realização pessoal, somente podem existir para além da esfera do trabalho, ou seja, *não para além deste em sua equação historicamente determinada: trabalho assalariado, mas da esfera do trabalho enquanto tal*¹⁰⁴. E, por conseguinte, ao invés de fundarem suas teorias emancipatórias na eliminação da heteronomia e, portanto, da alienação do trabalho, a maioria deles

¹⁰⁴ Ainda que, seja dito, cada um desses autores conceitua esta atividade de uma maneira peculiar, ou, o que dá o mesmo, fornece critérios próprios para classificar esta ou aquela atividade como sendo ou não trabalho. Esta conceituação própria está, como veremos, presente de maneira mais explícita e detalhada em Gorz (1995).

acaba fundando-as no *controle exterior* da esfera econômica e, aí sim caminhando na senda aberta pela *social-democracia clássica*, no controle do capital¹⁰⁵.

Desse modo, neste capítulo, nosso objetivo não é fazer um estudo aprofundado de cada um dos autores que corroboram e adensam essa perspectiva reformista; mais do que as diferenças existentes entre as teses de cada um deles, nos interessa analisar os pontos de contato de suas críticas a Marx, principalmente aquelas referentes às concepções de trabalho/obra, trabalho/interação, sociedade/Estado e acerca da relação indivíduo/gênero humano. Sendo que, para isso, analisaremos alguns textos de Arendt, Habermas, Gorz e Méda que tanto versam sobre estes assuntos quanto, ao mesmo tempo, sejam fundamentais para a explicitação do caráter politicista e subjetivista de suas propostas de transformação, de emancipação social.

3.1. A utopia da libertação do trabalho ou o “realismo” da emancipação sem a libertação deste?

Esse questionamento acerca dos caminhos da emancipação humana é muito importante porque, entre outras coisas, conforme a resposta que os teóricos e os ativistas dos movimentos sociais, sindicais, políticos, etc. derem a ele, as organizações e as lutas sociais serão orientadas para a emancipação radical da esfera da heteronomia¹⁰⁶ ou, ao contrário, para a redução e o controle desta – ou seja, à convivência (espera-se que harmônica) entre dois modos distintos de estruturação das relações sociais e de orientação (subjetiva) das ações individuais. E, apesar das nuances próprias e denominações distintas que possuem, fazem parte desta segunda alternativa as propostas de *controle do Sistema pelo Mundo da Vida* (Habermas, 1988), de construção de uma *sociedade dual, bipolar* (Gorz, 1987; Aznar, 1995), de ampliação do espaço público através da circunscrição da esfera do trabalho (Arendt, 1998) e de desencantamento e redução do trabalho em nossas vidas, com a conseqüente ampliação das atividades políticas, “as únicas que podem estruturar deveras um tecido

¹⁰⁵ Segundo Rosa Luxemburgo, Bernstein, o grande teórico da social-democracia, “não fundamenta a sua doutrina na *supressão* dessas contradições [entre capital e trabalho], que seriam a própria conseqüência de seu desenvolvimento interno”, mas na sua atenuação “pela melhoria da situação do proletariado e pela sobrevivência das classes médias (...), por um controle social crescente e pelo progresso da democracia” (Luxemburgo:1990:67).

¹⁰⁶ O que, como veremos, não significa supressão da *necessidade* (da determinação) social e material.

social” (Méda, 1999:318). Assim, objetivando colocar em relevo essas características subjetivistas e politicistas das reflexões desses autores, encaminharemos nossa análise de acordo com os aspectos de suas teorias acima levantados.

3.1.1. Trabalho e obra

Ao analisarmos as críticas de alguns autores à categoria marxiana de trabalho, através, fundamentalmente, do levantamento e da crítica a algumas diferenças e similaridades existentes entre suas concepções de trabalho e obra e, com isso, as implicações destas em suas reflexões sobre a relação indivíduo-gênero humano, o livro *The Human Condition*, de Hannah Arendt, possui um interesse muito especial. Isto porque, além de ter como objetivo primordial compreender “as origens do *isolamento* e do *desenraizamento*, sem os quais não se instaura o totalitarismo” (Lafer, *in* Arendt, 1981:VII, *itálicos meus*), nele, a autora procura cumprir esta tarefa através da análise da *vita activa* (que, em contraposição à *vita contemplativa*, às atividades intelectivas, define a condição do homem como ser *concretamente* ativo, como *ser natural*, *objetivo* e *político*)¹⁰⁷ e, no interior desta, da análise do trabalho, ou melhor, da crítica ao conceito de trabalho em seu sentido moderno, principalmente, marxiano.

Esta última crítica, que está envolta numa concepção muito particular da relação entre indivíduo e gênero humano – e que, como veremos, influenciou grandes pensadores da atualidade, tais como Gorz e Méda –, é necessária porque, segundo Arendt, no mundo moderno, o conceito de trabalho incorpora atividades e características sociais e pessoais – assim como esperanças e utopias – que, entre os antigos, faziam parte de atividades e esferas sociais bastante distintas e, em razão disso, também eram denominadas por termos distintos. Na Antigüidade Clássica, esta distinção era expressa, por exemplo, na língua grega, através dos diferentes termos que eram utilizados para se referir àquelas *atividades produtivas* que correspondem à

¹⁰⁷ Numa leitura incorreta do texto de Hannah Arendt, Celso Lafer confunde a *ação*, que é a condição humana da pluralidade, da política – e que, como veremos, se contrapõe ao *trabalho* e à *obra* –, com a *vita activa*, que é um termo genérico que identifica estas três condições da vida humana concreta: trabalho, obra e ação (Apud Lafer, 1979:30). Segundo Arendt, “Com o desaparecimento da antiga cidade-estado (...) o termo *vita activa* perdeu seu específico significado político e passou a denotar todos os tipos de compromissos (obrigações) ativos nas coisas deste mundo” (Arendt, 1998:14).

reprodução biológica do homem¹⁰⁸ (*to somati ergazesthai*) daquelas que, ao contrário, correspondem ao artificialismo da existência humana¹⁰⁹ (*cheirotechnes*). No mundo moderno, que possui como principal traço distintivo a “emancipação do trabalho” (*sic*) – ou seja, a ascensão desta atividade à esfera pública –, a distinção lingüística entre essas atividades foi, de maneira paradoxal, praticamente suprimida; ela subsistiu apenas

na formação do substantivo correspondente. (...) [A] palavra “trabalho” [*labor*], entendida como um substantivo, nunca designa o produto final, o resultado do trabalho; ela permanece um substantivo verbal, uma espécie de gerúndio. Ao passo que o próprio produto é invariavelmente derivado da palavra obra, mesmo quando o uso corrente seguiu tão próximo o moderno desenvolvimento desta palavra que a sua forma verbal (obrar) tem se tornado um tanto obsoleta (Arendt, 1998:80-81).

Nessa determinação das atividades como trabalho ou obra¹¹⁰, a ligação respectiva destas com a reprodução biológica ou com o artificialismo da existência humana¹¹¹ denota um outro aspecto fundamental na diferença recuperada/estabelecida por Arendt entre elas, a saber, a *durabilidade* distinta dos resultados materiais de suas produções. Nesse sentido, a autora entende o trabalho como o conjunto das atividades que produzem objetos de *consumo* rápido, de durabilidade efêmera – e que, por isso, praticamente não deixam marcas no mundo –, enquanto o termo obra ela resguarda para definir aquelas atividades que produzem objetos duradouros, objetos que não apenas deixam marcas no mundo, mas fornecem a este sua face humana¹¹². E, assim, já que sua atividade não deixa as marcas de sua

¹⁰⁸ Atividades que, segundo a autora, na língua inglesa atual, seriam adequadamente denominadas por *labor*.

¹⁰⁹ E que, por sua vez, seriam adequadamente designadas pela palavra *work*.

¹¹⁰ Para o resgate contemporâneo desta antiga distinção entre trabalho e obra, a inspiração principal de Arendt veio da obra de John Locke. Em seu *Segundo tratado do governo civil*, Locke assevera que “Embora a terra e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens, cada homem tem uma propriedade em sua própria pessoa; a esta ninguém tem qualquer direito senão ele mesmo. O trabalho de seu corpo e a obra de suas mãos, pode-se dizer, são propriamente dele. Seja o que for que ele retire do estado que a natureza lhe forneceu e no qual o deixou, fica-lhe misturado ao próprio trabalho, juntando-se-lhe algo que lhe pertence, e, por isso mesmo, tornando-o propriedade dele” (Locke, 1973:51, grifos nossos). Neste trecho, a bem da verdade, Locke não parece fazer qualquer distinção especial entre trabalho e obra. E, lendo o Capítulo V, intitulado “Da Propriedade”, verificamos que essa distinção realmente não se faz presente, e toda atividade produtiva humana, resulte ela em objetos de consumo rápido, ligados às necessidades fisiológicas, ou em objetos duradouros, ligados ao “artifício humano”, Locke denomina trabalho (*labor*).

¹¹¹ Arendt considera que a cada uma das atividades constitutivas da *vita activa* corresponde uma certa condição humana. Assim, a condição humana do trabalho é a própria *vida*, a da obra é a mundanidade e a da ação é a pluralidade (*Apud* Arendt, 1998:7).

¹¹² A durabilidade não significa que os objetos resultantes da fabricação sejam objetos de mera contemplação, pois o “uso que dele[s] fazemos, embora não o[s] consuma, o[s] desgasta[m]” (Arendt,

individualidade no mundo, a morte do sujeito que trabalha é compensada pelo eterno ciclo vital da espécie; enquanto a morte do artesão ou do artista, ao contrário, não pode ser compensada por este ciclo, pois seu fim não significa o fim de um *membro* da espécie, mas de um *indivíduo* do *gênero humano*¹¹³.

Mas além dos vínculos com aspectos específicos da existência humana e da durabilidade de suas produções, trabalho e obra também se diferenciam por se constituírem em atividades orientadas por ideais antagônicos. O *trabalho*, cuja execução é de responsabilidade do *animal laborans* (nome que, ao que nos parece, H. Arendt utiliza para designar as *capacidades* que são mobilizadas para a satisfação das necessidades vitais), tem por *móvel ideal* a abundância e, *real*, a necessidade biológica. Enquanto a obra (*work*), que tem no *homo faber* (*capacidades* envolvidas com a fabricação de objetos duráveis) o responsável por sua concreção – concreção que objetiva satisfazer demandas que surgem no próprio processo de desenvolvimento sócio-histórico, e não de processos fisiológicos –, seria, ao contrário, regida por ideais como a permanência, a estabilidade e a durabilidade. Isso significa que, ao contrário do *animal laborans*, o *homo faber* (aqui, o artesão) exerce as suas atividades produtivas

1998:136). Como se vê, na esteira de sua diferenciação do trabalho da obra, Arendt também diferencia o *consumo* do *uso*. O primeiro refere-se aos objetos ligados à vida biológica, aos produtos fornecidos pela atividade do *animal laborans*; o segundo, por sua vez, àqueles específicos da vida humana, às obras fornecidas pelo *homo faber*. Em Marx, por exemplo, que enxerga nas origens do trabalho o advento do próprio ser humano, a distinção entre esses resultados da ação humana é claramente secundário. E isto porque, as origens do homem evidenciam justamente sua ruptura com condições de vida naturalmente determinadas, assim, tanto o objeto como o modo de consumi-lo tornam-se, cada vez mais, humanos; e não importa que sejam objetos de duração efêmera ou que perdurem décadas, séculos, qualquer tentativa de classificar as atividades produtivas de uns e outros, como se fossem atividades de natureza distinta, em função da durabilidade destes seria claramente arbitrária e/ou o resultado inconsciente de uma visão reificada. Ademais, mesmo entre os povos primitivos, muitos objetos de durabilidade efêmera – sejam utilizados em rituais religiosos (incensos, animais mortos, etc.) ou em atividades cotidianas (tinturas, lenha, etc.) – não estão vinculados às demandas fisiológicas ou, ao contrário, muitos de grande durabilidade estão vinculadas a elas – colheita estocada, carne salgada, etc.; e, atualmente, com as novas técnicas de conservação, os produtos alimentícios duram anos, quicá, décadas –, e vice-versa. Assim, a distinção entre o uso e consumo é secundária porque, segundo Marx, “A produção não produz, pois unicamente o objeto de consumo, mas também o modo de consumo, ou seja, não só objetiva, como subjetivamente. Logo, a produção cria o consumidor” (Marx, 1982a:9). Portanto, em sua análise da relação entre produção e consumo, ao invés do caráter durável ou efêmero do objeto, ele ressalta as relações sociais que tanto estão subjacentes quanto condicionam a produção e o consumo. E, no que se refere à reprodução do capital, a durabilidade do objeto no ato da produção serve, apenas, para distinguir o capital fixo do capital circulante (veja Marx, 1973[2]:254).

¹¹³ “Os homens são ‘os mortais’, as únicas coisas mortais que existem porque, ao contrário dos animais, não existem apenas como membros de uma espécie cuja vida imortal é garantida pela procriação. A mortalidade dos homens reside no fato de que a vida individual, com uma história vital identificável desde o nascimento até a morte, advém da vida biológica. Essa vida individual difere de todas as outras coisas pelo curso retilíneo do seu movimento que, por assim dizer, intercepta o movimento circular da vida biológica. É isto a mortalidade: mover-se ao longo de uma linha reta num universo em que tudo o que se move o faz num sentido cíclico” (Arendt, 1998:18-9).

de acordo com fins que – ainda que de maneira limitada, pois as necessidades estão inscritas na realidade social – ele próprio postula, na medida em que as necessidades não são naturais, mas representam o domínio do homem sobre o mundo e, portanto, o modo de ser cada vez mais humano do mundo dos homens. Na condição de senhor dos fins de suas atividades (pois, como sabemos, as necessidades de mesa, cadeira, moinho, arado, etc. não estão inscritas no ciclo vital da espécie), ele faz destas as manifestações concretas de sua limitada autonomia¹¹⁴. E, desse modo, ainda em oposição àquele, a limitação das necessidades satisfeitas por objetos de uso (obras) e a ampliação da durabilidade destas podem limitar o tempo disponibilizado para a execução das atividades produtivas, para a *fabricação*, e, com isso, ampliar o tempo disponível para a ação, para as atividades autônomas, livres¹¹⁵. O *animal laborans*, por sua vez, incrustado no eterno ciclo produção-consumo, não é livre para definir os fins e, muito menos, para limitar sua atividade, ele é *um escravo das necessidades*, necessidades que, estando vinculadas ao – ou melhor, inscritas no – “ciclo vital da espécie”, devem, através de uma atividade incessante, ser permanentemente satisfeitas¹¹⁶.

¹¹⁴ É neste sentido que Arendt afirma: “o que orienta o trabalho de fabricação está fora do fabricante [está em sua consciência], e precede o processo produtivo em si [pois é pré-ideado], tal como as exigências do processo vital dentro do trabalhador precede o processo de trabalho” (Arendt, 1998:153, as observações entre colchetes são nossas). Mais à frente, visando diferenciar a fabricação do *trabalho*, ela faz o seguinte comentário – que é, no mínimo, questionável, em razão de sua indeterminação sociohistórica – sobre este: “O que preside o processo de trabalho e todos os processos de fabricação que são realizados ao modo de trabalho não é o esforço proposital do homem e nem o produto que ele pode desejar, mas a movimentação própria do processo e o ritmo que este impõe aos trabalhadores” (*ibid.*:146).

¹¹⁵ Nesse sentido, o problema do processo de trabalho é que, “ao contrário da fabricação, que finaliza quando o objeto está terminado, pronto para ser acrescentado ao mundo comum das coisas, [ele, o processo de trabalho] se move no mesmo círculo, o qual é prescrito pelo processo biológico dos organismos vivos, sendo que o fim de suas “labutas e problemas” vem somente com a morte deste organismo” (Arendt, 1998:98). Assim, em seus textos, ao analisar as atividades produtivas e a constituição do trabalho em seu sentido moderno, Gorz também enfatiza corretamente essa autolimitação consciente das necessidades materiais e, portanto, das atividades produtivas que as satisfazem (da fabricação) como sendo decisiva para a ampliação do tempo livre, do ócio. No entanto, nem as suas reflexões e nem as de Arendt consideram necessária, como em Marx, a transformação do trabalho em auto-atividade. Ao contrário. Ambos, consideram que há uma espécie de “núcleo duro” das atividades produtivas impermeável às exigências e expectativas de que se transformem em atividades autônomas. Assim, como a autonomia é condição da responsabilidade e, portanto, de um comportamento moral, estas teorias compartilham a negação da possibilidade do produtor conduzir moralmente suas ações na esfera do trabalho.

¹¹⁶ A idéia fundamental que está presente no texto de Arendt é a seguinte: as necessidades biológicas (necessidades vitais da espécie humana, mas também das animais) se apresentam como exigências incontornáveis da existência física dos homens e, portanto, as atividades produtivas – ou seja, o trabalho – que visam satisfazê-las encontram-se diante de exigências/finalidades que não podem resultar de um ato de escolha-decisão (característica da atividade *autônoma*), pois estas são expressões do caráter natural da espécie e, nesta condição, delimitam a finalidade da ação de modo independente da escolha do sujeito. Estas atividades são, por sua natureza, atividades *heterônomas*, não-livres. É por isso que, devido a essa visão naturalista do trabalho, na nota 36 do terceiro capítulo, ela afirma que “apesar de suas hesitações

A “necessidade de subsistência”, diz-nos Arendt, prevalece tanto sobre o trabalho quanto sobre o consumo; e o trabalho, quando incorpora, “aglomera” e, em conjunto, “mistura-se com” as coisas provindas da natureza, faz ativamente o que o corpo faz mais intimamente quando consome alimento. Ambos são processos devoradores que aproveitam e destroem a matéria, e a “atividade” feita pelo trabalho sobre seu material é somente a preparação para sua eventual destruição (*ibid.*:100).

Assim, ao invés de escravo da necessidade e, portanto, da terra como o *animal laborans*, o *homo faber*, cuja atividade produtiva “fabrica a interminável variedade de coisas cuja soma total constitui o artificio humano (...), se porta como amo e senhor de toda a terra” (*ibid.*:136).

Na concepção de Arendt, portanto, Marx define o trabalho como “o metabolismo do homem com a natureza”, que, junto com o consumo, constituem “apenas dois estágios do eterno ciclo da vida biológica” (*ibid.*:98-99). Ou seja, ela considera que nos textos marxianos trabalho e consumo são definidos como atividades fisiológicas; atividades que, em si e por si, não diferenciam homens e animais¹¹⁷. Este entendimento da reflexão marxiana está ainda mais explícito em duas notas de rodapé do capítulo III de *The human condition*. Na nota 35, ela afirma que “Marx chamava o trabalho de ‘consumo produtivo’ (...) e jamais perdia de vista o fato de que se tratava de uma condição fisiológica” (*ibid.*:99n35, grifos nossos). Na nota 36, após afirmar que a distinção de homens e animais através da atividade produtiva, efetuada por Marx e Engels em *A Ideologia Alemã*, correspondia à sua definição do homem como *animal laborans*, ela assevera que “Marx não se mostra satisfeito com esta definição, porque ela não chega a constituir uma distinção suficiente entre o homem e os animais” (*ibid.*:99n36). Para explicitar esta insatisfação de Marx, Arendt cita o famoso trecho de *O Capital* no qual ele compara – e distingue – o trabalho de um arquiteto com o da

ocasionais, Marx permaneceu convencido de que ‘Milton produziu *Paradise Lost* pela mesma razão que um bicho-da-seda produz seda’ (Arendt, 1998:99-100), pela manifestação de sua natureza. Entretanto, qualquer leitura atenta – ou, quem sabe, menos tendenciosa e mais imanente – poderia explicitar que ao invés de igualar a “natureza” da atividade do bicho-da-seda com a do escritor de *Paradise Lost*, Marx quis apenas enfatizar o caráter não coercitivo, não determinado por finalidades exteriores da produção literária do escritor não-assalariado, em contraposição àquele que escreve sob as pressões do capital.

¹¹⁷ É devido a essa concepção naturalista do trabalho que, analisando as experiências de afastamento do mundo proporcionadas pela dor e pelo seu oposto, a ausência de dor, Arendt afirma: “A única atividade que, rigorosamente, corresponde à experiência de ausência do mundo ou, até mesmo, à perda da humanidade que ocorre na dor, é o trabalho. No trabalho, o corpo humano, embora em atividade, também se volta sobre si mesmo, concentrando-se apenas sobre sua própria vida, e, com isso, persiste preso ao seu metabolismo com a natureza [sua essência], sem jamais transcender ou libertar-se do ciclo repetitivo de seu próprio funcionamento” (Arendt, 1998:115).

aranha e o da abelha. Apesar de longo, citaremos praticamente todo o trecho em que Marx desenvolve sua concepção de trabalho. Segundo ele,

A utilização da força de trabalho é o próprio trabalho [é o trabalho ‘*in actu*’ (...)] A produção de valores de uso ou bens não muda sua natureza geral por se realizar para o capitalista e sob seu controle. Por isso, o processo de trabalho deve ser considerado de início independentemente de qualquer forma social determinada.

Antes de tudo, o trabalho é um processo entre o homem e a Natureza, processo em que o homem, por sua própria ação, media, regula e controla seu metabolismo com a Natureza (...) Ele põe em movimento as forças naturais pertencentes à sua corporalidade, braços e pernas, cabeça e mão, a fim de apropriar-se da matéria natural numa forma útil para sua própria vida. Ao atuar, por meio desse movimento, sobre a Natureza externa a ele e ao modificá-la, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza (...). Não se trata aqui das primeiras formas instintivas, animais, de trabalho. O estado em que o trabalhador se apresenta no mercado como vendedor de sua própria força de trabalho deixou para o fundo dos tempos primitivos o estado em que o trabalho humano não se desfez ainda de sua primeira forma instintiva. Pressupomos o trabalho numa forma em que pertence exclusivamente ao homem. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha envergonha mais de um arquiteto humano com a construção dos favos de suas colmeias. Mas o que distingue, de antemão, o pior arquiteto da melhor abelha é que ele construiu o favo em sua cabeça, antes de construí-lo em cera. No fim do processo de trabalho obtém-se um resultado que já no início deste existiu a imaginação do trabalhador e, portanto, idealmente (Marx, 1986b[1]:149-150).

Nesta citação, como se vê, Marx expõe claramente sua concepção de trabalho. Uma atividade que, longe de ser fisiológica (natural) e de equalizar homens e animais, existe primeiro na imaginação do trabalhador e, por isso, deve ser compreendida em sua forma exclusivamente humana. O curioso, no entanto, é que Arendt não a compreende com este sentido. Para ela,

Obviamente, Marx aqui [no trecho acima citado] não fala por muito tempo sobre o trabalho, mas sobre a fabricação – [atividade] em relação à qual ele não estava interessado; e a melhor prova disto é que o elemento de “imaginação”, aparentemente tão importante [em sua reflexão], não desempenha nenhum papel em sua teoria do trabalho (Arendt, 1998:99, as observações entre colchetes são nossas).

Ora, Marx e, na sua esteira, alguns dos melhores teóricos marxistas demonstraram à exaustão, por um lado, o papel decisivo da consciência no trabalho; demonstraram como, ao invés de constituir “o [próprio] metabolismo do homem com a natureza” e, com isso, fazer do homem mais “uma das espécies animais que vivem na terra – na melhor das hipóteses a mais desenvolvida” (Arendt, 1998:84) –, o trabalho (atividade que, para Arendt, define o *animal laborans*) é a atividade *através da qual o*

homem efetua seu metabolismo com a natureza, *permitindo e expressando* seu soerguimento acima dos meros seres vivos e, portanto, a constituição do ser social¹¹⁸. Por outro, também demonstraram como, apesar de ter que produzir e consumir enquanto existir, de ter que se apropriar dos elementos naturais e transformá-los para o atendimento de suas necessidades, o homem abandonou há muito tempo a produção e o consumo em suas formas naturais. Dado que, se a “necessidade de subsistir comanda tanto o trabalho [a produção] quanto o consumo”, tanto aquela quanto estes foram amplamente modificados no transcurso histórico. Em outras palavras, poderíamos dizer que produção e consumo são momentos do processo de produção e reprodução da vida humana e, enquanto tais, se relacionam mutuamente, pois

(...) o consumo cria a necessidade de uma nova produção, ou seja, o fundamento ideal, que move internamente a produção, e que é sua pressuposição. O consumo cria o impulso da produção; cria também o objeto que atua na produção como determinante da finalidade [o homem].
 (...) A produção não produz (...) unicamente o objeto do consumo, mas também o modo de consumo, ou seja, não só objetiva, como subjetivamente. Logo, a produção cria o consumidor (Marx, 1982a:8-9).

Desse modo, a necessidade que demanda produção para ser satisfeita é modificada pelo consumo; este, por sua vez, é modificado por aquela, e ambos modificam a fonte da necessidade e sujeito da produção e do consumo, o homem. Por conseguinte, falar em trabalho como atividade fisiológica é, de fato, reduzi-lo a uma dimensão meramente animal; é destitui-lo completamente de seus predicados humanos e, com isso, caracterizá-lo como mero dispêndio de energias vitais. E atribuir tal concepção de trabalho a Marx é ainda mais grave, pois é um desvirtuamento de suas idéias que não encontra sustentação em qualquer de seus textos. Idéias que, certamente, encontram na citação que segue uma de suas mais claras formulações:

O ato de reprodução, em si, muda não apenas as condições objetivas – e.g. transformando aldeias em cidades; regiões selvagens em terras agrícolas, etc. – mas os produtores mudam com ele, pela emergência de novas qualidades transformando-se e desenvolvendo-se na produção, adquirindo novas forças, novas concepções, novos modos de relacionamento mútuo, novas necessidades e novas maneiras de falar (Marx, 1975:88).

Além do mais, tal concepção também é um contra-senso porque, como vimos, foi justamente através do trabalho que o homem superou sua condição animal, ou seja,

¹¹⁸ Sobre isso, veja, acima, o Capítulo I.

que tornou-se homem. Enfim, para Marx, o trabalho não é uma mera “condição fisiológica”, mas uma atividade humana, pré-ideada, produtora de bens necessários à *vida humana*, por *meios humanos* e impulsionado por *necessidades* (de consumo) *humanas*.

Todavia, a “naturalização” do conceito marxiano de trabalho não para nessa eliminação da consciência, da imaginação, no ato produtivo. E isto porque, como vimos acima, não importa a formação social em questão, Arendt considera que esta atividade é regida pelo ideal de abundância, ou seja, considera que o ideal de abundância consiste numa *determinação natural* do trabalho¹¹⁹. E devido a esse predicado, um elemento decisivo na definição das diversas formações sociais e, portanto, no impacto do trabalho sobre a totalidade social é, fundamentalmente, o grau de circunscrição ou espraiamento, assim como o *status*, que esta atividade se encontra em relação às outras atividades e esferas constitutivas da sociedade. Por conseguinte, a *pedra angular* que, por exemplo, funda as diferenças entre as sociedades antigas e modernas não é, tal como pensava Marx, a forma social de apropriação dos meios de objetivação do trabalho e o nível de desenvolvimento das forças produtivas. Para Arendt, esta diferença se funda no fato de que, na antiguidade, o trabalho estava circunscrito à esfera privada e, em razão disso, seu ideal (a abundância) não transbordava as fronteiras da produção de bens de consumo. Atualmente, no entanto, devido às expropriações das propriedades agrárias de camponeses e eclesiásticos e à glorificação do trabalho, alçando-o à esfera pública – acontecimentos que inverteram a hierarquia das atividades da *Vita Activa* e, simultaneamente, tornaram este mais importante do que a *fabricação* e a *ação* —, o produtivismo (ideal da abundância) invadiu o conjunto das atividades produtivas e, com isso, passamos a viver “numa sociedade em que a riqueza é aferida em termos da capacidade de ganhar e gastar, que são apenas dos dois aspectos do metabolismo do corpo humano [produção e consumo]” (Arendt, 1998:124). Devido a esta mudança de parâmetros produtivos, e intensificando-as,

¹¹⁹ Nem é preciso ter em mente a concepção naturalista do trabalho de Arendt para identificar um disparate explícito nesta frase, pois: como o sujeito que executa uma atividade que prescinde da imaginação, da pré-ideação e, portanto, tem suas finalidades prescritas pela necessidade biológica pode ser orientado por um “ideal”, seja ele qual for? No entanto, ela apenas reproduz a concepção da própria autora, que afirma que “Os ideais do *homo faber*, o fabricante do mundo, que são a permanência, a estabilidade e a durabilidade, têm sido sacrificados em favor da abundância, o ideal do *animal laborans*” (Arendt, 1998:126) [“The ideals of *homo faber*, the fabricator of the world, which are permanence, stability, and durability, have been sacrificed to abundance, the ideal of *animal laborans*”].

A revolução industrial tem substituído [substituiu] todo artesanato pelo trabalho, e o resultado tem sido que as coisas do mundo moderno têm se tornado produtos do trabalho, cujo destino natural é serem consumidos, ao invés de obras, que existem para serem utilizadas (*ibid.*:124).

Em suma, as (poucas) virtudes e, principalmente, grande parte das (inúmeras) vicissitudes do mundo contemporâneo resultam da ascensão social do trabalho e da classe trabalhadora, cujo ideal e práticas passaram a dominar o cenário público (social), ofuscando a fabricação e a ação e, inclusive, se ocupando de atividades que eram exclusivas daquelas – ou contaminando-as com sua lógica produtivista.

Igualmente, no que se refere à afirmação de Arendt segundo a qual “a distinção [de Smith e Marx] entre trabalho produtivo e improdutivo contém, embora eivada de preconceito, a distinção mais fundamental entre trabalho e fabricação [obra]” (Arendt, 1998:87), apenas gostaríamos de frisar que o compartilhamento de Marx com a concepção de Smith é apenas parcial. Ele existe somente quando, corretamente, Smith define o trabalho produtivo como *trabalho que cria valor para o capital*¹²⁰. Mas ele já não acontece quando o economista escocês incorre numa concepção *fetichista e a-histórica* do trabalho produtivo, definindo-o em função da durabilidade de seu produto e não da relação social na qual a atividade laborativa está inserida. Ou seja, sem ter consciência disto, Smith formulou duas concepções distintas de trabalho produtivo e improdutivo. A primeira, com a qual Marx compartilha, e a segunda, da qual discorda, na medida em que considera que

O mesmo trabalho pode ser produtivo, se o compro no papel de capitalista, de produtor, para produzir valor maior, ou improdutivo, se o compro na função de consumidor, de quem despende renda, para consumir seu valor de uso, não importando que esse valor de uso desapareça com a atividade da própria força de trabalho ou se materialize e fixe numa coisa (Marx, 1987b:144).

Em vista disso, as concepções de trabalho produtivo e improdutivo em Marx e Smith não são irmãs siamesas. E, por sua vez, se existe alguma similaridade entre a formulação fetichizada e a-histórica destas categorias feita por Smith e as categorias trabalho e obra tal qual foram resgatadas/estabelecidas por Arendt, tanto elas quanto estas não encontram qualquer correspondência na distinção efetuada por Marx destes dois tipos de trabalho. Na concepção deste, não basta que o trabalho “se materialize e fixe numa coisa” para que seja produtivo, por maior que seja a durabilidade desta,

¹²⁰ “O que constitui o valor de uso específico do trabalho produtivo para o capital não é o seu caráter útil determinado, nem tampouco as qualidades úteis particulares do produto em que se objetiva, mas o seu caráter de elemento criador de valor de troca (mais-valia)” (Marx, s/d:114-5).

dado que essas categorias estão relacionadas a um modo de produção específico, a um modo de relacionamento específico do produtor com os meios de objetivação do trabalho.

Assim, segundo Arendt, o espriamento social do ideal e das práticas do *animal laborans* e, em decorrência dele, a obliteração das diferenças existentes entre trabalho e obra tiveram profundas conseqüências sobre a esfera política (que, para a autora, é a esfera pública *par excellence*), na medida em que fizeram declinar a condição social básica que tornava sua existência possível, a saber, um mundo de objetos duráveis (artifícios humanos), fornecedores do sustentáculo material à vida em sociedade. Esse declínio significou a invasão daquela esfera com as práticas e ideais do *animal laborans*, ou seja, com práticas e ideais que não possuem por fundamento a *liberdade*, como é o caso da ação, mas a *necessidade*. Porém, apenas no dois itens seguintes, 3.1.2 e 3.1.3, retomaremos a análise destes problemas sociais e políticos resultantes da ascensão social do trabalho. Por enquanto, analisaremos as teorias de André Gorz sobre esta atividade, pois, dos pensadores que têm suas origens intelectuais lastreadas ao marxismo, ele foi o mais influenciado pelas reflexões de Hannah Arendt.

3.1.1.1. André Gorz e a racionalidade econômica

Tal como a filósofa alemã, Gorz também enxerga equívocos na concepção moderna de trabalho¹²¹, enfatizando que este termo se distanciou muito de sua acepção original e que, com isso, passou a obliterar as características específicas de atividades que, sob muitos aspectos, são bastante distintas entre si.

Logo no início de sua obra *Metamorfoses do Trabalho*, Gorz resgata passo a passo a argumentação de Arendt sobre as diferenças entre trabalho e obra, enfatizando, por um lado, como o termo trabalho, que, “até o século XVIII, (...) designava o esforço dos servos e dos jornaleiros que produziam os bens de consumo ou os serviços necessários para a vida que exigiam ser renovados, dia após dia, sem deixar nunca de obtê-los” (Gorz, 1995a:29), passou a designar também aquelas atividades exercidas pelos artesãos, produtoras de “objetos duradouros, acumuláveis”. E, por outro, como, no Mundo Antigo, as atividades produtivas excluía, ao invés de

¹²¹ “O que nós chamamos de trabalho é uma invenção da modernidade” (Gorz, 1995a:25).

incluírem, como acontece com o trabalho assalariado moderno, os produtores do convívio social; ou seja, ao invés de ser um fator de *inclusão* social, o trabalho – e, parcialmente, a fabricação – era um fator de *exclusão*: “aqueles que o realizavam eram tidos como inferiores em todas as sociedades pré-modernas; pertenciam ao reino natural, não ao reino humano” (*ibid.*:26). No mundo moderno, ao contrário, cuja “característica essencial [do] trabalho (...) é a de ser uma atividade exercida na esfera *pública*, demandada, definida, reconhecida como útil pelos outros e, como tal, remuneradas por eles” (*ibid.*:26), esta atividade constitui o principal fator de integração social, de socialização. Por isso, ainda segundo Gorz, “a sociedade industrial se entende como uma ‘sociedade de trabalhadores’ e, como tal, se distingue de todas aquelas que a precederam” (*ibid.*:26).

Mas, além de produzir valores de uso (*efêmeros* e *duráveis*), ser exercido na esfera pública e, portanto, se constituir num fator de integração social, o trabalho em seu sentido moderno também se distingue do trabalho (escravo, servil) e da fabricação (atividades geralmente executadas pelos artesãos) das sociedades pré-modernas em função da racionalidade que lhe subjaz e que orienta suas finalidades e, por conseguinte, seus meios de atuação. O trabalho moderno é trabalho racionalizado, ou melhor, é trabalho economicamente racionalizado¹²².

O que é, no entanto, essa racionalidade econômica? Conforme a sintética leitura de Silva,

Gorz define a racionalidade econômica como uma forma particular de racionalidade cognitiva instrumental. Para ele, a racionalização econômica começa com a contabilidade e o cálculo que são concebidos como a forma quintessencial de racionalização reificante. Para que exista racionalidade econômica, é necessário antes de tudo que o trabalho exercido seja concebido como um meio para produzir mercadorias, ao invés de bens para auto-consumo; e, além disso, que as mercadorias sejam produzidas para a troca num mercado livre, onde diferentes produtores se enfrentem como concorrentes (Silva, 1999:168).

¹²² Observemos que, apesar de seguir os passos da análise efetuada por Hannah Arendt, Gorz não considera que o trabalho seja, desde a origem, dotado de uma racionalidade *inerente*, *natural*. Ao contrário. Ele demonstra como o surgimento da racionalidade econômica está emaranhado ao advento do mundo moderno, ou melhor, do capitalismo. Entretanto, apesar de admitir esta origem socioeconômica da racionalidade econômica, o problema de sua reflexão consiste na consideração de que, mesmo numa sociedade que tenha superado o capitalismo como modo de organização das relações socioprodutivas, aquela deverá prevalecer na esfera do trabalho. Ou seja, é como se somente a referida racionalidade fosse adequada às “sociedades complexas”, sejam elas capitalistas ou socialistas. Em outros termos, é como se a utilização extensiva e intensiva de maquinaria e, por conseguinte, a elevada produtividade do trabalho demandassem, inexoravelmente, que sua regência seja efetuada pela “racionalidade econômica”.

Entre outras coisas, isso significa que “a racionalidade econômica não se aplica, por conseguinte, quando o indivíduo é livre para determinar ele mesmo o nível de suas necessidades e o nível do esforço que realiza” (Gorz, 1995a:149). Pois produtores que possuem um horizonte *concreto e limitado* de necessidades trabalham, no máximo, até conseguir satisfazê-las, sejam eles proprietários ou meros trabalhadores assalariados. Neste caso, trabalho e vida ainda estão profundamente imbricados, ainda são regidos por parâmetros e convicções similares, na medida em que as atividades extra-econômicas impõem limites e objetivos concretos ao trabalho.

Nos primórdios do desenvolvimento capitalista, ainda segundo Gorz, essa relação entre a racionalidade econômica emergente e o caráter limitado das necessidades constituía um sério problema, pois, nos termos do próprio autor,

ou bem uma racionalidade distinta da racionalidade econômica impunha à produção limites e, por conseguinte, restringia a esfera do econômico em benefício de outras esferas, regidas por outros critérios, ou bem a racionalidade econômica conseguia fazer crescer as necessidades de consumo ao menos tão depressa como a produção de mercadorias e serviços mercantis (*ibid.*:152).

Portanto, com a crescente consolidação da segunda tendência, a tradição, os costumes, os vínculos sociais e políticos, etc., em suma, os aspectos extra-econômicos da vida, foram perdendo paulatinamente a predominância na definição das necessidades (de consumo) e no balizamento da produção, que passaram a se pautar em critérios “objetivos”, quantificáveis, matematizáveis.

Ao mesmo tempo que retirou das individualidades a liberdade de estabelecer limites às próprias necessidades, minando as condições subjetivas e os meios objetivos em que ela se assentava e, com isso, tornando o trabalho uma atividade voltada para a busca incansável do lucro, da acumulação de riquezas, a racionalidade econômica “cortou o vínculo entre trabalho e vida” (Silva, 1999:168). Ou seja, o trabalho passou a ser regido por critérios econômicos, critérios que, em relação àqueles que regem a vida extra-econômica, não se distinguem apenas por serem de *gradações*, mas por serem de *naturezas* distintas.

Para uma compreensão adequada do entendimento de Gorz acerca da racionalidade econômica, da relação desta com o capitalismo e, em específico, do significado desta cisão entre trabalho e vida, os parágrafos que seguem são bastante elucidativos. Nas palavras do próprio filósofo,

“A irresistível dinâmica” com que o “subsistema econômico” fagocita todas as esferas da atividade social e da vida se ilumina aqui sob uma nova luz; não é inerente a esse sistema econômico; é inerente à mesma racionalidade econômica. Seria inútil tratar de distinguir a racionalidade capitalista da racionalidade econômica, sustentando que tudo o que acabamos de dizer concerne à primeira, mas não necessariamente à segunda.

O capitalismo foi a expressão da racionalidade econômica ao fim liberada de toda trava. Era a arte do cálculo tal como o havia desenvolvido a ciência, aplicado à definição das regras de conduta (...) Assim racionalizada, a atividade econômica podia, pois, organizar as condutas e as relações humanas de maneira “objetiva”, quer dizer, fazendo abstração da subjetividade do decisor e subtraindo-a à polêmica moral (Gorz, 1995a:161-2)

Ou seja, o desenvolvimento e generalização do cálculo contábil, a “quintessência da racionalização”, encontra-se no fundamento da transformação da lógica da (re)produção econômica e, por conseguinte, na erosão dos alicerces que sustentam os critérios subjetivos (tradição, moral, etc.) de avaliação das atividades produtivas (seus limites e finalidades). Com isso, a racionalidade que se apodera da esfera produtiva, a racionalidade econômica, não aceita limites para o consumo, seja este ditado pelas necessidades vitais (alimentação, habitação, vestuário, etc.) ou pela tradição, vínculos sociais, etc.¹²³. Ela necessita submeter a si todo o complexo social, manter as diferenças sociais que garantem a existência do supérfluo e, assim, dos desejos insaciáveis para aqueles que se encontram nos degraus intermediários e inferiores da hierarquia social (*Apud* Gorz, 1995a:159).

Nesse contexto, Gorz demonstra, por um lado, como o cálculo contábil, a racionalidade matematizada, é incapaz de auto-estabelecer limites e, por outro, como, através dele, o produtor deixa de ser um “sujeito-agente” para se tornar um “objeto-agido”. Fato que acontece porque,

Mediante a matematização, se tem incorporado um determinado projeto num determinado método, garantindo a conformidade com a intenção original, e este método, formalizado e autonomizado, tem subtraído definitivamente o projeto ao exame reflexivo e retrospectivo de si mesmo (*ibid.*:163).

Ou, de acordo com os termos mais palatáveis de Silva,

para Gorz, o cálculo econômico não é capaz de auto-reflexão; ele não pode por si só dar sentido às ações que ele sustenta. Por isso mesmo, os limites à expansão da racionalidade econômica vêm necessariamente de fora dela através de julgamentos de valor baseados em princípios éticos (Silva, 1999:169).

¹²³ Em razão disso, “a eficácia máxima *ilimitada* empregada em valor-capital exigia, assim, o máximo *ilimitado* de ineficácia na cobertura das necessidades, e de desperdício no consumo” (Gorz, 1995a:152).

Incapaz, portanto, de estabelecer limites à sua propagação/disseminação – e, com isso, à abrangência da economia –, a limitação da racionalidade econômica somente pode ser estabelecida do exterior, das esferas extra-econômicas. Ou seja, por princípios e valores que não sejam orientados pelo gélido cálculo contábil, mas pelo escopo da plena satisfação das reais necessidades humanas, sejam elas materiais ou imateriais (lazer, cultura, amizade, amor, etc.).

Todavia, diante das dificuldades para se estabelecer tais limites num contexto em que a produção e o consumo foram separadas, a racionalidade econômica, “liberada de toda trava”, se impôs a atividades cuja eficácia não pode ser avaliada através de critérios inequívocos que correlacionem o *tempo despendido* a *resultados quantificáveis*, pois seus conteúdos concretos não permitem que lhes sejam aplicados os mesmos critérios de mensuração que caracterizam o *trabalho industrial*¹²⁴.

A busca da eficácia econômica pressupõe que o rendimento do trabalho (quer dizer, a quantidade de trabalho por unidade do produto) possa ser medido. Somente esta medida quantitativa permitirá comparar os resultados, definir os métodos e investigar as técnicas capazes de incrementar o rendimento, quer dizer, de *economizar o trabalho*, de *ganhar tempo*. Tudo isto é evidente no trabalho clássico de produção industrial (Gorz, 1998:181).

Entretanto, a liberação da racionalidade econômica fez com que inúmeras atividades improdutivas passassem a ser regidas pelo cálculo contábil – ou seja, se subordinassem formalmente à racionalidade econômica – e, com isso, a ser reconhecidas como trabalho. Mesmo não cumprindo todos os requisitos necessários para que sejam, em sentido estrito, designadas por este termo. E, tendo em vista sua preocupação em limitar a racionalidade econômica a partir do exterior, das esferas extra-econômicas, Gorz sentiu a necessidade de analisar os limites máximos aceitáveis de atuação daquela para, no pólo oposto, definir as atividades que, por seu conteúdo e pelos vínculos sociais que estabelecem, não devem ser regidas pela lógica da eficácia, mas por fins extra-econômicos (morais, éticos)¹²⁵. Como observou Silva,

Gorz desenvolve seus argumentos sobre a necessidade de estabelecer limites à racionalidade econômica afirmando que em Marx a noção de trabalho é tão indiferenciada que, em seus escritos, a atividade de um trabalhador industrial

¹²⁴ Vemos que, aqui, com a mesma matiz, reaparece a distinção efetuada por Offe entre trabalho *produtivo* e *em serviços*.

¹²⁵ “(...) um tal esclarecimento conceitual permite separar as atividades que podem ser subordinadas à racionalidade econômica daquelas que não devem ser subordinadas a esse tipo de racionalidade” (Silva, 1999:169).

aparece freqüentemente assemelhada, por exemplo, à atividade de um compositor (Silva, 1999:169).

Visualizando um grande equívoco nesta utilização polissêmica da categoria trabalho, Gorz resolveu reavaliá-la. Sendo que, nesta reavaliação, ele procurou demonstrar como uma definição mais adequada dessas atividades deve levar em consideração não somente o tipo de vínculo (pessoal, escravidão, servidão, salarial, etc.) que une o produtor à sua respectiva atividade, mas também seus critérios de aplicabilidade (Silva, 1999), ou seja, seu conteúdo e o contexto de sua execução. Encontram-se, aí, os fundamentos de sua necessidade de elencar um conjunto de critérios que destrinche a noção de trabalho e, assim, demonstre a diversidade de atividades que se encontra obliterada por este termo.

Para executar sua tarefa, Gorz dividiu o conjunto das atividades humanas em dois grandes grupos, o das atividades *mercantis* e o das atividades *não-mercantis*. Destes, o segundo grupo engloba todas aquelas atividades com as quais não estabelecemos vínculos monetários, isto é, que não visamos retorno monetário na sua execução. Através delas, temos por objetivo satisfazer uma necessidade individual e/ou familiar (higiene e alimentação, serviços domésticos, cuidados com as crianças e os idosos da família, etc.) ou, ainda, realizarmos-nos pessoalmente em atividades para as quais não existem demandas externas, tais como a arte, a amizade, o amor, o saber, etc. São apenas estas últimas que Gorz denomina atividades autônomas, ou seja, atividades que, não sendo necessárias, não tenham por motivação

nenhuma outra coisa que não seja o desejo de fazer nascer a Verdade, o Belo ou o Bem. É preciso, dito com outras palavras, que remetam a uma escolha consciente, à qual ninguém obrigue. Tampouco a autoprodução de uma parte do que é necessário para a vida é uma atividade autônoma, a menos que se faça sem necessidade (Gorz, 1995a:216)

Enquanto o primeiro grupo, por sua vez, engloba todas as atividades que executamos com o objetivo de auferir rendimentos monetários, ou seja, engloba todas aquelas atividades cuja realização não se esgota em sua execução, mas que têm nesta apenas um meio de sobrevivência.

Em sua concepção, portanto, “o trabalho no sentido economicamente racional deve preencher os quatro critérios seguintes: a) criar valor de uso; b) ter em vista a troca comercial; c) ser exercido na esfera pública; d) ter o tempo como critério de medida da produtividade” (*ibid.*:170). A atividade que não preencher esses quatro

critérios não pode, em sentido *econômico racional*, ser considerada trabalho. E, indiscutivelmente, um exemplo elucidativo desta concepção é o das atividades em serviços públicos e/ou privados – com a exceção dos serviços domésticos (tanto mercantis quanto não-mercantis) e da prostituição ($a+b+d$), que se enquadram em outra categoria –, pois são atividades que, apesar de preencherem os três primeiros requisitos ($a+b+c$), não podem, em última instância, ser consideradas trabalho, pois o tempo não é um critério adequado para mensurar sua eficiência¹²⁶.

Com essa demonstração de que atividades distintas encontram-se abrigadas sob a concepção marxiana de trabalho, Gorz pretende, por um lado, tornar claro de que é o trabalho no *sentido econômico racional* ($a+b+c+d$) que está sendo abolido (Gorz, 1987:11) – ainda que, em última instância, jamais o seja –, e não o trabalho em seu sentido moderno¹²⁷. Por outro lado, seu objetivo é demonstrar que somente as atividades não-mercantis “que são para si mesmas seu próprio fim” (Gorz, 1995a:213) podem ser consideradas atividades autônomas.

Mas, independentemente da validade analítica desse exercício de taxionomia das atividades humanas, uma pequena digressão se faz necessária, neste momento, para que possamos retomar um aspecto aparentemente esquecido da concepção marxiana de trabalho. Nela, gostaríamos de lembrar que o fato de, em certos momentos de sua obra, Marx utilizar este termo para se referir a atividades concretamente tão distintas das de um trabalhador industrial – tais como as atividades de uma cantora, de um escritor e de um professor (Marx, s/d:115) –, não significa que ele desconheça as profundas diferenças existentes entre elas. Neste caso, a linguagem apenas evidencia a redução da dimensão concreta das atividades em relação à sua dimensão abstrata, que, cotidianamente, a própria sociedade burguesa efetua. Pois, como sabemos, nas trocas comerciais, através da confrontação de valores contidos nas mercadorias, as mais diversas atividades são reduzidas a esse denominador comum: constituem dispêndio de capacidades objetivas e subjetivas dos seres humanos. Do mesmo modo, devido à expropriação generalizada dos meios de objetivação do trabalho e à conseqüente expansão do capital, as próprias forças vitais dos produtores se

¹²⁶ Não sabemos se Gorz chega a esta formulação sozinho ou se segue as reflexões de Offe, o importante a saber é que, neste aspecto, apesar da análise do primeiro ser mais detalhada, ambos compartilham a mesma concepção.

¹²⁷ Sendo que a redução percentual e, em certos casos, absoluta do proletariado industrial na composição dos trabalhadores assalariados é a expressão empírica mais visível deste processo.

transformaram em mercadorias. Com essa transformação, as mais diversas atividades, das mais degradantes às mais respeitáveis, acabaram caindo na órbita do trabalho assalariado e seus executantes, por sua vez, foram reduzidos à mera condição de trabalhadores, meros repositórios da força de trabalho.

Numa célebre análise em que explicita o “chão” sociohistórico sobre o qual germina a categoria trabalho em sua acepção moderna, Marx afirma que esta

parece ser uma categoria muito simples. E também a representação do trabalho nesse sentido geral – como trabalho em geral – é muito antiga. Entretanto, concebido economicamente nessa simplicidade, o “trabalho” é *uma categoria tão moderna como são as relações que engendram essa abstração (...).*

Um enorme progresso se deve a Adam Smith, que rejeitou toda determinação particular da atividade criadora da riqueza, considerando apenas o trabalho puro e simples, isto é, nem o trabalho industrial, nem o trabalho comercial, nem o trabalho agrícola, mas todas essas formas de trabalho (...).

[No entanto] A indiferença em relação ao gêneros de trabalho determinado pressupõe uma totalidade muito desenvolvida de gêneros de trabalhos efetivos, nenhum dos quais domina os demais. Tampouco se produzem as abstrações mais gerais senão onde existe o desenvolvimento concreto mais rico, onde aparece comum a muitos, comum a todos. Então já não pode ser pensado somente sob uma forma particular. Por outro lado, essa abstração do trabalho em geral não é apenas resultado intelectual de uma totalidade concreta de trabalhos. A indiferença em relação ao trabalho determinado corresponde a uma forma de sociedade na qual os indivíduos pode passar com facilidade de um trabalho a outro e na qual o gênero de trabalho se converteu não só como categoria, mas na efetividade em um meio de produzir riqueza em geral, deixando, como determinação, de se confundir com o indivíduo em sua particularidade (Marx, 1982a:16-17, grifos nossos).

Em seus textos, portanto, quando trata das relações sociais capitalistas, Marx utiliza este termo de modo alargado, *lato sensu*, no sentido que foi assumindo com a ascensão histórica do capital, cujos fundamentos sociohistóricos foram acima descritos. Desse modo, é ingenuidade ou leviandade teórica acreditar que ele considerava as mais diversas manifestações da práxis humana, *em si e por si*, como trabalho. Até mesmo porque sua obra é, sem dúvida, uma denúncia sem paralelo da redução que o capital efetua das mais diversas atividades a “finalidades exteriores”, inclusive daquelas que, em outras circunstâncias socioeconômicas, poderiam se manifestar como expressão da natureza individual¹²⁸. E, ademais, se não fosse assim, qual sentido teria sua intransigente defesa das lutas pela redução da jornada de

¹²⁸ Cf. nota 115.

trabalho e, por conseguinte, o apontamento do inegável avanço social que esta representa?

Mas, para Gorz, a crítica à categoria trabalho e a conseqüente taxionomia das atividades humanas possui um valor que vai muito além de um mero exercício analítico. Ele considera que somente o tratamento crítico dessa polissemia da categoria trabalho permite uma compreensão adequada da complexa encruzilhada socioeconômica, política, cultural, moral, etc. que nos encontramos nesta virada de século. Isto porque, paradoxalmente, ao mesmo tempo que a “revolução microeletrônica” (ou informacional) e a conseqüente abolição do trabalho em seu sentido econômico racional têm elevado bruscamente os índices de desemprego e de trabalho precário, elas também têm diminuído a parcela de tempo despendido na execução do trabalho socialmente necessário para a reprodução da vida material. E, ao efetivar esta redução, ela tem criado condições socioeconômicas efetivas para o aumento do tempo livre e, portanto, das atividades autônomas – em detrimento das atividades heterônomas.

Acontece que, ao invés de estar abrindo os “espaços” sociais para a ampliação das atividades autônomas, essa abolição do trabalho produzida pela “revolução microeletrônica” tem se manifestado apenas sob seu aspecto negativo (desemprego, precarização, etc.). Em suas palavras,

O desenvolvimento rápido do contingente dos “externalizados” significa, na verdade, que o patronato “se apropriou” das reduções da duração do trabalho, dando-lhes uma forma que reforça seu poder: o da flexibilidade dos horários, dos salários e dos efetivos; *dito de outra forma, o do desemprego parcial não indenizado* (Gorz, 1995b:137).

Ainda segundo Gorz, o problema da teoria marxiana é que, obliterando inúmeras atividades sob a categoria trabalho e, com isso, não possibilitando a distinção das atividades que podem daquelas que não podem ser transformadas em atividades autônomas, ela, por um lado, insiste na defesa do trabalho como esfera privilegiada da sociabilidade e, por outro lado, aposta numa utopia que a socialização dos processos de produção tem tratado de desmentir: a possibilidade do produtor superar a alienação inerente “ao funcionamento de uma sociedade complexa” (Gorz, 1987:19). Por isso, num contexto em que o trabalho em seu *sentido racional* está sendo “abolido”, os marxistas continuam presos ao “paradigma do trabalho” – ou seja, continuam lastrando suas reflexões e ações na (re)valorização desta atividade –,

quando a questão central não é mais saber como, cada vez mais exíguo, o trabalho poderá ser dividido por todos ou, quem sabe, como criar novas frentes de trabalho para permitir o acesso de todos à esta esfera privilegiada de socialização.

A questão, ao contrário, é saber como essas economias de tempo de trabalho podem ser transformadas em novas liberdades individuais e coletivas; como, em outras palavras, o tempo liberado do trabalho à escala da sociedade pode ser transformado em um recurso de maneira que todos e todas tenham acesso a ele e possam se tornar mestres de seu tempo, mestres de suas vidas, *produtores livres de relações de cooperação e de troca*.

A questão, em uma palavra, é essencialmente política e só pode encontrar resposta no quadro de um *projeto político* de transformação social (Gorz, 1995:13).

Sobre essas considerações, no entanto, algumas observações devem ser feitas. Em primeiro lugar, Gorz está correto em reconhecer a contraditoriedade da redução do tempo de trabalho socialmente necessário para a produção de bens materiais, na medida em que esta redução tem resultado no aumento do desemprego e da precarização do trabalho. Justa, também, é a sua preocupação em transformar esse aumento da capacidade produtiva do trabalho em tempo disponível para o livre e pleno desenvolvimento dos indivíduos, enriquecendo as outras esferas de suas vidas, através da subtração do referido aumento de sua atual finalidade: ampliar a extração de mais-valia. Entretanto, o reconhecimento da justeza de suas preocupações sobre a contraditoriedade da relação entre produtividade do trabalho e tempo livre não nos deve privar de reconhecer que, por um lado, elas não constituem novidade alguma no campo das ciências sociais, e que, por outro, o caminho apontado pelo autor para a resolução daquele desenvolvimento contraditório mais obstrui e dificulta do que facilita o trânsito rumo à emancipação.

Diante disso, torna-se fundamental analisar o segundo aspecto de suas reflexões: o *caráter essencialmente político da emancipação social*.

Pois bem, consideramos bastante questionável a sua concepção de que, com as tarefas econômicas já tendo sido realizadas pela “revolução microeletrônica” e seus respectivo aumento de produtividade, as tarefas de natureza *essencialmente política* constituem aquilo que resta aos agentes da emancipação. Nela, a racionalidade que rege a organização do processo de trabalho e das estruturas organizacionais, que dão forma objetiva à sociedade – a “sociedade como sistema material” (Gorz) –, perde sua determinação socioeconômica específica e se transforma numa racionalidade técnica,

necessária na organização de sociedades complexas, isto é, na organização de sociedades que se caracterizam pela *utilização intensiva de capital fixo* e por uma extensa *divisão macrossocial do trabalho*.

É quase desnecessário dizer que, de acordo com esta proposta de transformação social, a esfera econômica – na qual a *práxis laborativa* produz e reproduz os fundamentos materiais da vida e, simultaneamente, os seres humanos como *seres ativos, reais, objetivos e subjetivos* – é vista de maneira *unilateral*, ou seja, como *produtora de coisas, de objetos, mas não dos próprios produtores*, de seres humanos reais, efetivos¹²⁹. E a própria *práxis laborativa*, o trabalho, é compreendida apenas em sua dimensão empírica, como atividade que efetua a adequação dos meios aos fins num contexto em que, ao mesmo tempo, está dividida em termos sociais e técnicos, mas não como unidade contraditória de trabalho concreto e abstrato.

À primeira vista, essa concepção sustenta que os produtores não são subjetivamente (re)produzidos pelas condições econômicas nas quais atuam, na medida em que agem de acordo com determinações técnicas que transcendem o modo de produção capitalista e que, em razão disso, não podem ser eliminadas com a supressão deste. Levada às últimas consequências, porém, ela supõe que o sistema produtivo-administrativo e sua racionalidade movente, apesar de oriundos das demandas do capital, são inerentes a uma “sociedade complexa”. Com esse raciocínio, Gorz extrai das atividades socioeconômicas atuais sua dimensão específica e contraditória – qual seja, que a produção de valores de uso está radicalmente subordinada à produção de valores de troca – e oblitera o fato óbvio de que as sociedades contemporâneas tem no capital o seu elemento fundamental, dinâmico e dinamizador das relações sociais. Assim, ao fazer com que a análise da esfera econômica recaia sobre sua condição de atividade produtora de valores de uso, da eficiência técnica, ele aceita com resignação a base socioeconômica do capital, *naturalizando-a* e *eternizando-a*, ainda que lhe faça críticas de cunho político e cultural. Eis o motivo pelo qual sua concepção emancipatória possui um caráter especificamente político.

Sob um certo aspecto, portanto, não é incorreto dizer que Gorz procede como os economistas burgueses, que confundem um modo de produção específico – o modo de

produção capitalista – com a produção humana em geral e, por causa disso, apresentam como sendo inerentes a esta características que são específicas daquele¹³⁰. Mas a sua análise se diferencia da dos economistas burgueses porque, enquanto estes confundem as categorias da produção capitalista com a produção humana em geral, Gorz a confunde com a produção socializada, complexificada. Por causa desta confusão, como vimos acima, ele prescinde da subversão das relações de produção centradas no capital, imprime uma direção estritamente política (e cultural, moral) à transformação social e, com isso, resume a resolução dos problemas contemporâneos ao gerenciamento externo da esfera econômica.

Em síntese, em razão dessa prescindência da subversão dos fundamentos da economia, um processo emancipatório não deve possuir como problema central a eliminação da heteronomia presente nesta esfera – que, recordemos, é dominada pela racionalidade econômica, racionalidade incapaz de auto-reflexão. Para Gorz, “o problema é saber até que ponto os critérios de racionalidade econômica devem subordinar-se a outros tipos de racionalidade, intra e interempresariais” (Gorz, 1992:247). Prescindindo, assim, das determinações histórico-concretas das relações sociais de produção, ele considera que não é mais preciso subvertê-las, mas apenas definir os limites socioeconômicos nos quais a racionalidade econômica pode (e deve) atuar; definir os limites da economia para que ela seja controlada a partir do “exterior”, de racionalidades geradas e cultivadas na esfera da autonomia.

E, por fim, nesse emaranhado de relações, cabe à política, “que consiste no lugar específico onde a sociedade toma consciência de sua produção como um processo de conjunto” (Gorz, 1987:139), orientada por racionalidades completamente distintas da racionalidade *econômica, utilitária, instrumental*, viabilizar praticamente a interlocução entre essas duas esferas. Devido a esse papel mediador, a política, o espaço político

só pode exercer sua função quando não se confunde com o Estado nem com as aspirações que emergem da sociedade civil. E só pode ser o lugar da mediação, da reflexão, da arbitragem entre as exigências de autonomia e os

¹²⁹ Para Marx, a produção material diz respeito aos “indivíduos produzindo em sociedade, portanto, à produção de indivíduos determinada socialmente” (Marx, 1982a:3).

¹³⁰ “As determinações que valem para a produção em geral devem ser precisamente separadas, a fim de que não se esqueça a diferença essencial por causa da unidade, a qual decorre já do fato de que o sujeito – a humanidade – e o objeto – a natureza – são os mesmos. Esse esquecimento é responsável por toda a sabedoria dos economistas modernos que pretendem provar a eternidade e a harmonia das relações sociais existentes no seu tempo” (Marx, 1982a:4-5).

imperativos técnicos, entre a subjetividade e as imposições objetivas, quando evita identificar-se com qualquer dos pólos entre os quais se situa (*ibid.*:139).

Assim, temos aqui, mais uma redução: a dominação é expurgada do Estado, e este, por sua vez, torna-se mero aparelho administrativo. De expressão pública e resumo dos inconciliáveis antagonismos da sociedade civil, o Estado, na concepção de Gorz, deve se alçar a instrumento jurídico-administrativo (mas não político, pois esta deve ser separada do Estado, deve constituir um espaço social próprio) necessário para viabilizar a sociedade como complexo sistema material e relacional.

3.1.2. Trabalho e interação

Para retomar a análise da relação entre trabalho e formação subjetiva, é desnecessário dizer que as concepções que circunscrevem a *racionalidade movente* do trabalho ao produtivismo (Arendt), à racionalidade econômica (Gorz), à lógica da eficácia (Méda) ou, ainda, à racionalidade cognitivo-instrumental (Habermas) não se solidarizam apenas nesse aspecto da crítica à conceituação marxiana: a crítica à obliteração, sob o termo trabalho, de formas essencialmente distintas e, por conseguinte, irreduzíveis da *práxis*. Elas também compartilham a característica de expulsar da *práxis laborativa*, do trabalho, a interação, pois a redução deste aos procedimentos técnicos que visam produzir os elementos de satisfação das necessidades naturais e/ou “naturais-sociais” suprime sua dimensão formativa – não apenas em termos subjetivos, mas também objetivos –, já que lhe expurga as determinações sociais que estão adstritas tanto aos procedimentos (meios técnico-organizacionais) quanto às finalidades postuladas e seus resultados.

Como vimos logo na introdução do texto, Hannah Arendt subdivide a *Vita Activa* em *trabalho*, *fabricação* (obra) e *ação*. Enquanto o *trabalho* é considerado uma atividade fisiológica – ou seja, uma atividade que, ao invés de diferenciar o homem do animal, expressa os elementos deste presentes naquele – e a *fabricação* é considerada a atividade produtora do mundo dos produtos humanos (*obra*), da artificialidade da vida humana¹³¹, a *ação* (*práxis*) é a atividade da vida pública (política; *bios politikos*),

¹³¹ Como uma atividade que não é propriamente humana e, por conseguinte, não ocorre no interior de relações propriamente humanas, como é o caso da fabricação, pode dar concretude a um mundo adequado à vida humana é um mistério que nem mesmo Arendt responde.

da vida livre, da vida efetivamente humana. Mas, apesar de serem fundamentais para a existência dos seres humanos, as atividades vinculadas à esfera da necessidade foram, em todas as sociedades pré-capitalistas, muito desvalorizadas. E essa desvalorização ocorria porque, seja produzindo os elementos de satisfação das demandas biológicas da vida humana (trabalho) ou, ao contrário, aqueles exigidos pelo desenvolvimento sociohistórico geral e/ou pela especificidade da sociedades em questão (fabricação) – ambas atividades circunscritas à esfera privada (familiar, doméstica) –, trabalho e fabricação eram consideradas atividades inferiores, indignas do cidadão, do homem público. Por conseguinte, “(...) condenado à servidão e à reclusão na domesticidade, o ‘trabalho’, ao invés de conferir uma identidade social, definia a existência privada e excluía do domínio público aquelas e aqueles que estavam submetidos a ele” (Gorz, 1995a:29). Haja vista que, despendendo seu tempo em atividades produtivas, escravos e artesãos não possuíam nem o tempo e nem a liberdade necessárias para cultivar as virtudes que deveriam credenciá-los para participar da vida pública. Em suma, não sendo o trabalho e nem a fabricação atividades condizentes com a esfera política¹³² – esfera que Arendt e, através dela,

¹³² Na antiguidade grega e romana, a propriedade de terras circunscrevia não apenas os limites das posses territoriais e materiais dos cidadãos, ela circunscrevia, fundamentalmente, os limites do trabalho e da obra, da *necessidade*. A propriedade, portanto, não se definia pelo seu caráter positivo (objeto de um possuidor), mas por seu caráter negativo, de *privação* da vida pública, da *liberdade*. Com isso, ao mesmo tempo que privava uma parcela da população da vida pública, a propriedade possibilitava a alguns indivíduos (cerca de 45 mil num total de 250 mil atenienses, cf. Anderson, 1994:37) o pleno desfrute desta, uma vida livre das preocupações da necessidade e, enfim, na concepção dos antigos, uma vida humana (Arendt, 1998:58-67). Esse aspecto da propriedade privada – constituir uma espécie de dique das atividades produtivas e, portanto, da necessidade – faz com que, com um certo desapontamento, Arendt afirme que “o eclipse de um mundo público comum, fator tão crucial para a formação da multidão solitária e tão perigoso na formação da mentalidade desumana dos modernos movimentos ideológicos de massa, começou com a perda, muito mais tangível, da propriedade privada de um pedaço de terra neste mundo” (Arendt, 1998:257). Em última instância, isso significa que, se a esfera social se contrapõe à intimidade e, ao mesmo tempo, a sua negatividade – ou seja, o caráter problemático desta esfera (social, *subpública*) no mundo moderno – radica no fato de o trabalho ter ascendido a ela e passado a ser executado em público e, com isso, a tenha subvertido, a existência de uma esfera pública verdadeira pressupõe, no pensamento de Arendt, que a ela se contraponha uma *verdadeira esfera privada*, que só pode existir no interior de relações sociais marcadas pela existência da propriedade privada e, com ela, da circunscrição da necessidade, do trabalho. E, nesse sentido, “é bastante significativo que até mesmo Proudhon tenha hesitado em aceitar a cura duvidosa da expropriação geral, porque ele sabia muito bem que a abolição de propriedade privada, enquanto poderia curar o mal da pobreza, também poderia, de maneira muito provável, trazer o mal ainda maior da tirania” (*ibid.*:67). E, mais a frente, demonstrando mais um aspecto do declínio das esferas pública e privada, Arendt afirma que “a única forma eficiente de garantir a escuridão do que precisa ser escondido da luz da publicidade é a propriedade privada – um lugar próprio, no qual podemos nos esconder” (*ibid.*:71). Assim, “a propriedade, em contraposição à riqueza e a apropriação, refere-se a uma parte do mundo comum que tem um dono privado e é, portanto, a mais elementar condição política para a mundanidade do homem” (*ibid.*:253). Consciente deste aspecto do pensamento de Arendt, Magalhães, após uma pequena citação de *The human condition*, afirma: “Neste ponto ficam bem claras as intenções até agora implícitas do pensamento político de Arendt: a abolição da propriedade privada e/ou dos instrumentos de produção não garante e até mesmo impede a criação de uma esfera pública” (Magalhães, 1985:160-1).

Dominique Média (1999) consideram a única capaz de criar o verdadeiro laço social entre os indivíduos –, a ação é a atividade que lhe corresponde, posto que, diferentemente das atividades desempenhadas pelo *animal laborans* e pelo *homo faber*, a ação é uma atividade exclusiva do *animal rationale* e, portanto, adequada ao desempenho das atividades políticas.

Com o advento da modernidade, no entanto, a hierarquia tradicional da *vita activa* – que, das inferiores para as superiores, estruturava as atividades em *trabalho*, *fabricação* e *ação* – e o conteúdo das esferas privada e pública foram subvertidas e, com elas, se complexificou a relação do trabalho com as outras atividades e/ou esferas da práxis. Num primeiro momento, a obra, mas, logo a seguir, o trabalho passou a ocupar o cume das atividades da *vita activa*, subordinando-as a si (Arendt, 1998). Em razão disso, no mundo moderno, a *vita activa* tornou-se praticamente sinônimo de trabalho¹³³ – ou melhor, foi restringida à dimensão deste – e a racionalidade produtivista invadiu todos os poros das relações e práticas sociais, tornando-se, assim, um aspecto decisivo da subjetividade dos indivíduos. Isso significa que as sociedades modernas, que presenciaram a – e vivenciam as consequências da – ascensão do trabalho à esfera pública (ao mercado e à política), ao invés de o virem transformado em atividade autônoma, viram a subsunção do conjunto das atividades humanas às suas demandas, ao produtivismo, ao processo vital. Desse modo, agora livre das limitações e sujeições impostas *pela* e *na* esfera privada e aliviado de parcela considerável de seu fardo em virtude do auxílio da fabricação (que, por exemplo, produziu os instrumentos de produção), o trabalho, ao invés de abrir amplos horizontes para a realização da liberdade humana, nos sujeita cada vez mais às suas insaciáveis demandas, à sua eterna necessidade de produzir e consumir e, com isso, suprime paulatinamente a esfera pública, política. Portanto, se

A emancipação do trabalho e a concomitante emancipação das classes trabalhadoras da opressão e da exploração significaram, certamente, progresso na direção da não-violência. Muito menos certo é que tenham representado progresso também na direção da liberdade (Arendt, 1998:129)

Excetuando-se o evidente exagero de conceber que a ascensão do trabalho à esfera pública tenha significado “a emancipação das classes trabalhadoras da opressão e da exploração”, esta visão que Arendt possui da *ascensão do trabalho à esfera*

¹³³ “A emancipação do trabalho não o igualou a todas as outras atividades da *vita activa*, mas resultou em seu quase indisputável predomínio” (Arendt, 1998:128).

pública – tornada social – é profundamente negativa, e está intrinsecamente ligada à sua concepção acerca desta atividade, concepção que confunde características historicamente determinadas com aquelas que fazem parte do trabalho enquanto tal, do trabalho em seu sentido ontológico.

Como vimos *ad nauseam*, a filósofa alemã considera que o trabalho *é o próprio metabolismo do homem com a natureza* (uma “atividade fisiológica”) e que, por conseguinte, as capacidades mobilizadas para sua realização não são pertencentes à vida propriamente humana (*animal laborans*)¹³⁴; posto que, se dependêssemos destas, seríamos “apenas uma das espécies animais que povoam a Terra” (Arendt, 1998:84). Por conta disso, Arendt exclui desta atividade a autonomia e a interação, que, quando admitidas, o são apenas de maneira subsidiária¹³⁵.

Nesse contexto, o trabalho é compreendido de modo eminentemente associal – por estar aquém da interação, do relacionamento efetivamente humano entre os indivíduos e, conseqüentemente, por ser incapaz de constituir o fundamento do laço social – e, através dele, o trabalhador não é considerado ser social, homem público (*zoon politikon*), mas apenas um ser gregário, um ser cuja sociabilidade é similar à das abelhas e de outros animais. Na citação que segue, podemos visualizar claramente esta compreensão de Arendt acerca do trabalho e da interação; podemos ter uma idéia de como, para ela, o trabalho é, no sentido grego, uma atividade “anti-política”, uma atividade

na qual o homem não convive com o mundo e nem com os outros: está a sós com o seu corpo ante a pura necessidade de manter-se vivo. É verdade, ele também vive na presença de e junto com outros, mas esta união não tem nenhuma das marcas distintivas de verdadeira pluralidade. Não consiste na combinação proposital de habilidades e vocações diferentes, como é o caso do artesanato (ainda menos uma relação entre pessoas singulares), mas consiste na multiplicidade de espécimes, fundamentalmente todos iguais, porque são o que são como organismos vivos [e não como seres humanos, sociais]. (Arendt, 1998:212, a observação entre colchetes é nossa).

¹³⁴ Sua concepção geral não é alterada pelo fato de, num certo momento do texto, ela reconhecer que “um ser que ‘trabalhasse’ em completa solidão não seria humano, e sim um *animal laborans* no sentido mais literal da expressão” (Arendt, 1981:31).

¹³⁵ Dominique Meda, ainda que, certamente, possua uma posição menos extremada que a de Arendt, compartilha o aspecto decisivo da visão desta acerca da interação na esfera do trabalho. Sobre este aspecto, ela diz que o trabalho “não foi inventado [sic!] com o fim de reunir os indivíduos em torno da realização de uma obra comum. Por isso, o trabalho é, sem dúvida, um meio de aprender a vida em sociedade, de encontrar os outros, de socialização do indivíduo, de sermos úteis, mas é-o apenas de maneira derivada (Meda, 1999:174).

Tratando, assim, o trabalho em sua forma assalariada como se esta constituísse sua forma necessária, insuperável, Arendt confunde a dimensão ontológica desta atividade com sua forma fenomênica. Por isso, o *déficit* de relacionamento efetivamente humano que ocorre no trabalho assalariado, que é justamente a expressão do tipo de relacionamento imposto pelo capital, se mostra para ela como sendo inerente a esta atividade.

Impossível no trabalho, a interação também o é na fabricação, pois, além do caráter necessariamente solitário em que esta atividade deve ser executada, a interação possibilitada ao *homo faber* ocorre no mercado de trocas (*exchange market*)¹³⁶; isto é, numa esfera que, apesar de pública, não é política, e que, portanto, não permite um relacionamento humano propriamente dito. É por isso que,

Ao contrário do *animal laborans*, cuja vida é gregária e alheia ao mundo e que, portanto, é incapaz de construir ou habitar uma esfera pública, mundana, o *homo faber* é plenamente capaz de ter a sua própria esfera pública, embora não uma esfera política propriamente dita. Sua esfera pública é o mercado de trocas, no qual ele pode exibir os produtos de suas mãos e receber assim a estima que merece (*ibid.*:160).

Deixando de lado, por um momento, o fato de que, nas sociedades contemporâneas, os produtores, com raríssimas exceções, não efetuam a troca de seus produtos, mas estes são comercializados por trabalhadores assalariados (não-proprietários) – e, portanto, sob as determinações de outrem –, geralmente distantes dos processos produtivos, recordemos que a interação possível e efetuada no mercado é mediada pelo produto, pela mercadoria, cuja fabricação ocorre numa situação de isolamento *formalmente* antagônica àquela do trabalho. Por conseguinte, no mercado, os homens não se comportam como tais, como indivíduos concretos, reais e desiguais, mas apenas como possuidores de mercadorias, que, por sua vez, tornam-se os elos que correlacionam os indivíduos entre si – seus produtores e/ou possuidores.

Ainda muito jovem, Marx analisou os fundamentos desta relação, colocando em relevo seu caráter *alienado* e *alienante* e, simultaneamente, demonstrando o modo como esses produtores-mercadores se defrontam no contexto da troca:

¹³⁶ Esta é, estranhamente, a expressão que a autora utiliza no texto, como se fosse possível a existência de um mercado sem trocas. Ou seja, se é plenamente razoável conceber trocas (*exchange*) sem a existência do mercado (*market*), o inverso não é, pois não se pode conceber um mercado em que não haja trocas.

a teus olhos, teu produto é um instrumento, um meio para apoderar-te do meu produto e, portanto, para satisfazer tua necessidade. Mas, a meus olhos constitui o fim de nosso ato de troca. Para mim, tu és o meio e o instrumento para a produção deste objeto, que é para mim um fim, do mesmo modo que tu, ao inverso, és considerado nesta relação com meu objeto (Marx, 1987a:536-7).

Além da alienação e do egoísmo que são inerentes à relação mercantil, constatamos que, com a ascensão do trabalho à esfera pública, até mesmo os aspectos positivos que Arendt visualizava nessa dimensão socializante do *homo faber*, no mercado, foram suprimidos, na medida em que a valorização da *produção* foi substituída pela do *consumo* e o *orgulho* pela *vaidade*¹³⁷.

Assim, ao mesmo tempo que fez da *racionalidade que move o trabalho* na ordem do capital¹³⁸ a *racionalidade intrínseca* daquele, Arendt expulsou a interação desta atividade, restringindo-a apenas às suas dimensões fisiológica e técnico-procedimental e, com isso, eliminando seu conteúdo social. Por conseguinte, como uma atividade com essa característica (associal, natural) pode estabelecer fundamentos para o laço social, para a vida humana? Como uma racionalidade desta ordem, que não extravasa a modelação da natureza para fins estritamente técnicos, pode orientar comportamentos ético-morais? E, portanto, como pode estabelecer objetivos que não visem a satisfação de necessidades biológicas e materiais se esta própria atividade caminha, contraditoriamente, apenas no estreito leito daquelas? Como o agir do trabalhador no âmbito da produção pode consistir num agir moral, ético, se as motivações que o impelem se circunscrevem ao produtivismo, à lógica da eficácia, e, portanto, não são capazes de visar a realização pessoal e/ou coletiva em termos humano-genéricos?

É por conta dessa concepção estreita e equivocada acerca do trabalho que Arendt também possui uma visão muito negativa da ascensão social desta atividade, ou seja, de sua ruptura com os limites estreitos da esfera privada e de seu conseqüente açambarcamento da esfera pública. Nesse sentido, Magalhães observa que

¹³⁷ "Historicamente, a última esfera pública, o último lugar de reunião que de alguma forma se relaciona com a atividade do *homo faber*, é o mercado de trocas onde seus produtos são exibidos. A sociedade comercial, típica dos estágios iniciais da era moderna ou do início do capitalismo manufatureiro, resultou dessa 'produção ostensiva', com o seu concomitante apetite de possibilidades universais de barganha e troca; e o seu fim chegou com o enaltecimento do trabalho e com a sociedade de trabalhadores, que substituíram a produção ostensiva e seu orgulho pelo 'consumo ostensivo' e sua concomitante vaidade" (Arendt, 1998:162).

¹³⁸ O produtivismo, ou seja, a produção sem peias, com vistas à acumulação *ad infinitum*.

Ao privilegiar a ação e ao criticar a modernidade e a importância que foi atribuída nesse período ao trabalho, colocando-o acima de todas as outras atividades, H. Arendt tenta resgatar o que seria, segundo ela, um verdadeiro espaço público, plural e autônomo, de deliberação e de iniciativa.

O totalitarismo, fenômeno essencialmente original do século XX, segundo ela, tem sua origem justamente no desaparecimento do espaço público, no isolamento político do indivíduo, nesse homem isolado e desenraizado, homem moderno cuja condição vem sendo preparada desde a revolução industrial (Magalhães, 1985:131-2).

Isso significa que o desaparecimento do espaço público, característica central do totalitarismo¹³⁹, está intrinsecamente ligado à “emancipação do trabalho” e à invasão daquele pelos ideais (a racionalidade produtivista) e práticas do *animal laborans*, na medida em que, agrilhoadas às necessidades e às atividades voltadas para a satisfação destas, esta dimensão da *vita activa* é incapaz de construir um verdadeiro “espaço de liberdade” (público/político) e de socialização. Nas palavras da própria autora, devido à admissão das atividades produtivas – principalmente, o trabalho – na esfera pública,

a nova esfera [que, agora, não é mais pública nem privada no sentido estrito desses termos, mas social, pois possui como seu contraponto a esfera da intimidade¹⁴⁰] tem-se caracterizado principalmente por uma irresistível tendência de crescer, de devorar as esferas mais antigas do político e do privado, bem como a esfera mais recente da intimidade (Arendt, 1998:45, a observação entre colchetes é nossa).

Por sua vez, esse extravasamento do trabalho da esfera privada em direção à esfera pública, ou melhor, sua

elevação à estatura de coisa pública, longe de eliminar seu caráter de processo (...) tem, ao contrário, liberado esse processo de sua recorrência circular e monótona, transformando-o interna e rapidamente, e cujos resultados, em poucos séculos, alteraram totalmente o mundo habitado (*ibid.*:47).

É por isso que a emergência da esfera social, além de transmutar os significados das esferas privada e pública e, ao mesmo tempo, implicar na subsunção da *fabricação* e da *ação* à racionalidade produtivista do *trabalho*, significa que

a sociedade que está para ser libertada dos grilhões do trabalho [devido ao elevado desenvolvimento das forças produtivas] é uma sociedade de trabalhadores, uma sociedade que já não conhece aquelas outras atividades

¹³⁹ Para um esboço crítico do conceito de totalitarismo ver Chasin, 2000:79-90.

¹⁴⁰ “A passagem da sociedade – a ascensão da administração caseira, de suas atividades, seus problemas e seus recursos organizacionais – do sombrio interior do lar para a luz da esfera pública não apenas não diluiu a antiga divisão entre o privado e o político, mas também alterou o significado dos dois termos e a sua importância para a vida do indivíduo e do cidadão, ao ponto de torná-los quase irreconhecíveis” (Arendt, 1998:38) .

superiores e mais importantes em benefício das quais valeria a pena conquistar essa liberdade (*ibid.*:5, a observação entre colchetes é nossa).

Portanto, em razão desse predomínio do trabalho – e evidentemente, do *animal laborans* – na esfera pública e, com isso, do produtivismo como prática e ideal regente das relações sociais, o declínio da demanda por trabalho não significa que o tempo livre disponibilizado aos indivíduos será utilizado para o incremento das atividades de realização pessoal (artes, amizade, amor, etc.) e coletiva (política). Na verdade, tudo indica que, paradoxalmente, este declínio deverá resultar em comportamentos que contribuam para o surgimento de novos totalitarismos e, inclusive, para reforçar a “naturalização” dos processos de reprodução social, pois, nas circunstâncias socioeconômicas e político-culturais vigentes, deverá reforçar a tendência de subsunção das outras atividades humanas à lógica circular do trabalho, ao eterno ciclo produção-consumo da vida biológica.

Uma análise rápida e superficial dessa ligação que Arendt estabelece entre o declínio da demanda por trabalho – cujo reverso, na sociedade atual é o desemprego, a precarização, etc. – e a ascensão de movimentos “totalitaristas” poderia respaldar sua reflexão, pois, como sabemos, o nazismo e o fascismo ascenderam em contextos históricos de grave crise social. No entanto, numa leitura mais atenta, que leve em consideração sua concepção de trabalho, seria plausível afirmar que a referida reflexão é apenas formalmente correta. E isto porque, se é um fato que o declínio da demanda por trabalho, com o conseqüente desemprego em massa e o agravamento da crise social, pode favorecer a ascensão de movimentos sociopolíticos de extrema direita (com características totalitárias, segregacionistas, etc.), este favorecimento não pode ser creditado à ascensão do trabalho e da racionalidade produtivista (que, segundo Arendt, lhe é *inerente*) à esfera pública, mas ao papel central ocupado pelo capital (*trabalho alienado*) no conjunto das relações sociais e, assim, à sua manifestação contraditória e perversa entre as parcelas desempregadas e precarizadas das massas trabalhadoras¹⁴¹.

¹⁴¹ Entre tantas testemunhas qualificadas, vejamos o que uma delas tem a nos dizer sobre a base social que sustentou a ascensão do nazi-fascismo: “Por meio da agência fascista, a burguesia põe em movimento as massas da pequena-burguesia enfurecida, os bandos de desclassificados, os ‘lumpem-proletários’ desmoralizados, todas essas inumeráveis existências humanas que o próprio capital financeiro levou ao desespero e à fúria (...) A fascistização do estado significa, não apenas mussolinizar as formas e os processos de direção – neste domínio, as mudanças desempenham, no fim das contas, um papel secundário –, mas, antes de tudo e sobretudo, destruir as organizações operárias, reduzir o proletariado a um estado amorfo, criar um sistema de organismos que penetre profundamente nas massas e destinado a impedir a cristalização independente do proletariado. É precisamente nisto que consiste a essência do regime fascista” (Trotsky, 1979:150-151).

Em primeiro lugar, porque não há uma racionalidade intrínseca e a-histórica do trabalho que, latente e/ou restrita à esfera privada nas formações econômicas pré-capitalistas, apenas tenha ascendido à esfera pública e se generalizado com o advento do capitalismo. O que ocorre, na verdade, é que a forma atual assumida pelo trabalho e, portanto, de sua racionalidade é o resultado da transformação do capital em “relação social básica”. Ou seja, sua forma atual é o resultado de acontecimentos longos e sinuosos, acontecimentos que subverteram as formas *objetivas* e *subjetivas* de *produção* e *reprodução* da vida.

Em segundo lugar, porque é um equívoco considerar que a liberação dos produtores dos vínculos de dependência pessoal, o estabelecimento de vínculos contratuais (públicos) com a esfera do trabalho, os direitos políticos e sociais conquistados por aqueles e a conseqüente transformação do trabalho numa atividade de importância publicamente reconhecida sejam aspectos negativos do mundo moderno. Muito pelo contrário. Estes constituem aspectos/momentos fundamentais, mas não suficientes, da emancipação humana. Portanto, se criticados, eles devem sê-lo não por terem corrompido os fundamentos da *verdadeira* vida humana (garantida, segundo Arendt, pela circunscrição do trabalho à esfera privada), mas sim por terem parado a meio caminho da referida emancipação, ou seja, por terem circunscrito a conquista da liberdade e da igualdade aos seus aspectos jurídicos e políticos.

De acordo com a reflexão acima, pode-se criticar a reflexão de Arendt acerca do trabalho nos mesmos termos que Wolfgang Leo Maar critica as reflexões de Habermas sobre este. Segundo este autor, “Habermas só *aparentemente* – o que potencializa seu poder ideológico – *faz a crítica do trabalho, enquanto efetivamente consolida o mesmo, nos termos do produtivismo*” (Maar, 1999:56). E isto porque, criticando Marx por considerar que ele confundiu trabalho com interação e porque, em razão disso, não diferenciou adequadamente os subsistemas – e suas racionalidades específicas – aflorados pela complexificação social proporcionada pelo capital – teorizações que o teriam levado a conceber a sociedade como “um todo falso” –, Habermas também expurga a dimensão socioformativa do trabalho, explicitando apenas sua dimensão técnico-procedimental.

Entendo por trabalho, ou agir racional com respeito a fins, seja o agir instrumental, seja a escolha racional, seja a combinação dos dois. O agir instrumental rege-se por regras técnicas baseadas no saber empírico (...) O

comportamento de escolha racional é regido por estratégias baseadas no saber analítico (Habermas, 1975:320).

Este expurgo da dimensão socioformativa do trabalho não significa, no entanto, que Habermas desconsidera que o trabalho seja uma atividade executada num contexto social determinado, envolvendo amplo relacionamento entre os trabalhadores. Ela significa que essa execução não consiste numa determinação decisiva na produção e reprodução das condições subjetivas dos próprios produtores. É como se, para o trabalho, as subjetividades dos produtores fossem previamente preparadas e, simultaneamente, como se a atividade laborativa em si, as condições socioeconômicas mediante as quais ela se concretiza e seus resultados não fossem decisivos para a conformação subjetiva daqueles. Do mesmo modo, é como se o próprio contexto social fosse afetado apenas exteriormente (e não essencialmente) pelas condições específicas da reprodução da vida material, dado que suas finalidades e as subjetividades dos produtores são definidas nas esferas extra-econômicas. É por isso que, de acordo com o enfoque habermasiano,

a reprodução material produz resultados, mas ela própria não constitui um resultado; exatamente como o “trabalho”, que produz por uma “atividade voltada a um fim” na sociedade, mas cuja presença nesta sociedade não é produzida, nem o é a própria “sociedade” (Maar, 1999:42).

Nesse contexto, tal como a racionalidade econômica conceituada por Gorz, as atividades desenvolvidas na esfera produtiva carecem de auto-reflexão¹⁴². Por isso, elas somente podem ter seus objetivos definidos de maneira adequada através do exterior, por valores oriundos das esferas e atividades em que a racionalidade prático-moral predomina (*Apud* McCarthy, 1988:281). Este, certamente, é o resultado necessário de uma concepção de sociedade na qual as regras normativas, aquelas que regulam o convívio social, não são (também) apreendidas (internalizadas) no trabalho, mas apenas nos setores e atividades sociais nos quais predomina a interação. Devido a isso, quando há interação efetiva na esfera da produção – ou seja, relacionamentos que extravasam a dimensão técnico-procedimental –, os trabalhadores já não agem como tais, mas como agentes de discurso; neste caso, entretanto, eles já se elevaram ao Mundo da Vida e, portanto, deixaram para trás o Sistema; sua ação, do mesmo modo, já não é mais orientada pela racionalidade cognitiva-instrumental, mas pela

¹⁴² Ou seja, tanto quanto a racionalidade econômica de Gorz, a racionalidade cognitivo-instrumental de Habermas restringe-se à dimensão técnico-procedimental e, por conseguinte, é incapaz de auto-estabelecer limites à produção.

racionalidade prático-moral (ou, dependendo das circunstâncias, pela racionalidade prático-estética).

São, portanto, as regras técnicas e os comportamentos orientados pela racionalidade cognitivo-instrumental que predominam no trabalho, dado que o conteúdo do ato laborativo é definido pela materialidade e não pelo perfil socioeconômico, político e cultural dos relacionamentos sociais. É fundamental compreender isto porque, apesar de todas as diferenças formais ou mesmo substantivas que o raciocínio de Habermas possa ter em relação ao de Arendt, vemos como, ao menos neste ponto (mas não só), ele caminha na mesma senda analítica aberta pela filósofa alemã. Tal como esta, é por causa da ausência de uma real interação na atividade laborativa – seja ela produtora de bens materiais ou administrativas – que, a seu ver, a esfera do Sistema não permite o discurso e nem a formação do consenso, inviabilizando, assim, a apreensão dos conteúdos normativos específicos de cada subsistema social (moral, religião, estética, etc.)¹⁴³.

E, como vimos acima, uma racionalidade que se restringe à dimensão instrumental, econômica, é, por sua própria natureza, incapaz de definir não somente as finalidades, mas, principalmente, os limites das ações que move e de sua abrangência. É devido a esta incapacidade de definir os próprios limites que, apesar de ressaltar o fato de o capitalismo permitir uma diferenciação historicamente singular dos diversos subsistemas constitutivos da realidade social¹⁴⁴, Habermas critica este sistema social por ter possibilitado a colonização do mundo da vida pela racionalidade presente no sistema. E isto porque, devido à colonização do mundo da vida, inúmeras ações executadas em seu interior – cuja racionalidade movente adequada seria a prático-moral e/ou a prático-estética –, passaram a ser regidas, como as ações típicas deste, pela racionalidade cognitiva-instrumental. Portanto, assim como as forças que movem o trabalho na conceituação de Arendt e a racionalidade econômica de Gorz, a racionalidade cognitiva-instrumental de Habermas é uma racionalidade de cunho produtivista.

¹⁴³ “Apreender as regras da ação racional com motivos, na concepção de Habermas, era adquirir qualificações; apreender regras normativas era ‘internalizar’ traços de personalidade” (Giddens, 1997:301).

¹⁴⁴ “Sob o esquema das dimensões estruturalmente possíveis de racionalização, se encontra a idéia básica de Habermas de que o descentramento crescente da consciência na época moderna torna possível que possamos adotar basicamente diferentes atitudes – objetiva, ajustar-se á norma e expressiva – no que respeita aos elementos dos diferentes (formalmente concebidos) mundos – objetivo, social e subjetivo” (McCarthy, 1988:279).

Este aspecto da reflexão habermasiana foi, a seu modo, devidamente apreendido por Maar. Para ele, a crítica de Giddens a Habermas “erra o alvo apesar de bem intencionada”, pois “O problema [da teoria de Habermas] não é deixar de propor a produção da sociedade, mas está em obstruir a apreensão histórica da mesma ao consolidar como a sociedade *uma* forma social da mesma” (Maar, 1999:40-41, as palavras entre colchetes são nossas). Ou seja, transformando as características específicas das atividades laborativas executadas na ordem do capital em características inerentes à esfera econômica *per se*, Habermas acabou transformando a própria sociedade capitalista na sociedade enquanto tal, no paradigma de toda sociedade.

Mas as conseqüências dessa redução do trabalho à ação-racional-com-respeito-a-fins não se limitam à eternização da sociedade capitalista. Através dela, que eliminou a dimensão sociohistórica das forças produtivas, bem como incentivado pelas mutações sofridas no mundo do trabalho¹⁴⁵, Habermas consolidou um “ambiente teórico” adequado para deslocar o foco de reflexão das ciências sociais da esfera produtiva (“paradigma da produção”) para a esfera da interação (“paradigma da comunicação”) – ou, ainda, em seus próprios termos, do *sistema* para o *mundo da vida*.

A mesma viragem, por conseguinte, sofreu sua reflexão acerca da emancipação social. Em vez da perspectiva marxista de completa subversão das relações socioeconômicas, políticas e culturais vigentes no mundo contemporâneo, cujo fundamento radica na compreensão de que a realidade social é um todo organicamente integrado, a sua reflexão sobre a emancipação passou a apontar a esfera da interação (mundo da vida), e não mais a esfera produtiva (que, junto com o Estado, compõe o sistema), como centro de atuação da luta emancipatória. Como a racionalidade cognitiva-instrumental, que predomina no trabalho executado sob a égide do capital, passou a ser considerada intrínseca a esta atividade (trabalho), o objetivo da luta emancipatória migrou da subversão das relações socioeconômicas para a libertação do mundo da vida, que, com a ascensão sociohistórica do capital, foi colonizado por aquela racionalidade. Do mesmo modo, é necessária a instituição da circunscrição –

¹⁴⁵ “Acima de tudo, a utopia [de uma sociedade do trabalho emancipado] perdeu seu ponto de referência na realidade: a força estruturadora e socializadora do trabalho abstrato” (Habermas, 1987:106, a observação entre colchetes é nossa).

ou melhor, do controle exterior – da referida racionalidade à esfera que lhe é própria, ao sistema, o que só pode ser efetuado através do papel coercitivo desempenhado pelas outras esferas sociais.

Em síntese, na teoria da ação comunicativa, “a crítica da dominação acabou por se voltar para a liberdade de comunicação ou diálogo, em vez de se voltar para a transformação material das relações de poder” (Giddens, 1997:308). Por conta disso, o problema dessa crítica é que, sendo o capital uma relação essencialmente autoritária e contraditória, como, tendo este e seus antagonismos por fundamento das relações sociais, podemos imaginar uma sociedade na qual o debate possa ser desenvolvido de maneira livre e igualitária entre os indivíduos e, por conseguinte, o consenso possa ser forjado? Além do mais, Habermas, assim como Arendt, Gorz e Méda, não nos fornece indicações para a resolução de questões decisivas vinculadas à qualquer projeto de transformação social: 1) qual é o sujeito social (ou os sujeitos sociais) que deve encampar a luta pela emancipação? 2) se não há um sujeito coletivo socialmente identificável, será que é factível – ou seja, será que pode se “apoderar das massas”, pode ganhar “corações e mentes” – uma proposta que apela para e visa influenciar, mobilizar, sujeitos sociais com interesses irreduzíveis, diametralmente opostos? 3) um discurso com este perfil seria algo mais do que um apelo ético? A nosso ver, propostas emancipatórias com este teor, ao invés de contribuir, dificultam ainda mais qualquer possibilidade efetiva de crítica ao domínio do capital e de seu produtivismo, assim como a definição de finalidades adequadas à emancipação social.

3.1.3. Sociedade e Estado

Está completamente fora do alcance de nossa pesquisa o levantamento das inúmeras distinções e similaridades que, porventura, existam nas abordagens acerca dos fundamentos, características, limites e possibilidades da política entre os autores citados. Neste ponto, objetivamos, exclusivamente, tornar visível os fundamentos socioeconômicos comuns de suas *concepções ontopositivas da política* e, conseqüentemente, contrastá-las com aquela que constitui a principal corrente teórica de interlocução desses autores, o marxismo.

Logo de início, é de fundamental importância observar como, além de compartilharem a circunscrição da racionalidade movente do trabalho à razão instrumental e, com isso, reduzi-lo à sua dimensão técnico-procedimental – ou seja, expurgado da interação –, as teorias de Arendt, Gorz, Méda e Habermas também compartilham uma concepção *ontopositiva da política* (Chasin), ou seja, uma concepção que compreende a política (e o Estado) não como aspectos/momentos necessários, ainda que contingentes, da *práxis* social em condições sociohistóricas determinadas, mas como elementos imprescindíveis da sociabilidade humana. E este compartilhamento fica explícito no fato de que, invariavelmente, apesar das inúmeras e inegáveis diferenças existentes entre si, as teorias emancipatórias desses autores não visam a constituição de sociedades assentadas na autodeterminação dos produtores associados, mas na “*perfectibilização*” e/ou “*eticização*” da política.

Como, segundo essas teorias, a *racionalidade movente* das atividades laborativas – de maneira sintética, a *razão instrumental* – é incapaz de compreender os vínculos morais que correlacionam os indivíduos entre si – por isso, em última instância, estas atividades são *amoris*¹⁴⁶ –, tanto esses vínculos quanto as finalidades mais adequadas à reprodução da vida humana devem, necessariamente, vir do exterior, das esferas extra-econômicas.

Foi justamente expurgando as atividades laborativas de sua dimensão socioformativa e, por conseguinte, da moralidade, que Habermas, por exemplo, pôde afirmar que “as condições da vida emancipada e digna do homem já não devem resultar diretamente de uma reviravolta nas condições de trabalho, isto é, de uma transformação do trabalho heterônomo em auto-atividade” (Habermas, 1987:107). E isto porque, como vimos, enquanto o trabalho consiste numa atividade regida pela racionalidade *cognitivo-instrumental*, eficaz na adequação dos meios técnicos, porém incapaz de refletir de acordo com os fins humanamente adequados, as atividades interativas devem ser regidas por critérios radicalmente distintos daqueles que regem aquela racionalidade; elas devem ser regidas por critérios típicos da racionalidade prático-moral, que, mesmo através do sacrifício à eficácia, define ações mais adequadas à manutenção da vida social. Desse modo, ainda segundo Habermas, uma

¹⁴⁶ Em sua concepção de uma sociedade dualista, Gorz afirma que “o domínio da exigência ética está, virtualmente, separado do domínio das necessidades objetivas, de ordem material e técnica” (Gorz, 1987:118). E, a seu ver, apenas o reconhecimento desta separação pode fundamentar a única concepção de sociedade realista e operacional possível: a de uma sociedade dualista.

das principais críticas que podem ser dirigidas ao conteúdo utópico dos projetos de emancipação social vigentes (comunismo, anarquismo, etc.) consiste no fato de que todos eles “acabaram em uma simbiose ilusória entre o controle racional da natureza e a mobilização das energias sociais” (*ibid.*:114).

Assim, a apresentação de projetos sociais plausíveis requer, como premissa fundamental, “a remoção da ilusão metodológica que esteve ligada aos projetos de uma totalidade concreta de possibilidades futuras de vida” (*ibid.*:114). Isso significa que, prescindindo da emancipação do trabalho alienado, consista este em atividade produtiva-material ou administrativa, o projeto emancipatório de Habermas somente pode consistir no controle exterior do trabalho (da economia e da administração pública), controle que, por sua vez, somente pode ser exercido através do *mundo da vida*, que é a esfera social na qual, através da comunicação cotidiana e dos discursos públicos, se produz o consenso e se define as finalidades mais adequadas à vida social e individual. Ou, ainda, em outros termos, poderíamos dizer que somente a racionalidade prático-moral, racionalidade que deve predominar no *mundo da vida*, é capaz de orientar comportamentos que visem a integração da dinâmica (re)produtiva da vida material às demandas da vida individual e coletiva. Por causa destas limitações inerentes à racionalidade predominante no sistema, Habermas considera que

As esferas públicas autônomas teriam de alcançar uma combinação de poder e autolimitação meditada que poderia tornar os mecanismos de auto-regulação do estado e da economia suficientemente sensíveis diante dos resultados orientados-a-fins da formação radicalmente democrática da vontade (*ibid.*:113)

Ao invés de visar a subversão completa das relações sociais e a construção de formas radicalmente distintas de organização produtiva – ou, nos termos de Mézáros, do “metabolismo social fundamental” –, as propostas emancipatórias resultantes das concepções que compreendem a sociedade como cindida em *sistema e mundo da vida* preconizam, no extremo, a imposição de limites à racionalidade cognitivo-instrumental e a definição das prioridades e finalidades às ações nas quais ela predomina – imposição e definição que, como se sabe, tem suas orientações gestadas no mundo da vida.

Em seus traços básicos, a análise de André Gorz parece caminhar no mesmo sentido da reflexão habermasiana. Para ele, a emancipação, para que seja possível, factível, deve ser pensada como *sociedade dual*: constituída por uma *esfera da*

heteronomia, que engloba a economia e o Estado, e outra da *liberdade*, da qual fazem parte as atividades autônomas (moral, lazer, arte, amizade, amor, etc.). E, decerto, é a incompreensão dessa dualidade necessária que, segundo ele, faz com que

As teorias libertárias, ou comunitárias, ou autogestionárias, [partam] sempre do postulado implícito de que a heteronomia (as necessidades e as obrigações externas) não se impõem aos indivíduos devido às leis físicas do campo material em que inscrevem suas ações, mas decorrem apenas do modo de articulação dessas ações: do tipo de cooperação e organização sociais (Gorz, 1987:129).

Assim, Gorz considera que são as necessidades e obrigações imanentes à vida em sociedade, impostas aos indivíduos em função da *materialidade* externa a eles, que fundamentam a heteronomia à qual, na esfera da necessidade, os mesmos indivíduos não podem se furtar.

Num outro contexto, no qual comenta os limites da identificação entre indivíduo e sociedade através da oposição entre *imperativo técnico* e *exigência moral*, novamente vemos as leis físicas restringirem a autonomia do trabalhador. Nesta asserção, Gorz afirma que “não há personalização possível das necessidades que resultam, para os indivíduos, de sua coexistência num mesmo campo material no qual suas atividades se compõem segundo leis físicas” (*ibid.*:110)¹⁴⁷, tais como a coordenação dos fluxos de veículos, as atividades que exigem regularidade e padronização de horários, etc. Assim, as atividades que envolvem a reprodução do todo social são consideradas como sendo atividades necessariamente não passíveis de possibilitarem realização pessoal, pois se impõem aos produtores como uma força exterior, como uma força que emana de determinações *inerentes* à materialidade das coisas e à vida em sociedade.

E, nesse sentido, Gorz considera que a perspectiva marxista de emancipação social torna-se cada vez mais irrealizável, na medida em que não reconhece a utopia contida na idéia de que

o trabalho (*Arbeit*) [atividade remunerada, parcelizada e executada como meio de sobrevivência] (...) será eliminado (*beseitigt*) mediante a colaboração social racional dos indivíduos; em seu lugar triunfará uma *poiesis* coletiva que não é já trabalho de indivíduos serializados e especializados, mas atividade autônoma de indivíduos que colaboram metodicamente (*ibid.*:43, as palavras entre colchetes são nossas).

¹⁴⁷ Como sabemos, a personalização pressupõe autonomia e, por conseguinte, onde há autonomia também há personalização. Mas a autonomia, para existir, prescinde das determinações naturais, das leis físicas, ou, ao contrário, as incorpora e, com isso, funda-se no domínio delas?

E, a título de complemento, Gorz considera que, nessa perspectiva de transformação do trabalho em auto-atividade, pode ser reencontrada “a utopia da autogestão e do controle operário (...); da unidade do trabalho e da vida; da atividade profissional como desenvolvimento total do indivíduo, utopia que tem permanecido viva até nossos tempos” (*ibid.*:43). Sendo que esta utopia, por sua vez, se assenta em duas suposições fundamentais:

1. *No plano político*, que as inflexibilidades e coações físicas da maquinaria social podem ser suprimidas (...) [e] 2. *No plano existencial*, que a atividade pessoal autônoma e o trabalho social podem coincidir até o ponto de acabar sendo uma coisa só (*ibid.*:44-5).

Mais à frente, no mesmo texto, ele afirma que a apropriação coletiva dos meios de produção, pressuposto da proposta emancipatória marxista, é inviável porque, por um lado, “os meios de produção industriais funcionam como capital fixo, quaisquer que sejam, por sua parte, o regime econômico e o regime de propriedade” (*ibid.*:77). Por outro, a divisão macrossocial do trabalho¹⁴⁸, que complexifica os processos de trabalho, reduz drasticamente os ofícios e, com isso, praticamente elimina as condições socioeconômicas sobre as quais se apoiavam os trabalhadores na valorização de suas atividades (cultura operária, “ética do trabalho”), a saber, seu poder “*poyético*”, sua *capacidade de moldar a matéria através de saberes e procedimentos não-formalizáveis*¹⁴⁹. Assim, num contexto em que, pela dimensão técnica assumida pelo complexo produtivo, o trabalho morto controla o trabalho vivo e, por conseguinte, em que as qualificações e atividades laborativas são frutos da insuprimível divisão macrossocial do trabalho, o indivíduo é incapaz de compreender o complexo produtivo em sua totalidade e, com isso, de auto-estabelecer limites para sua produção, devendo se subordinar aos *ritmos* e à organização técnica que perfazem a base material e necessária da vida social.

E mesmo se, ainda segundo Gorz, ao invés do mercado – que organiza os resultados da produção *post factum* –, as diretrizes sociais básicas da produção e da distribuição sejam derivadas de um plano – que as organiza *ante factum* –, seja este

¹⁴⁸ “A esta fragmentação da produção em atividades produtivas, que já não valem cada uma delas se não estiver em combinação com outras, a denominaremos divisão macrossocial do trabalho” (Gorz, 1995:80).

¹⁴⁹ Segundo o próprio Gorz, o artesão “permanecia soberano no interior de seu trabalho como criador e produtor, transformando e dando forma à matéria segundo métodos e ritmos que, dentro de certos limites, lhe eram particulares” (Gorz, 1987:34).

elaborado pelo Estado ou pelos trabalhadores autonomamente associados, as distâncias que separam o trabalho heterodeterminado da auto-atividade não podem ser transpostas, pois as *exigências técnicas* do trabalho executado de modo coletivo e da vida em sociedade a inviabilizam. Ou seja, o argumento através do qual Gorz nega a possibilidade de apropriação coletiva dos meios de produção – e, por conseguinte, a identificação do indivíduo com suas atividades laborativas – radica no fato de que, para ele,

As forças produtivas ou, mais exatamente, as técnicas de produção não se desenvolveram de maneira a fazer com que o trabalho social (ou socialmente necessário) pudesse se tornar uma atividade pessoal realizadora, nem, sobretudo, de maneira a que a organização e a divisão do trabalho na escala da sociedade em seu conjunto pudessem ser dominados, pensados e vividos por cada um como o resultado, desejado por todos, de sua cooperação voluntária (*ibid.*:95).

Com a emancipação do trabalho inviabilizada pela organização dos aparatos produtivos, ou seja, pelas exigências técnicas e sociais oriundas da complexificação da vida em suas esferas produtiva (que, evidentemente, inclui a distribuição, a troca e o consumo de bens) e relacional (amizade, arte, amor, família, etc.), os produtores não podem se constituir num corpo coletivo capaz de mobilizar, de maneira consciente e autodeterminada, os fundamentos da vida, a base material desta. Estes só poderiam efetivar esta apropriação coletiva se, segundo Gorz, o trabalhador coletivo tivesse como sua unidade básica constituinte o trabalhador politécnico, conhecedor de toda ciência e procedimentos técnicos que envolvem o processo de produção e, ao mesmo tempo, que este processo fosse suficientemente maleável para permitir o controle de cada trabalhador individual sobre todos os procedimentos e ritmos relacionados às suas tarefas. Mas como, evidentemente, em função do caráter coletivo do processo de trabalho, esta individualização extrema é impossível, Gorz afirma que é impossível esta apropriação e, com isso, também o é a realização do trabalhador na esfera do trabalho, ou seja, é impossível dotar esta atividade de sentido¹⁵⁰. Por conta disso, devemos centrar nossas reflexões e orientar nossas forças para a máxima ampliação da esfera da autonomia. Até mesmo porque, segundo ele, mais do que factível, esta é uma utopia que está se desenrolando perante nossos olhos.

A inversão da ordem de prioridades, com a subordinação do trabalho social com finalidade econômica [entenda-se: do trabalho heterodeterminado] à

¹⁵⁰ Nas palavras do próprio Gorz, “não há personalização possível das necessidades que resultam, para os indivíduos, de sua coexistência num mesmo campo material no qual suas atividades se compõem segundo leis físicas” (Gorz, 1987:110).

expansão das atividades da esfera da autonomia individual está acontecendo em todas as classes das sociedades superdesenvolvidas, particularmente entre o neoproletariado industrial (Gorz, 1987:101, a observação entre colchetes é nossa)¹⁵¹.

Com esta argumentação, Gorz demonstra não enxergar a necessidade de desvelar a natureza dessas exigências técnicas, ou melhor, suas raízes sociais, bem como a da intransparência que caracteriza os atuais aparatos produtivos. Diferentemente de Mészáros, ele não compreende que

A “complexidade”, no decorrer do desenvolvimento capitalista, foi articulada com o propósito fundamental de *excluir* institucionalmente os produtores, não apenas do controle *efetivo* do processo reprodutivo, mas até mesmo da *possibilidade* desse controle” (Mészáros, 1996b:584).

Por isso, abdica da possibilidade de realização dos homens em sua atividade vital, eliminando o profundo envolvimento subjetivo destes nesta atividade e, desse modo, contrapondo-a à moral e à ética devido a uma suposta exigência técnica – restritiva da liberdade, da autonomia. Ou seja, longe de ser apenas a expressão prático-inerte da complexificação social, a conformação objetiva do aparato produtivo é a expressão de profundos antagonismos que atravessam o mundo do trabalho. Ela é, na verdade, a expressão objetivada nos meios de objetivação do trabalho daquilo que o capital é de fato: a contradição em movimento¹⁵². Assim,

As supostas “condições técnicas” não são simplesmente técnicas, mas também inseparavelmente – e perniciosamente – determinadas pela classe, na medida em que são articuladas no topo da estrutura hierárquica e despótica da autoridade e do controle social do capital (*ibid.*:581).

E, ao elevar a complexidade e a intransparência dos atuais aparatos produtivos – organizados segundo os ditames do capital – e, simultaneamente, o domínio do

¹⁵¹ Ao que nos parece, essa “constatação” de Gorz não parece se confirmar, pois, ao invés da inversão da ordem de prioridades, o que temos presenciado é o aumento do desemprego e a precarização dos vínculos sociojurídicos entre os membros do “neoproletariado industrial”.

¹⁵² Na década de 70, quando ainda não havia desenvolvido suas críticas à categoria moderna de trabalho, Gorz considerava que “qualquer tentativa para revolucionar as relações de produção exige uma mudança radical e simultânea dos meios e técnicas de produção (e não apenas de seu emprego): pois a conservação destes faria ressurgir aqueles através da divisão capitalista do trabalho” (Gorz, 1996:217). Ou seja, para ele, os meios e técnicas de produção eram de tal modo marcadas pelas relações sociais nas quais estavam inseridos que, certamente, poderiam restabelecer a velha ordem social se o processo revolucionário não fosse suficientemente profundo para subvertê-los. Diante disso, um paradoxo se arma: porque os novos meios e técnicas de produção estariam dando origem a uma “não-classe dos não-trabalhadores” não marcada pelo selo das relações capitalistas de produção? A uma “não-classe” cujos indivíduos carregam em si a *práxis* de uma sociedade futura? Por que motivo as técnicas teriam perdido sua identidade classista e, com isso, se tornado solventes das próprias relações sociais que a engendraram?

trabalho morto sobre o trabalho vivo e a divisão do trabalho que lhes caracterizam à condição de necessidades técnicas e sociais inerentes às sociedades complexas, Gorz os torna impossíveis de serem coletivamente apropriados¹⁵³. Devido a isso, sua visão acerca da divisão do trabalho e da auto-atividade nesta esfera é profundamente resignada. Em suas próprias palavras,

é impossível abolir a despersonalização, a banalização, a trivialização do trabalho socialmente determinado a menos que se derrube a divisão do trabalho, o que quer dizer: a menos que se volte ao artesanato e à economia de aldeia (Gorz, 1987:121).

Enfim, desde o início deste ponto, estamos reiterando este processo de naturalização das forças produtivas porque, a nosso ver, o resultado dessas concepções que privam os produtores da possibilidade de se apropriarem autonomamente dos meios de produção e reprodução da vida – ou seja, de fundar relações sociais autodeterminadas e, com isso, de voltar suas forças para a eliminação das marcas *objetivas* e *subjetivas* do *despotismo* (do capital e do Estado) e da *anarquia* (mercantil) que regem a atual organização e divisão do trabalho – é, inevitavelmente, a impossibilidade dos produtores recuperarem para si, para o interior das relações socioeconômicas, as forças sociais que lhes foram usurpadas com o surgimento/desenvolvimento do mercado, do Estado e com o desmembramento das forças *subjetivas* (*produtores*) e *objetivas* (*meios e objetos de trabalho*) da produção. Por isso, esta concepção prescreve a manutenção do Estado como esfera imprescindível da regulação social e, ao mesmo tempo, como o controle sobre os processos e mecanismos do metabolismo social não pode ser adequadamente efetuado a partir da própria esfera econômica – pois, como vimos, a racionalidade que lhe é imputada como inerente é incapaz de auto-reflexão – ele deve ser feito do exterior, e o Estado (ou a política) é visto como o instrumento que efetua essa regulação.

A esta mesma linha analítica, que sustenta a limitação exterior da esfera econômica, se vincula Dominique Méda. Para ela, os pensamentos que afirmam a possibilidade de transformar o trabalho em auto-atividade são contraditórios porque

sustentam que o trabalho é uma obra enquanto a verdade é que a sua *determinação econômica* o impede definitivamente de o ser; e são, além disso,

¹⁵³ Mészáros, ao contrário, considera que “É forçoso que o poder de *tomada de decisão* nas unidades produtivas e distributivas capitalistas organizada lhes seja prática e categoricamente negado, mesmo em suas tarefas mais simples, com base na *incompatibilidade de classes* e não em uma suposta incapacidade de ‘compreender’ a complexidade das tarefas em questão. Por isso, é um *non sequitur* teórico (e também uma posição um tanto insincera) prever a impossibilidade da atividade produtiva autônoma dos produtores associados por causa da ‘complexidade crescente’” (Mészáros, 1996b:585).

pensamentos incoerentes, porque não se dão os meios de transformar o trabalho em obra e porque são incapazes de repor em causa os pressupostos econômicos subjacentes aos seus raciocínios (Méda, 1999:145).

Ela não nos explica, no entanto, o que vem a ser esta “determinação econômica”. Seria uma “determinação econômica” em geral, independente das relações sociais de produção? Seria a “determinação econômica” capitalista? Mas, independentemente disto, podemos perceber que, prescindindo da possibilidade dos produtores se organizarem de maneira livre e autodeterminada, a pensadora francesa considera que somente um Estado profundamente democrático, que permita ampla participação dos cidadãos nas decisões públicas, pode

tornar possível a idéia de uma comunidade sobre uma base diferente de uma base natural e fazer recuar a esfera auto-regulada pelos imperativos econômicos ou administrativos (...) Esta tarefa infinita, que é a do Estado apoiado na sociedade e também a dos cidadãos, nada mais é que a tecelagem permanentemente em atividade, do laço social. Trata-se de qualquer coisa muito diferente da função declarada e da realidade dos nossos Estados, incluindo os nossos Estados-providência. E trata-se portanto de um verdadeiro desafio para o pensamento e para a prática política, consistindo, em vez de numa condenação da idéia de que fazemos do Estado, em transformar profundamente a sua realidade, pondo-a em conformidade com o que desejamos que seja, em instaurar as regras e as práticas que impeçam, na medida do possível, as ‘derrapagens’ (Méda, 1999:297-298).

Diante de tão explícita afirmação, qualquer comentário parece supérfluo. No entanto, preferindo demarcar com exatidão o objetivo desta proposta emancipatória – ou, melhor dizendo, desta proposta de resolução das atuais mazelas sociais –, vale reiterar: ela pode ser sintetizada como o ideal da *“perfectibilização e eticização da política”*. E, tal como Arendt, Méda considera a política a única esfera capaz de fundar laços efetivamente humanos entre os indivíduos; a única capaz de colocar limites ao produtivismo, à lógica da eficácia que invadiu todos os poros das sociedades modernas.

Como, nesse contexto, o diálogo que estas teorias efetuam é, fundamentalmente, com o marxismo, é necessário que analisemos os traços básicos da concepção desta corrente de pensamento acerca da política. Principalmente, para trazer à tona uma reflexão oposta à dos autores citados, a saber, a *concepção ontonegativa da política* e a correlata proposta de emancipação humana.

Num de seus textos de juventude, *A questão judaica*, ainda desprovido dos elementos conceituais que o permitiram visualizar na subversão das relações sociais

de produção pelo proletariado os fundamentos da emancipação humana, Marx, ao contrário da visão negativa de Arendt acerca da ascensão do trabalho à esfera pública – visão que não apenas permeia, mas que é o núcleo fundamental de sua reflexão sobre o mundo contemporâneo –, já assinalava os aspectos positivos, sem jamais perder de vista os limites e as conseqüências negativas, da ascensão do capital e da emancipação política proporcionada pelas revoluções burguesas. Em primeiro lugar, ele demonstrou (e denunciou) o caráter restrito, limitado e recheado de privilégios que caracterizava as velhas formas societárias e estatais.

A velha sociedade civil tinha *diretamente* um caráter *político*, isto é, os elementos da vida burguesa como, por exemplo, a possessão, a família, o tipo e o modo de trabalho se haviam elevado ao nível de elementos da vida estatal, sob a forma de propriedade territorial, estamento ou de comunidade. Sob esta forma, estes elementos determinavam as relações entre o indivíduo e o *conjunto do Estado*, isto é, suas relações políticas ou, o que dá no mesmo, suas relações de separação e exclusão das outras partes integrantes da sociedade. Com efeito, aquela organização da vida do povo não elevava a possessão ou o trabalho ao nível de elementos sociais mas, pelo contrário, conduzia a sua *separação* do conjunto do Estado e os constituía em *sociedades especiais* dentro da sociedade (...) Como conseqüência desta organização, revela-se necessariamente a unidade do Estado, enquanto a consciência, a vontade e a atividade da unidade do Estado, e o poder geral deste, também se manifestam como incumbência *especial* de um senhor dissociado do povo e de seus servidores (Marx, 1991:47-48).

E, após demonstrar o caráter limitado da vida política dessas sociedades, ressaltou o papel positivo cumprido pela *revolução política*, que transformou o indivíduo, e não mais este e/ou aquele organismo/instituição social, em fundamento do cânone jurídico, universalizando os direitos e estabelecendo a igualdade formal dos indivíduos (cidadãos) perante o Estado¹⁵⁴. De certo modo, portanto, no que diz respeito à relação do indivíduo com o Estado, as revoluções burguesas cumpriram o mesmo papel que a *Reforma Protestante* na transformação da relação entre o crente e Deus: ambas possibilitaram a relação direta – ou seja, a relação não mais efetuada por mediadores externos a ela própria – dos indivíduos com os máximos representantes das respectivas esferas sociais, a política e a religião. Ou seja, um relacionamento direto (mediação de primeira ordem, cf. Mészáros, 1981) é aquele mediado pela

¹⁵⁴ “Na Idade Média, havia servos da gleba, patrimônios feudais, corporações artesanais, corporações de estudiosos; quer dizer, na Idade Média, a propriedade, o comércio, a sociedade, o homem são políticos; o conteúdo material do Estado estabelece sua forma; cada esfera privada tem um caráter político ou é uma esfera política, ou a política é também o caráter das esferas privadas (...). Na Idade Média, se identificam a vida do povo e a vida do Estado. O homem é o princípio real do Estado, mas o homem não é livre. É, portanto, a democracia da carência de liberdade, a alienação levada a cabo. A contradição

consciência e/ou por organismos sociais que não negam o indivíduo como ente concreto, real e, portanto, que não se opõem a ele como um ser estranho, negador de sua especificidade individual. Em suma, é a mediação exercida sem a mediação das “sociedades especiais dentro da sociedade”, estivessem estas “sociedades especiais” encarnadas na propriedade de terras e seu senhor ou na Igreja e seu pároco.

A revolução política que derrubou este poder senhorial, que fez ascender os assuntos de Estado a assuntos do povo, que constituiu o Estado político como incumbência *geral*, isto é, como Estado real, destruiu necessariamente todos os estamentos, corporações, grêmios e privilégios que eram tantas outras expressões da separação entre o povo e sua comunidade. A revolução política *suprimiu*, com ela, o *caráter político da sociedade civil* (...) A atividade *determinada* da vida e a situação de vida determinada passaram a ter um significado puramente individual. Deixaram de representar a relação geral entre o indivíduo e o conjunto do Estado. Longe disso, a incumbência pública como tal se converteu em incumbência geral de todo indivíduo e, a função pública, em sua função geral.

Contudo, a consagração do idealismo do estado era, simultaneamente, a consagração do materialismo da sociedade civil. Ao sacudir-se o jugo político, romperam-se, ao mesmo tempo, as cadeias que aprisionavam o espírito egoísta da sociedade civil. Daí a emancipação política da sociedade civil ter sido a emancipação da sociedade civil em relação à política, sua emancipação até mesmo da *aparência* de um conteúdo geral (*ibid.*:48).

No entanto, assim como a liberdade restrita a alguns poucos privilegiados que encarnavam as comunidades (a vida pública, política) nas velhas sociedades (o *egoísmo como privilégio político*), o reconhecimento da liberdade formal de todos não suprime os fundamentos da desigualdade e nem integra as ações executadas na sociedade civil às demandas coletivas (o *egoísmo como direito político*), ao contrário, faz do espaço público um mero meio de consecução de fins privados. Não só mantém a clivagem entre os interesses privados e os interesses coletivos como, certamente, os eleva à enésima potência. Por conseguinte, a constituição do “Estado político” não suprime a anarquia da sociedade civil, da esfera da vida privada; sua organização *racional e controlada* não elimina a *irracionalidade* e a *incontrolabilidade* desta. Na verdade, a própria existência do Estado é a confirmação pública da anarquia e da irracionalidade que caracteriza a sociedade civil; é a confirmação de que a ausência de autocontrole de suas relações e instituições fundamentais, cujos alicerces consistem na prevalência de profundos antagonismos entre os indivíduos e, portanto, na cisão entre o indivíduo e o gênero

humano, confere um caráter *natural* e *fatalístico* à vida em sociedade (*individual* e *coletiva*). Segundo Marx,

A liberdade do egoísta e o reconhecimento desta liberdade são a expressão do reconhecimento do movimento desenfreado dos elementos espirituais e materiais que conformam seu conteúdo de vida (Marx, 1991:49-50).

Ou seja, com as revoluções burguesas e a conseqüente constituição dos modernos “Estados políticos” – ou, como gostam de dizer os liberais, dos modernos “Estados de direito” –,

o homem enquanto membro da sociedade civil, isto é, o homem *não-político*, surge como homem natural. Os *droits de l’homme* aparecem como *droits naturels*, pois a *atividade consciente de si mesma* se concentra no *ato político*. O homem *egoísta* é o resultado *passivo*, simplesmente *encontrado* da sociedade dissolvida, objeto da *certeza imediata* e, *portanto*, objeto *natural* (Marx, 1991:50).

Lançado, portanto, numa sociedade cindida em *sociedade civil* e *Estado*, o homem cindiu-se em homem real (*concreto*) e cidadão (*abstrato*); ou melhor, em indivíduo *privado* dotado de substancialidade, de poderes reais, ainda que limitados, e em homem abstrato, em cidadão, desprovido de substancialidade e reduzido à impotência como ser genérico.

Em seu artigo “A determinação ontonegativa da politicidade”, no qual analisa os caminhos percorridos pelo pensamento marxiano em suas reflexões sobre a política, caminhos que vão das primeiras concepções positivas da política até a construção e desenvolvimento de sua contribuição original e decisiva, aquela que explicita seu caráter ontonegativo, Chasin afirma que

o gesto que cria politicamente a comunidade dos homens ao mesmo tempo a pulveriza civilmente. Gera, de fato, uma contradição entre elementos mutilados: a comunidade política não tem *corpos*, apenas evanescências éticas e jurídicas, enquanto os corpos dos indivíduos isolados são destituídos de qualquer *comunidade*, confinados que estão ao egoísmo naturalista, que os priva de qualquer responsabilidade ética ou traço humano em geral, mesmo porque o egoísmo, enquanto *denominador comum*, inerentemente dissocia e contrapõe. Numa só frase, o *cidadão* sem corpo e o *homem* sem gênero são ambos, efetivamente, contornos atroficos, resultantes de predicções desfiguradoras. São perfis depredados de certas forças próprias, que são suas e só suas, aglutinadas e voltadas, por fim, contra eles próprios: a comunidade política *usurpa o gênero dos homens reais* e a pleora dos homens isolados, degradando e retendo para si toda a efetividade possível, privam a política de corpo; ou, visto em termos da individualidade: o homem rela é roubado da cidadania, enquanto o cidadão é saqueado em suas forças sociais (Chasin, 2000b:149).

Mas a emancipação política não traz só negatividades, ela, de fato, representa um grande progresso frente às formas estatais anteriores. Ao contrário das sociedades pré-capitalistas, nas quais o perfil de sua participação na vida pública estava inscrita em seu posicionamento na estrutura social, nas sociedades politicamente emancipadas é a *abstração de todas as características particulares* o que qualifica o indivíduo como sujeito político, como *cidadão*. E como, em última instância, despojando-os de todos os predicados, a condição de sermos seres humanos é o elemento nivelador de todos os indivíduos, o *homem abstrato* tornou-se o *átomo* da moderna “física social”. Assim, em termos jurídico-políticos, a casualidade do nascimento, que marcava de maneira indelével a vida de cada indivíduo, conferindo-lhe privilégios e/ou colocando-lhe barreiras reais e legais intransponíveis, foi suprimida. Por isso,

Não há dúvida que a emancipação política representa um grande progresso. Embora não seja a última etapa da emancipação humana em geral, ela se caracteriza como a derradeira etapa da emancipação humana dentro do contexto do mundo atual (Marx, 19991:28).

A emancipação política é, na verdade, o aprofundamento político de um inequívoco e contraditório avanço ocorrido no âmbito socioprodutivo; avanço que consiste no desenvolvimento de relações sociais de produção que possibilitam a expansão intensiva das forças produtivas, mas que, ao revés, tem suas potencialidades concretizadas através da alienação dos produtores em relação ao mundo por eles criado/transformado, assim como dos homens entre si. Ela é a expressão política da formação de relações que, ao contrário das formações econômicas pré-capitalistas, nas quais “o fundamento da evolução é a reprodução das relações entre o indivíduo e sua comunidade aceita como dadas” (Marx, 1975:79), exigem a permanente transformação dos fundamentos materiais e institucionais da vida humana e, por conseguinte, o abandono de qualquer senso de medida, de parâmetro, de limite. Por isso, “os antigos [as sociedades antigas] proporcionavam satisfação limitada, enquanto o mundo moderno deixa-nos insatisfeitos ou, quando parece satisfeito consigo mesmo, parece *vulgar e mesquinho*” (*ibid.*:81).

Contudo, mesmo constituindo o zênite da emancipação no contexto das sociedades cindidas em interesses antagônicos, a emancipação política ainda é uma emancipação parcial, ou seja, é uma emancipação que ainda não permite uma relação direta e imediata dos indivíduos com o gênero humano. Ela, portanto, ainda não

possibilita a constituição de uma vida efetivamente humana, fundada em bases *humanamente postas* e não naquelas resultantes de processos *histórico-naturais*. “Toda emancipação, diz Marx, é a redução do mundo humano, das relações, ao próprio homem” (Marx, 1991:51). Com efeito, a emancipação política deu passos decisivos na direção da emancipação, pois, *no que se refere à política*, reduziu todo o entulho de tradições e imposições econômicas e legais que cerceavam o relacionamento do indivíduo com a vida pública ao Estado. Assim, de acordo com a tese marxiana sobre o caráter ontonegativo da política,

Somente quando o homem individual real recupera em si o cidadão abstrato e se converte, como homem individual, em ser *genérico*, em seu trabalho individual e suas relações individuais; somente quando o homem tenha reconhecido e organizado suas ‘forças propres’ como forças *sociais* e quando, portanto, já não separa de si a força social sob a forma de força *política*, somente então se processa a emancipação humana (ibid.:52).

Não é difícil perceber como, nesse pequeno texto, Marx já havia formulado algumas das teses que jamais abandonaria em sua vida: por um lado, a de que a recuperação das forças sociais usurpadas dos homens pelo Estado, pela política, é um aspecto incontornável da emancipação humana. Por outro, a de que cabe à revolução social restituir aos indivíduos as forças sociais que lhes foram usurpadas.

Esta percepção precoce e genial dos fundamentos da política não apenas não foi abandonada como, decerto, foi sendo lapidada e adensada até os últimos anos de sua vida. E, nesse sentido, como observa Celso Frederico, é somente na *Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel* que

Marx, pela primeira vez, refere-se à existência de uma classe na sociedade capaz de pôr-se à frente das outras na luta pela emancipação política, realizando, no primeiro momento, as tarefas que a burguesia mostrou-se incapaz e, em seguida, abriu caminho para a completa emancipação humana: o proletariado (Frederico, 1995:106).

Ou seja, um sujeito social cujo enredamento na teia das relações sociais o *predispõe* e, principalmente, o *impulsiona* a levar a cabo esta emancipação.

Mas, apesar da inegável importância do tema, este não é o lugar para, no que se refere ao sujeito da emancipação, traçarmos os caminhos que levam das primeiras formulações sobre a classe com “cadeias e necessidades radicais”, repositório de todos os defeitos sociais, àquela que, presente na fase madura do pensamento de Marx, enfatiza a exploração, a alienação e o estranhamento – nucleados no trabalho e

irradiados por todas as esferas sociais – como sendo os aspectos decisivos que a definem como agente fundamental da emancipação. Importa-nos, nesse momento, analisarmos as motivações existentes nas sociedades civil que fazem do Estado não uma mera manifestação social da alienação do espírito e/ou da complexidade inerente às sociedades capitalistas e pós-capitalistas, mas uma instituição profundamente enraizada nos antagonismos que vicejam nas sociedades cindidas em classes sociais.

Sobre isso, ou seja, sobre os fundamentos socioeconômicos em que a existência do Estado capitalista se assenta – ainda que, certamente, em suas linhas gerais, sua argumentação contenha elementos que são válidos para toda e qualquer sociedade em que o Estado (e a política) existam –, Mészáros afirma que

Considerado em sua materialidade, o mundo do capital não tem base para a autolegitimação. Muito pelo contrário. Na medida em que, no plano das estruturas e processos metabólicos básicos da sociedade, o capital é compatível apenas com um princípio – aquele de deixar que a relação de força nua e crua prevaleça não apenas em sua confrontação hegemônica com o trabalho, mas também em face daquelas de suas próprias unidades que provam ser menos viáveis no inflexível processo de concentração e centralização –, o princípio da legitimação só pode ser tolerado se aplicado *fora* da esfera da autoridade material incontestada do capital, no âmbito do corpo político alienado (Mészáros, 1996b:552).

Não tendo, portanto, controle sobre os fundamentos do metabolismo social e, ademais, cindido em cidadão e homem real, os produtores estão completamente incapacitados para efetuar relações transparentes e autodeterminadas entre si. As condições atuais, que se caracterizam pelo fato de que as relações entre os homens se apresentam como relações entre coisas e a vida individual como fatalidade, expressa que o nexos que vincula os indivíduos entre si é, primordialmente, exterior: a *mercadoria*, o *dinheiro*, o *Estado*. Mas esta, no entanto, não é uma condição exclusiva das sociedades capitalistas, pois, como o nexos social é, ao mesmo tempo, um produto do indivíduo e um produto histórico, ele

Pertence a uma determinada fase de desenvolvimento da individualidade. A alienação e a autonomia com que esse nexos existe frente aos indivíduos demonstra somente que estes ainda estão em vias de criar as condições de sua vida social em lugar de iniciá-la a partir dessas condições (Marx, 1973[1]:89).

Para que o Estado se defina, portanto, assim como o mercado e o dinheiro, é necessário que os indivíduos submetam a si, na condição de indivíduo e de sujeito coletivo, o conjunto das relações em que estão inseridos. É necessário que os

indivíduos criem o nexos social e que, como sujeitos conscientes e em condições sociais adequadas, definam o perfil destes nexos que os inter-relacionam. Esta é, certamente, a idéia presente nesse trecho dos Grundrisse em que Marx afirma que

Os indivíduos universalmente desenvolvidos, cujas relações sociais enquanto relações próprias e coletivas estão já submetidas a seu próprio controle coletivo, não são um produto da natureza, mas da história (*ibid.*:89-90).

Ou seja, somente assim o processo de autoconstituição dos seres humanos, ao qual denominamos história, fará jus ao termo, pois, enquanto ele continuar a transcorrer com a força de uma *lei natural*, subjugando cada um de nós e a humanidade como um todo ao seu torvelinho cada vez mais férreo e totalizante, ainda nos encontraremos, *stricto sensu*, na pré-história da humanidade.

Enfim, contrariamente aos autores analisados, Marx não vê na política a expressão das melhores qualidades humanas, mas a expressão da debilidade estrutural das sociedades atravessadas por antagonismos sociais; não a manifestação prática do vigor humano, que justificaria o constante aperfeiçoamento das instituições que a viabilizam, mas a manifestação pública das debilidades sociais que a subjazem e fertilizam; debilidades que, junto com a própria política, devem ser eliminadas para o pleno desabrochar das potencialidades reprimidas e insuspeitadas da vida humana.

É justamente com este espírito que, neste elucidativo trecho de seu artigo “El rey de la Prusia y la reforma social. Por un prusiano”, no qual analisa os limites incontornáveis da ação política e, inclusive, os fundamentos da própria existência desta, Marx demonstra que

O Estado não pode superar a *contradição* entre a disposição e a boa vontade da administração, de um lado, e de seus meios e sua capacidade de outro, sem se destruir a si mesmo, já que *descansa* sobre esta mesma contradição. Descansa na contradição entre a *vida pública* e a *vida privada*, na contradição entre os *interesses gerais* e os *interesses particulares*. Daí que a *administração* deva limitar-se a uma atividade *formal* e *negativa*, pois sua ação termina ali onde começa a vida civil e seu trabalho. Mais ainda, frente às consequências que derivam do caráter anti-social desta vida civil, desta propriedade privada, deste comércio e desta indústria, deste mútuo saque dos diversos círculos civis, a *impotência* é a *lei natural da administração*. Com efeito, esta separação, esta vileza, esta *escravidão da sociedade civil*, constitui o fundamento natural em que se baseia o Estado *moderno*, do mesmo modo que a sociedade civil da escravidão constituía o fundamento sobre o qual descansava o Estado *antigo*. A existência do Estado e a existência da escravidão são inseparáveis (...) Se o Estado moderno quisesse acabar com a *impotência* de sua administração, teria que acabar com a atual *vida privada*. E se quisesse acabar com a atual vida privada teria que destruir-se a si mesmo,

pois o Estado só existe por oposição a ela. Mas nenhum *ser vivo* crê que os defeitos de sua existência radiquem no *princípio* de sua vida, na essência de sua vida, mas em circunstâncias *exteriores* a ela. O *suicídio* é contrário à natureza. Daí que o Estado não possa crer na impotência *interior* de sua administração, isto é, de si mesmo. Só pode reconhecer e tratar de corrigir seus defeitos puramente formais e fortuitos. E se estas modificações resultam estêreis, concluirá que os males sociais são uma imperfeição natural, independente do homem, uma *lei de Deus*, ou que a vontade dos particulares se tornou demasiado corrompida para acomodar-se aos excelentes fins da administração (Marx, 1987:513-514).

O Estado se assenta, portanto, sobre a contradição entre interesse privado e público, entre a vida privada e a vida pública. E, na ordem do capital, o público e o privado estão cindidos, não porque alguns participam de uma esfera e outros da outra, mas porque o próprio indivíduo se encontra dilacerado entre cidadão e homem. Assim, no caso específico do trabalhador, que se encontra subjugado e alienado na esfera privada, sua participação na vida pública é um mero simulacro de atividade consciente, efetiva.

Enfim, o Estado, seja qual for sua forma, é sempre um instrumento de repressão, é sempre a institucionalização de interesses de uma parcela da sociedade, apesar de pretender ser e, deste modo, parecer a expressão de interesses gerais. Em condições sociohistóricas normais, portanto, o Estado serve para estender, consolidar e legitimar a dominação primordialmente assentada na esfera privada. Porém, mesmo quando esta parcela constitui a maioria da população, como é o caso num processo revolucionário de cunho socialista, o Estado é “utilizado” como instrumento para subjugar *prática e espiritualmente* as ex-classes dominantes à nova realidade social, e jamais um mero aparelho administrativo que se ergue e usurpa as forças (a capacidade de autodeterminação) da sociedade em função da complexidade desta.

Considerações Finais

Ao longo deste trabalho, tentamos explicitar alguns dos vínculos existentes entre o trabalho, os comportamentos morais e éticos e o perfil da emancipação social (política ou humana). Para isso, nos valem, por um lado, das reflexões marxianas e marxistas, que apontam o trabalho como atividade ontológica e, simultaneamente, protoforma da vida humana. Por outro, das críticas dirigidas a esta concepção por autores que, de uma maneira ou de outra, subestimam essa dimensão socioformativa do trabalho, hipertrofiando sua dimensão técnica, procedimental, assim como os valores e a política no ordenamento e na transformação da totalidade social. No entanto, consideramos desnecessário repetir, ainda que de maneira resumida, os caminhos da argumentação, pois o que devia ser concluído já o foi, de certo modo, no corpo do trabalho.

Neste momento, talvez seja mais adequado resgatar o sentido e a importância das discussões suscitadas, mesmo tendo plena consciência de que, aqui, elas o foram apenas de maneira meramente preliminar. Assim, gostaríamos de lembrar que nossas concepções acerca dos fundamentos da vida social e, com isso, das finalidades que devemos almejar num possível processo emancipatório constituem aspectos decisivos no condicionamento de nossa prática política e sindical cotidiana. Como sabemos, meios e fins estão intrinsecamente ligados, e isto de tal modo que nem mesmo os mais elevados fins justificam o uso de quaisquer meios. Os meios de ação mais justos são aqueles que se organizam em função dos mais justos fins e que, simultaneamente, não os contradizem, seja pela forma seja pelo conteúdo. Se os fins são limitados, os meios também o são. Mas se, ao contrário, os fins são grandiosos, elevados, assim também deverão ser os meios. Isto significa que o desvelamento dos reais fundamentos da totalidade social, assim como dos nexos que vinculam suas partes constitutivas, é fundamental para a adequada orientação das lutas sociais, para que não nos contentemos com condições socioeconômicas que estão aquém das reais potencialidades humanas ou, ainda, para que não depositemos esperanças em propostas que, devido à incompreensão destes fundamentos e nexos, estão fadadas ao

fracasso. E, do mesmo modo, para que não almejemos fins que não condizem com as condições e os meios existentes.

Dizemos isso porque, a nosso ver, é decisivo compreender de maneira profunda as teorias que afirmam a articulação *extrínseca* do trabalho com os outros momentos/aspectos da *práxis* social, pois, de acordo com elas, o papel das forças emancipatórias deve se restringir à imposição de *demandas* ou de *limites* exteriores àquele (ao trabalho), e não visar sua subversão interna. Enquanto que, para os pensadores marxistas, a emancipação deve consistir na completa subversão dos processos e relações de produção, na medida em que compreendem que a realidade social constitui um *complexo social total*, integrado, orgânico, em que as partes e o todo são, necessariamente, a “síntese de múltiplas determinações” (Marx), a síntese de suas relações recíprocas.

Trata-se, portanto, de desvelar os fundamentos da vida social nas suas mais diversas manifestações concretas, para que, compreendendo adequadamente suas determinações e possibilidades, aflore toda a riqueza de suas reais potencialidades, de suas reais possibilidades.

Referências Bibliográficas

- ALVES, Giovanni (2000). *O novo (e precário) mundo do trabalho: reestruturação produtiva e crise do sindicalismo*. São Paulo: Boitempo.
- ANDERSON, Perry (1994). *Passagens da antiguidade ao feudalismo*. 5ª ed. São Paulo: Brasiliense.
- _____. (1998). *Um mapa da esquerda na Europa Ocidental*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- ANTUNES, Ricardo (1995). *Adeus ao trabalho?: ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do trabalho*. São Paulo: Cortez.
- _____. (1999). *Os sentidos do trabalho: ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho*. São Paulo: Boitempo.
- ARENDT, Hannah (1972). *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva.
- _____. (1981). *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária.
- _____. (1998). *The human condition*. 2ª ed. Chicago: University of Chicago Press.
- AZNAR, Guy (1995). *Trabalhar menos para trabalharem todos*. São Paulo: Scritta.
- BIHR, Alain (1998). *Da grande noite à alternativa: o movimento operário europeu em crise*. São Paulo: Boitempo.
- BOITO JR., Armando (1998). "A constituição do proletariado em classe, a propósito do *Manifesto Comunista* de Marx e Engels". *Crítica Marxista*, São Paulo, n.6, Brasiliense.
- CASTEL, Robert (1998). *As metamorfoses da questão social: um crônica do salário*. Petrópolis: Vozes.
- CHASIN, José (2000a). "Rota e prospectiva de um projeto marxista". *Ensaio Ad Hominem*. São Paulo, n.1, Tomo III, Política. Ad Hominem.
- _____. (2000b). "Marx: a determinação ontonegativa da politicidade". *Ensaio Ad Hominem*. São Paulo, n.1, Tomo III, Política. Ad Hominem.
- _____. (2000c). "O futuro ausente". *Ensaio Ad Hominem*. São Paulo, n.1, Tomo III, Política. Ad Hominem.
- _____. (2000d). "Sobre o conceito de totalitarismo". *Ensaio Ad Hominem*. São Paulo, n.1, Tomo III, Política. Ad Hominem.

- CODO, Wanderley *et al.* (1993). *Indivíduo, trabalho e sofrimento: uma abordagem interdisciplinar*. Petrópolis: Vozes.
- COLLIN, Denis (1998). "Las tesis sobre 'El fin del trabajo': ideología y realidad social". *Herramienta*. Buenos Aires, n.6, Editorial Antídoto.
- DOOHAN, John. "Trabajar más tempo, ¿trabajar mejor?" *Revista de la OIT*. n. 31, septiembre/octubre/1999.
- ENGELS, Friedrich (1976). *Dialética da Natureza*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- EXAME. São Paulo, ano 34, n.18, 6/setembro/2000.
- FREDERICO, Celso (1995). *O jovem Marx: as origens da ontologia do ser social*. São Paulo, Cortez.
- FISCHER, Ernst (s/d). *A necessidade da arte*. São Paulo: Círculo do Livro.
- FORBES. São Paulo, ano I, n.2, outubro/2000.
- GIANNOTTI, José (1983). *Trabalho e reflexão: ensaios para uma dialética da sociabilidade*. São Paulo: Brasiliense.
- GIDDENS, Anthony (1997). *Política, sociologia e teoria social: encontros com o pensamento social clássico e contemporâneo*. São Paulo: Unesp.
- _____. (1988). "¿Razón sin revolución? La *Theorie des kommunikativen Handelns* de Habermas". In: GIDDENS, Anthony *et al.* *Habermas y la modernidad*. Madrid, Cátedra.
- GORENDER, Jacob (1999). *Marxismo sem utopia*. São Paulo, Ática.
- GORZ, André (1987). *Adeus ao proletariado: para além do socialismo*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária.
- _____. (1992). "A nova agenda". In: BLACKBURN, Robin (Org.). *Depois da queda: o fracasso do comunismo e o futuro do socialismo*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- _____. (Org.) (1996). *Crítica da divisão do trabalho*. São Paulo, Martins Fontes.
- _____. (1996/97). "La declinante relevancia del trabajo y el auge de los valores post-económicos". *Herramienta*, Buenos Aires, n.2, Editorial Antídoto.
- _____. (1995a). *Metamorfosis del trabajo*. Madrid, Fundación Sistema.
- _____. (1995b). "Saindo da sociedade do trabalho assalariado". *São Paulo em Perspectiva*, São Paulo, Vol.9, n.3., Fundação SEADE.

- GRAMSCI, Antonio (1986). "Americanismo e fordismo". In: *Maquiavel, política e o estado moderno*. 3ª ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- HABERMAS, Jürgen (1975). "Ciência e técnica enquanto ideologia". In: *Benjamin, Habermas, Horkheimer, Adorno*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural.
- _____ (1987). "A nova intransparência: a crise do Estado de bem estar-social e o esgotamento das energias utópicas". *Novos Estudos*. São Paulo, n.18, CEBRAP.
- _____ (1988a). *Teoría de la acción comunicativa [I]: racionalidad de la acción y racionalidad social*. Madrid. Taurus.
- _____ (1988b). *Teoría de la acción comunicativa [II]: crítica de la razón funcionalista*. Madrid. Taurus.
- HOLLOWAY, John (1994). *Marxismo, Estado y capital: la crisis como expresión del poder del trabajo*. Buenos Aires: Tierra del Fuego.
- HOLZ, Hans H. et al. (1969). *Conversando com Lukács*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- HUNT, E. K (1981). *História do pensamento econômico*. Rio de Janeiro: Campus.
- INGRAM, David (1994). *Habermas e a dialética da razão*. 2ª ed. Brasília: UNB.
- JENSON,
- KURZ, Robert (1994). *O colapso da modernização: da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- LAFER, Celso (1979). *Hannah Arendt - Pensamento, Persuasão e Poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- _____ (1981). "Introdução: A política e a condição humana". In: ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária
- LEFEBVRE, Henry (1968). *A sociologia de Marx*. Rio de Janeiro: Forense.
- LOCKE, John (1973). *Segundo tratado sobre o governo civil*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril.
- LOJKINE, Jean (1995). *A revolução informacional*. São Paulo: Cortez.
- LUKÁCS, Georg (1978). "As bases ontológicas da atividade humana". *Temas*, São Paulo, n.4, Ciências Humanas.
- _____ (1979a). *Os princípios ontológicos fundamentais de Marx*. São Paulo: Ciências Humanas.
- _____ (1979b). *Existencialismo ou marxismo?* São Paulo: Ciências Humanas.

- _____ (1981). "Il lavoro". *Per l'ontologia dell'essere sociale*. Roma: Riuniti.
- _____ (1986). *Marx y el problema de la decadencia ideológica*. 2ª ed. México: Siglo XXI.
- LUXEMBURGO, Rosa (1990). *Reforma social ou revolução?* 2ª ed. São Paulo: Global.
- MAAR, Wolfgang L. (1999). "Habermas e a questão do trabalho social". *Lua Nova*, São Paulo, n.48, Cedec/Marco Zero.
- _____ (1998). "A reificação como realidade social". In: ANTUNES, Ricardo, REGO, Walquíria L. *Lukács: um Galileu no século XX*. São Paulo: Boitempo.
- MAGALHÃES, Maria Thereza C. de (1985). "A categoria de trabalho (labor) em H. Arendt". *Ensaio*, São Paulo, n.14, Editora Ensaio.
- MARCUSE, Herbert (1997). 'Para a crítica do hedonismo'. *Cultura e Sociedade*, Rio de Janeiro, Vol. I, Paz e Terra.
- MARX, Karl (s/d). *Capítulo VI inédito de 'O capital'*. São Paulo: Moraes.
- _____ (1973). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador 1857-1859)*. Buenos Aires, Vol.I, Siglo XXI.
- _____ (1975). *Formações econômicas pré-capitalistas*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- _____ (1982a). "Para a crítica da economia política". *Marx*. Coleção Os economistas. São Paulo: Abril.
- _____ (1982b). "O rendimento e suas fontes". *Marx*. Coleção Os economistas. São Paulo: Abril.
- _____ (1986a). *O 18 Brumário e cartas a Kugelmann*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- _____ (1986b). *O capital*. São Paulo: Nova Cultural.
- _____ (1987a). "Extractos de lectura [James Mill]". *Obras fundamentales de Marx y Engels – Escritos de juventud de Carlos Marx*. México D.F., Vol.I, Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1987b). *Teorias da mais-valia*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- _____ (1987c). "Crítica del derecho del Estado de Hegel". *Obras fundamentales de Marx y Engels – Escritos de juventud de Carlos Marx*. México D.F., Vol.I, Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1989). *Manuscritos econômicos-filosóficos*. Lisboa: Edições 70.
- _____ (1991). *A questão judaica*. São Paulo: Moraes.

MARX, Karl, ENGELS, Friedrich (1987a). *A ideologia alemã (Feuerbach)*. 6ª ed. São Paulo: Hucitec.

_____ (1987b). *A sagrada família: crítica da crítica crítica contra Bruno Bauer e seus consortes*. São Paulo: Moraes.

_____ (1998). *Manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo.

McCARTHY, Thomas (1988). "Reflexiones sobre la racionalización en *La Teoría de la Acción Comunicativa*". In: GIDDENS, Anthony *et al.* *Habermas y la modernidad*. Madrid: Cátedra.

MÉDA, Dominique (1999). *O trabalho: um valor em vias de extinção*. Lisboa: Fim de século.

MÉSZÁROS, István (1981). *Marx: a teoria da alienação*. Rio de Janeiro: Zahar.

_____ (1990). "Política radical e transição para o socialismo: reflexões sobre o centenário de Marx". In: CHASIN, J. (org.). *Marx Hoje*. 3ª ed. São Paulo: Ensaio.

_____ (1996a). *O Poder da ideologia*. São Paulo: Ensaio.

_____ (1996b). *Produção destrutiva e Estado capitalista*. 2ª ed. São Paulo: Ensaio.

_____ (1997/8). "La reproducción del metabolismo social del orden del capital [I]". *Herramienta*, Buenos Aires, n.5, Editorial Antídoto.

_____ (1998). "La reproducción del metabolismo social del orden del capital [II]". *Herramienta*, Buenos Aires, n.6, Editorial Antídoto.

_____ (1999/2000). "Para más allá del capital". *Herramienta*, Buenos Aires, n.11, Editorial Antídoto.

_____ (2000). "A crise estrutural do capital". *Outubro*, São Paulo, n.4, IES.

MILLS, Wright (1979). *A nova classe média*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Zahar.

OFFE, Claus (1995). *Capitalismo desorganizado*. São Paulo: Brasiliense.

_____ (1996). 'El trabajo heterogéneo'. *Herramienta*, Buenos Aires, n.1. Editorial Antídoto.

_____ (1984). *Problemas estruturais do Estado capitalista*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

PETERS, F. E. (1983). *Dicionário de termos filosóficos gregos*. 2ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

- SENNETT, Richard (1999). *A corrosão do caráter: consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo*. São Paulo: Record.
- SILVA, Josué Pereira da (1995). "A crise da sociedade do trabalho em debate". *Lua Nova*, São Paulo, n.35, Cedec/Marco Zero.
- _____ (1999). "O 'Adeus ao proletariado de Gorz', vinte anos depois". *Lua Nova*, São Paulo, n.48, Cedec/Marco Zero.
- TAYLOR, Frederick W. (1960). *Princípios de administração científica*. São Paulo: Atlas.
- TERTULIAN, Nicolas (1999). "O grande projeto da Ética". *Ensaio Ad Hominem*, São Paulo, n.1, Tomo I, Marxismo. Ad Hominem.
- _____ (1996). "Uma apresentação à *Ontologia do ser social*, de Lukács". *Crítica Marxista*, São Paulo, Vol. 1, n.3, Brasiliense.
- TOURAINÉ, Alain (1970). *A sociedade pós-industrial*. Lisboa: Moraes.
- TROTSKI, Leon (1969). *Moral e revolução*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- _____ (1979). *Revolução e contra-revolução na Alemanha*. São Paulo: Ciências Humanas
- VALLS, Álvaro (1992). *O que é ética*. 5ª ed. São Paulo: Brasiliense.
- VÁZQUEZ, Adolfo (1980). *Ética*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- _____ (1968). *Filosofia da práxis*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.