

Dedicatória

A István e Donatella

e a uma inesquecível noite em Belém

Apresentação

Permitam-me iniciar solicitando ao leitor que se imagine em seu bar favorito, com sua bebida preferida, escutando seu melhor amigo:

“Fiz a descoberta da minha vida! Vou recontar toda a história da humanidade permitindo que possamos, por fim, compreender verdadeiramente o que se passa em nossos dias. Sempre pensamos que a história moderna e contemporânea fosse a história da gênese e desenvolvimento do capital até se converter em um modo de produção rigorosamente planetário... Pois bem, descobri que estávamos todos enganados!”

“Esta concepção da história é falsa. O que ocorreu é algo muito, completamente distinto. De 1500 até hoje, a história tem sido a explicitação do amor pelo tempo por se constituir. Foi o amor pelo tempo que não apenas arrebou o velho feudalismo e colocou multidões para destruir o Velho Regime nas jornadas da Revolução Francesa, como ainda encheu as praças com outras multidões na Rússia em 1917, nas muitas revoluções do século XX e também nas jornadas de 1968.”

Ele continua, eufórico:

“Pensam que foram as contradições engendradas pelo capitalismo que nos colocaram em uma crise *sui generis* nos últimos 30 ou 40 anos? E que, hoje, o desenvolvimento das forças produtivas sob o capital requer imperiosamente o desemprego crescente de trabalhadores, tanto na periferia como nos países centrais, além da intensificação da miséria por todos os continentes? Pois, se pensam assim, estão redondamente enganados. Foi o amor pelo tempo por se constituir que fez com que os operários, cansados da monotonia do trabalho taylorizado e da vida sem razão do consumismo de massa do Estado de bem-estar, decidissem abandonar as fábricas. Os patrões, sem mão-de-obra, foram obrigados a desenvolver a automação e a informatização. Os operários não foram expulsos, eles abandonaram seus empregos! Decididos a não mais se curvarem à jornada exaustiva e monótona das fábricas fordistas, os proletários organizam-se hoje nas novas redes produtivas que encarnam o futuro: um novo

modo de produção que converte em produtivas todas as atividades de consumo e concepção. E, ao converter em produtivas todas as atividades de consumo e concepção, elimina tanto a distinção entre o trabalho manual e o intelectual como também as distinções entre concepção e produção, entre consumo e produção e, ainda, entre produção e fruição. Graças às novas redes informacionais e comunicacionais, os próprios atos de consumir e de conceber atuam sobre a produção de modo tão imediato que não há mais qualquer distinção entre produção/consumo, produção/concepção, produção/fruição.”

Nosso amigo está ficando cada vez mais entusiasmado com a amplitude da sua descoberta:

“... E não apenas isso! As velhas distinções entre sociedade e fábrica e entre proletários e burgueses estão desaparecendo. Já que agora produzir e consumir são a mesma coisa – como o ato de consumir, de conceber, de gerenciar e de produzir são na verdade uma só e mesma coisa –, não há mais fábricas e sociedades, mas sim sociedades-fábrica. O local da produção deixou de ser a fábrica para ser a totalidade social. E, correspondentemente, não temos mais burgueses e proletários, mas empresários sociais e trabalhadores sociais. E, como empresários e trabalhadores, agora sociais, são igualmente produtores, não tem mais qualquer sentido continuar a pensar com as velhas categorias do século XIX, como por exemplo lutas de classe, burguesia e proletariado, revolução e alienação. Na era das redes e da produção pós-fordista, o consumidor determina a produção tanto quanto o empresário social e o trabalhador social: não há mais a alienação pela qual a força do capital impõe seus imperativos ao trabalho assalariado.”

E, então, elevando o tom, nosso amigo anuncia a grande verdade:

“Superamos a alienação! Já não mais vivemos no capitalismo: estamos em transição para o comunismo. Não é a transição pensada por Marx, com atos dramáticos e espetaculares, mas uma transição modestamente cotidiana que constrói o comunismo nos interstícios do capital. A troca de dinheiro entre os trabalhadores é, agora, intercâmbio de valores de uso e, nas novas redes de produção/distribuição/consumo, o trabalho abstrato já foi substituído pelo trabalho imaterial, isto é, aquele trabalho que, no presente, é a corporificação plena e a atualização máxima da verdadeira potência transformadora da história: o amor pelo tempo por se constituir.”

“Apenas a esquerda velha, esclerosada, arcaica e reacionária não consegue perceber a realidade. Ela está tão presa aos esquemas e aos preconceitos ideológicos da velha mentalidade revolucionária que não percebe que não temos mais proletariado nem burguesia; não temos mais fábrica nem sociedade. A distinção entre trabalho manual e intelectual, entre gestores, burgueses e trabalhadores, tudo isso ficou para trás. O amor pelo tempo por se constituir encarregou-se de varrer estas velharias para a lata de lixo

da história. O que cabe aos verdadeiros comunistas, hoje, é lutar para que os obstáculos à expansão das novas tecnologias e do novo modo de produção sejam destruídos o mais rapidamente possível, facilitando, tornando menos traumática, a transição para o comunismo.”

Concluindo, nosso amigo ergue seu copo em brinde:

“Nada mais da velha cantilena ortodoxa marxista. Temos de ultrapassar Marx sendo ainda mais marxistas que ele próprio: temos de reconhecer que todas as relações de poder são relações políticas e que, portanto, sempre redutíveis a vontades que se opõem. Neste embate de vontades é que a história será decidida.”

E, enfim, o brinde:

“Que nossa vontade conquiste a história!”

Se tal cena viesse a ocorrer, é bem provável que a maioria das pessoas não acreditasse em uma palavra do amigo; certamente, a quase totalidade as receberia com desconfiança e incredulidade. E, contudo, enxergaram-se méritos em uma concepção que, partindo do amor para o tempo por se constituir, postula a hipótese ainda mais descabida de um trabalho sem objetivação: o trabalho imaterial. Como explicar que uma teoria tão pouco realista, tão fantasiosa, pudesse ter qualquer repercussão? Há vários motivos.

Vivemos um momento contra-revolucionário tão profundo e a reprodução social nos impõe uma vida de tal forma alienada que as novidades exercem sobre nossos espíritos um enorme fetiche. Tentamos nos consolar das misérias cotidianas com toda e qualquer novidade, por mais banal e efêmera. Foi este caráter de novidade um dos fatores que fizeram com que os teóricos do trabalho imaterial, entre eles Antonio Negri, Michael Hardt, Maurizio Lazzarato e, entre nós, Giuseppe Cocco, fossem recebidos não apenas com seriedade, mas ainda como portadores de contribuições interessantes para a crítica do sistema do capital. Ao lado de ser uma novidade, a tese do trabalho imaterial possui alguns elementos bastante atraentes para a opinião pública mais à esquerda: tem entre seus teóricos Negri, que já foi das Brigadas Vermelhas e é hoje prisioneiro político na Itália; apresenta-se como radicalmente anticapitalista e faz uma crítica da experiência soviética e afins aparentemente pela esquerda.

A tese do trabalho imaterial conflui, ainda, com uma das tendências mais fortes do atual debate acerca do que denominam transformações no mundo do trabalho e seu rebatimento sobre as classes

sociais. O nódulo desta questão está na hipótese de que as novas transformações no “chão da fábrica” teriam tornado anacrônica a tese de Marx [na lista só há um Marx 1983, verificar] segundo a qual o “conteúdo material da riqueza social”(Marx, 1983: 46) seria gerado apenas na produção dos meios de produção e subsistência a partir do intercâmbio orgânico com a natureza. Segundo alguns, esta tese marxiana deveria ser substituída pelo reconhecimento de que o conteúdo material da riqueza seria também produzido pelo trabalho intelectual, ou seja, pela concepção, planejamento, *marketing*, gerência, distribuição, etc., etc. O corolário desta hipótese para a análise das classes sociais é que a distinção entre proletários e assalariados em Marx¹ deveria ser substituída pelo conceito mais atualizado de trabalhadores, assalariados, classe-que-vive-do-trabalho e outras versões da mesma hipótese. As teses de Negri, Hardt e Lazzarato acerca do trabalho imaterial remam a favor desta corrente. Revogam liminarmente a centralidade do trabalho e a centralidade política do proletariado para aquilo que concebem como comunismo. Ainda que nem todos acompanhem até as últimas conseqüências as teses do trabalho imaterial, não poucos nelas encontram elementos que consideram interessantes para suas teorizações acerca do que consideram ser a peculiaridade das classes sociais nos nossos dias. Esta é uma das razões, além do caráter de novidade, que a nosso ver favoreceram a presença dos teóricos do trabalho imaterial no debate contemporâneo.

Some-se ao seu caráter de novidade e à sua peculiar negação da centralidade proletária na contemporaneidade, o fato de a concepção de mundo de Negri, Hardt e Lazzarato ser intrinsecamente conservadora e, nesse sentido, servir à ordem vigente. Faz um elogio da crise em que estamos metidos. Pretende que o desemprego e todas as suas mazelas são a manifestação da rebelião proletária contra o patrão, e não a passagem a um novo patamar de extração da mais-valia. Faz um elogio das novas tecnologias e estratégias gerenciais de produção, pretendendo que são elementos de transição ao comunismo. Afirma a impossibilidade da luta antiburguesa e antiimperialista, pois não há mais nem burgueses nem países imperialistas. Concebe o mercado como uma relação democrática de troca de equivalentes e a moeda uma mediação comunista de valores de uso quando da troca entre trabalhadores. A lista poderia ser muito mais longa.

Parece-me, ainda, que entre as razões de sua momentânea difusão está o fato de fornecer, digamos, um certo consolo e uma certa esperança para aqueles que estão ingenuamente fartos da vida alienada sob o capital. Aceitos os seus pressupostos, com um pouco de esforço talvez até possamos

¹ “Por ‘proletário’ só se deve entender economicamente o assalariado que produz e valoriza ‘capital’ [...]” (MARX, 1985, p. 188)

acreditar que viveríamos a transição para o comunismo e que aquilo que parece crise é, de fato, apenas a redenção das nossas mazelas. Nossos carecimentos presentes teriam, assim, uma razão positiva de ser: a passagem ao comunismo. Em uma sociedade disposta a acreditar em gnomos e fadas-madrinhas, e até mesmo que viemos de Adão e Eva, não é de surpreender que alguns possam crer que o amor pelo tempo tenha se consubstanciado no trabalho imaterial e que este esteja arrebatando o capitalismo e fundando o comunismo.

E por último, mas não secundariamente, a concepção histórico-política que se articula ao redor do trabalho imaterial exhibe também aquele inevitável grau de cinismo das teorizações “à esquerda” que se prestam, hoje, a serviçais da ideologia dominante. Uma leitura mais cuidadosa da coletânea organizada para empresários cariocas nos revelará uma curiosa afirmação: no comunismo, o empresariado manterá o controle e a gerência do processo produtivo. Não há, portanto, por que os empresários se inquietarem: no comunismo do trabalho imaterial, os empresários (agora “sociais”) continuarão no comando da produção. Ora, assim sendo, como devemos entender a sua tese de que não haverá mais distinção entre trabalho manual e intelectual, ou entre concepção, produção e fruição? Se alguém mantém o controle da produção, é porque outras pessoas estarão sob tal controle. Como, então, devemos entender sua afirmação de que não haverá mais classes sociais nem lutas de classes? E, se não haverá mais classes sociais, por que então os autores esclarecem em outro texto que o novo “modo de produção” possibilitará a “reconciliação” do capital com o trabalho? Haveria qualquer sentido em reconciliar classes sociais que se opõem antagonicamente uma vez que, segundo a própria teoria, tais classes estariam sendo abolidas?²

A presente coletânea é composta de quatro textos. Um deles está sendo publicado aqui pela primeira vez (“O trabalho imaterial: uma fábula”) e os outros três foram publicados anteriormente. Cada texto trata de um aspecto central das teorizações desses autores. Assim, sobre a relação entre “trabalho imaterial” e o conceito expandido de classe social, detivemo-nos em “Trabalho imaterial, classe expandida e revolução passiva”; examinamos a concepção da história, a metodologia e a ética propostas pelos teóricos do trabalho imaterial em “Trabalho imaterial: Negri, Hardt e Lazzarato”; abordamos a relação entre trabalho produtivo, trabalho improdutivo e o trabalho imaterial em “O

² Sobre a “reconciliação entre capital e trabalho”, ver Cocco (2000, p. 160) e Negri (1999, p. 26 e 61).

trabalho imaterial: uma fábula” e, sobre o que entendem por “imaterialidade”, em “A materialidade do trabalho e o trabalho imaterial”. Esperamos que o leitor não tenha dificuldades em perceber a articulação dos textos entre si. Pequenas alterações nos textos foram feitas para que se adequassem ao conjunto da coletânea.

Ao entrar nesta seara, o fizemos com alguns objetivos. O primeiro deles, demonstrar que a tese do trabalho imaterial, que se apresenta como uma “ultrapassagem pela esquerda” de Marx, é apenas uma rendição ao fetiche do mercado e da democracia burguesa. É tão inconsistente em suas teses centrais que, na maior parte das vezes, basta expor o que seus autores afirmam para que a desmistificação ocorra. O segundo objetivo é criticá-la nas suas descabidas interpretações de Marx. Em terceiro lugar, fizemo-lo com a esperança de poupar a outros o tempo que nos custou, pessoalmente, a leitura de livros enormes, textos rebuscados e de estilo na maior parte das vezes rococó. Que outros não tenham de refazer o mesmo caminho!

Quando os artigos que compõem esta coletânea já estavam redigidos e três deles publicados, veio a público *Império*. Nesse livro, os autores não adiantam nenhum pressuposto novo, nem reelaboram qualquer das categorias decisivas de seus textos anteriores. Simplesmente elevam à teoria política universal o que antes cumpria um papel mais modesto em seu “sistema”: a extraterritorialidade da produção – ou seja, a hipótese de a produção ter deixado de se realizar apenas na fábrica e ter-se estendido a toda a sociedade – foi elevada à extraterritorialidade do imperialismo. Tal como a conversão da sociedade em sociedade-fábrica cancela a possibilidade da luta contra a burguesia porque esta não mais existiria, a extraterritorialidade do império cumpre uma função análoga: não há mais países imperialistas e, portanto, lutar contra o imperialismo estadunidense (ou contra imperialismo de segunda ordem, para sermos breves, como o Brasil frente ao restante da América Latina) seria tão descabido como lutar contra os capitalistas. Ao leitor interessado, remetemos diretamente ao texto de Atilio Borón dedicado à denúncia das teses de *Império*.³

Os mais velhos talvez ainda se recordem que houve meses – não foram mais que meses – no passado quando foi obrigatória a referência ao marxismo analítico e sua teoria dos jogos. Não me

³ Ver Borón (2002). Apesar de editado em Buenos Aires, este livro é em português. Há ainda, um texto muito útil: Turchetto (2004).

surpreenderia se, em poucos anos, apenas os mais velhos se lembrassem que algum dia se falou seriamente em amor pelo tempo por se constituir como categoria central da história. Mas, enquanto esse dia não chega, que esta coletânea sirva para que menos de nós percam tempo com tais “delírios”, como Gorz tão bem denominou as teorizações dos partidários do trabalho imaterial.

Finalizando, nossos agradecimentos ao grupo de pesquisa com o qual temos tido há anos o privilégio de compartilhar da convivência e de um rico estudo coletivo. Em especial, Maria Augusta Tavares, Norma Holanda e Cristina Paniago, por terem-me chamado a atenção para o “trabalho imaterial”. E a Ivo Tonet, por todas as razões de uma grande amizade.

Maceió, fevereiro de 2004.

O TRABALHO IMATERIAL: UMA FÁBULA

Seja-nos permitido iniciar por uma fábula.

Há muitos séculos atrás, quando a Europa estava abandonando o período medieval, surgiu o “amor para o tempo por se constituir”. Este amor para o tempo era uma força racionalizadora que mudou para sempre a história dos homens. Levou-os a buscar formas cada vez mais desenvolvidas de sociabilidade. Lançou multidões em enormes jornadas, as revoluções burguesas, que resultaram no padrão de racionalidade da sociedade industrial do século XIX e início do século XX. Esse padrão de racionalidade, ainda que muito superior ao do passado, possuía suas próprias contradições. Tais contradições levaram ao Estado de bem-estar social e à Revolução Russa. O primeiro, pela estruturação de um padrão de produção e consumo de massa, tentou manter o controle do capital sobre a produção. O regime soviético tentou garantir a liberdade pela hipertrofia do Estado.

Ora, continua a fábula, como tanto o Estado de bem-estar quanto o totalitarismo soviético foram incapazes de conter o impulso racionalizador do amor para o tempo, ambos foram estraçalhados pelas multidões que iluminaram as praças com suas revoltas em 1968 e 1989.

A União Soviética simplesmente desapareceu com a crise ao final dos anos 1980. O capitalismo entrou em um processo de fenecimento irreversível que tem nas massas e em seu movimento espontâneo o principal motor.

Contudo, o fator fundamental do fenecimento do capitalismo não é o movimento das massas, mas sim o próprio capital.

Expliquemos: o capital possui a tendência intrínseca a se estender a todos os setores da vida social. Nos dias em que vivemos, essa expansão teria conduzido à *identidade absoluta* entre o capital e a totalidade da vida de todos os indivíduos. Hoje, vida e reprodução do capital ter-se-iam tornado sinônimos e, nessas condições, a relação de exploração revelaria a sua essência: uma relação de poder, portanto, uma relação política, e não material-econômica. Ora, como toda relação política é também ideológica, isto significaria que o capital é uma relação entre subjetividades. Em outras palavras, ao chegarmos aos dias em que vivemos, a absoluta identidade capital/totalidade social faria emergir uma subjetividade que supera o capital e instaura uma nova forma, “comunista”, de valorização. Por isso, no quadro da nossa fábula, seria possível superar o capital na subjetividade *mesmo antes de tê-lo superado na objetividade*. Viver como comunista seria, então, não apenas compatível com o capital, como ainda mera questão de se constituir um “estilo de vida” que estivesse para além da valorização do capital. O

“comunismo” seria o movimento atualmente em curso que subjetivamente superaria o capital e que expressaria a força racionalizadora que molda a História desde o século XVI: o amor para o tempo por se constituir.

A forma histórica mais importante desse movimento comunista é o que a fábula denomina de “recusa ao trabalho”: a identidade capital/totalidade social, ao revelar que tudo é político-subjetivo, faz com que repentinamente surja uma subjetividade autônoma em relação ao capital. Surgida da expansão máxima do capital, tal subjetividade é dele completamente independente; mais ainda, é seu exato antípoda. A nova subjetividade recusa o processo de valorização do capital ao exigir, através da pressão política, salários superiores ao custo da sua reprodução: com isso, o valor trabalho de Marx teria sido superado pelo próprio desenvolvimento do capital. O valor da força de trabalho seria, hoje, expresso pela pressão política (isto é, pelo confronto da subjetividade do trabalho com a subjetividade do capital) e não mais pelo tempo de trabalho socialmente necessário para sua reprodução: a luta de classe burguesia/proletariado estaria definitivamente superada porque não mais viveríamos o antagonismo capital/trabalho.

É isto, segundo nossa fábula, que explicaria por que os operários, nas últimas décadas, abandonaram as fábricas e se recusaram a continuar trabalhando no padrão keynesiano-fordista-taylorista. Essa fuga da fábrica deixou em pânico os patrões que, na carência de mão-de-obra que ainda quisesse trabalhar em suas empresas, foram forçados a adotar tecnologias e métodos administrativos que lhes permitissem economizar mão-de-obra. O mundo teria sido marcado, nas últimas décadas, por esse movimento de recusa ao trabalho que levou os operários, ávidos por desenvolverem o novo “estilo de vida comunista”, a abandonarem as fábricas taylorizadas e a adotarem um novo padrão de produção: o trabalho imaterial.

É aqui que o caráter fantástico da nossa fábula se expressa mais claramente: segundo ela, não foi a ampliação da extração da mais-valia, pela adoção de novas tecnologias e novas formas de gerência, que fechou os postos de trabalho e provocou o desemprego que conhecemos. Antes, ocorreu exatamente o contrário: os operários abandonaram as fábricas, recusaram o trabalho taylorizado do Estado de bem-estar e optaram pelo trabalho imaterial do estilo de vida comunista. Uma busca desesperada de operários pelos burgueses seria muito mais compatível com esta fábula que nossas longas filas de desempregados em busca de qualquer emprego, mesmo o mais taylorizado!

Em suma, o trabalho imaterial seria a completa explicitação histórica da força racionalizadora do amor para o tempo por se constituir: este seria o cerne da transição, hoje em curso, para o comunismo.

É esta, no seu nóculo mais decisivo, a concepção de trabalho imaterial de Antonio Negri, Michael Hardt e Maurizio Lazzarato⁴: nada mais, nada menos, que um “delírio”, nas palavras de André Gorz (1998, p. 51).

O que significa, na luta de idéias em curso, a opção por categorias como as propostas por Negri, Hardt e Lazzarato? Nossa hipótese é que a função ideológica de tal delírio é conferir uma aparência de ciência à tese de que, hoje, não há mais proletariado nem burguesia e que, portanto, não teria mais qualquer sentido falar-se de luta de classes e de um projeto revolucionário de transição para uma sociabilidade para além do capital na acepção marxiana.

O “amor para o tempo”

Vejamos como eles procedem para tornar essa tese, digamos, “vendável” ao leitor contemporâneo.

Negri, Hardt e Lazzarato postulam que aquilo que nós tomamos por crise não passa das dores inevitáveis da transição para o comunismo. Nessa transição, afirmar-se-ia uma nova relação com a produção: o trabalho imaterial.

O trabalho imaterial teria surgido da identidade absoluta entre capital e sociedade, à qual nos referimos acima. Tal identidade faria com que não houvesse mais qualquer distância entre vida e reprodução do capital, superando a antiga separação entre fábricas (locais em que se produz) e vida (local em que se consome): teríamos, hoje, a identidade entre produção e consumo. No texto mais explícito sobre estas questões, Lazzarato (1993) argumenta que, nessa sociedade-fábrica – isto é, a

⁴ As referências que seguem estão longe de esgotar os textos em apreço. Sobre a “força racionalizadora” e sua ação na História, consultar Negri (1994, p. 369, 372-373, 392, 407); o “amor para o tempo por se constituir” está em Negri (1994, p. 407); o “amor para o tempo” e sua relação com a Revolução Russa e com o Estado de bem-estar, em Negri (1994, p. 370, 408); as “multidões que iluminaram as praças” e estraçalharam o Estado de bem-estar e a União Soviética, em Negri (1994, p. 372-373, 408; 1991, p. 18, 23, 39, 99); sobre a identidade capital/sociedade, ver Negri (1991, p. XX-XXI, 12-13) e Lazzarato (1993, p. 114-115); as principais conseqüências dessa identidade são discutidas em Negri (1991, p. XX-XXI, 12-13, 73, 114, 121-122, 143, 145, 167; 1994, p. 408; 1997); a discussão do “estilo de vida comunista” nos “interstícios” do capital está em Negri (1991, p. 143, 159, 163, 165; 1994, p. 284, 379) e Hardt e Negri (1994, p. 17, 392); a compatibilidade comunismo/capital, em Negri (1991, p. XVI, XIX, 138); a tese da “recusa ao trabalho” e as considerações acerca do que nós denominamos de “reestruturação produtiva” são expostas em Negri (1991, p. XI-XII, 133-134, 167), Hardt e Negri (1994, p. 272-275) e Lazzarato (1992, p. 58); a autonomia da subjetividade comunista que constitui o comunismo está em Negri (1994, p. 407; 1991, p. 85, 93-94, 98, 105-106, 135, 145) e Hardt e Negri (1994, p. 9-10); o fim da validade do valor trabalho de Marx pode ser encontrado também em Negri (1991, p. XV-XVI, 101, 138); a não mais existência da luta de classes é afirmada em Negri (1991, p. XI-XIII, XXVIII-XXIX, 73, 98, 145, 138, 148, 189-190; 1994, p. 284, 379, 406-407), Lazzarato e Negri (1991, p. 95) e Hardt e Negri (1994, p. 266-267, 277).

sociedade que superou a distinção entre produção e vida –, o consumo torna-se produtivo porque é a demanda futura que determina a produção presente.

O consumo, agora produtivo, tornaria os atos de gerência, administração, planejamento, propaganda, concepção e desenvolvimento de novas tecnologias, as novas investigações científicas etc. etc. tão produtivos quanto a transformação da natureza. Em outras palavras, a identidade sociedade/fábrica faria com que tudo fosse parte da produção: tudo agora é trabalho ou, se quisermos, o trabalho perdeu a sua característica material de outrora e se converteu no trabalho imaterial. Hoje, consumir e pensar seria tão produtivo quanto transformar minério de ferro em carro! E, portanto, essa produção não mais poderia ser mensurada pelos velhos critérios da sociedade capitalista, que a História teria deixado para trás. Pelo contrário, adotar os velhos critérios significaria apenas tentar constranger aos limites do passado as enormes possibilidades abertas ao desenvolvimento da humanidade pelo trabalho imaterial. Os novos critérios que deveriam ser adotados para avaliar o novo tempo seriam os seguintes:

a) estamos diante de um novo modo de produção, o “modo de produção comunista”, e não apenas de uma variação mais ou menos profunda do modo de produção capitalista. Isto significa que a lei do valor proposta por Marx está completamente superada. O valor dos salários – e, portanto, o valor das mercadorias – é determinado pela pressão política da recusa ao trabalho por parte dos operários. Ou seja, o valor dos salários tem hoje a forma de um choque de subjetividades (a subjetividade que propõe a valorização do capital *versus* a subjetividade que propõe a valorização “comunista”), com o que toda a estrutura conceitual de Marx tornou-se inadequada para pensar o mundo em que vivemos.

b) Neste novo modo de produção, o conceito “objetivista” de Marx acerca das categorias econômicas deveria ser substituído por uma outra postura, “subjetivista”. Para Negri, Hardt e Lazzarato, pensar o trabalho como a relação material, como o intercâmbio orgânico homem-natureza, tal como fez Marx, seria um enorme equívoco que estaria na raiz de todo o reformismo e de todo o totalitarismo soviético. Pois, na qualidade de categoria objetivista, o trabalho seria uma relação material do homem com a natureza, e o trabalho abstrato (a forma historicamente específica do trabalho explorado pelo capital), uma categoria econômica. Conceber o trabalho abstrato como categoria econômico-material velaria a relação de dominação/exploração que estaria no seu cerne, velaria o fato de ser uma relação política. Para eles, dever-se-ia, portanto, reconhecer o que Marx tomou por econômico como

imediatamente político – e, em seguida, reconhecer que o político funda o econômico, e não o contrário. Sem o fundamento material, o que seria, então, a política? Um embate entre subjetividades!⁵

É assim que tais autores, no mais puro idealismo, convertem todas as categorias econômicas e todas as relações sociais a confronto entre subjetividades e, a partir de então, passam a propor um redimensionamento subjetivista das principais categorias econômicas. Tomaremos, como exemplo, a superação subjetivista que eles propõem da mais-valia e da relação entre trabalho produtivo e improdutivo.

A concepção subjetivista da mais-valia

Para Marx, a mais-valia é uma relação pela qual a riqueza produzida pelo operário, ao ser apropriada pelo burguês, converte-se em uma forma de riqueza, o capital, cuja única função social é comprar força de trabalho (quer seja diretamente, sob a forma do trabalho assalariado, quer indiretamente, sob a forma de mercadorias produzidas pelo trabalho assalariado). A forma específica de exploração do trabalho pelo capital tem, portanto, na mais-valia um dos seus nódulos mais essenciais. É o predomínio da mais-valia que diferencia a exploração do trabalho no capitalismo das formas pré-capitalistas de exploração.

Em Marx, portanto, a mais-valia é uma forma particular da exploração do homem pelo homem; é, sem mais, uma forma particular do poder do homem sobre o homem e, por isso, requer a presença das relações políticas de dominação e complexos sociais a elas correspondentes (como o Estado, o Direito, o casamento monogâmico etc.). Por participar da base material da forma capitalista de exploração do homem pelo homem, a continuidade da mais-valia é essencial à continuidade do modo de produção capitalista, e isto tem reflexos até mesmo nos complexos ideológicos mais elevados, como a religião, a filosofia, os costumes, para não falar daqueles que, como o Direito e a política, relacionam-se diretamente com o cotidiano da luta de classes.

Ser uma categoria econômica não se opõe a ter reflexos na política e na ideologia. Ser uma categoria econômica não significa não ser uma relação de exploração. Muito pelo contrário: *justamente*

⁵ Sobre as transformações contemporâneas como a fundação de um novo modo de produção, ver Negri (1991, p. XXV, 167), Hardt e Negri (1994, p. 274, 279), Lazzarato e Negri (1991, p. 91-95) e Lazzarato (1993); sobre a política e a revolução como choque de subjetividades, ver Negri (1991, p. XXV, 93-94); acerca do objetivismo de Marx e suas consequências, o reformismo e o stalinismo, consultar Negri (1991, p. 8-9, 18-9, 99-101).

por ser uma categoria econômica essencial pode a mais-valia estar presente com tal peso na vida cotidiana regida pelo capital. É justamente por ser uma relação econômica tão fundamental que ela possui reflexos determinantes nos outros complexos sociais, da fala ao Direito, da política à sexualidade.

A concepção de Negri, Hardt e Lazzarato, segundo a qual, se reconhecermos a mais-valia como uma categoria econômica, velaremos seu caráter de exploração e de dominação, apenas teria fundamento se considerássemos que o complexo econômico-material seria isento de exploração/dominação e que apenas na esfera da política se afirmaria o poder do homem sobre o homem. Em outras palavras, que a economia seria um espaço “democrático” porque nele teríamos a troca de equivalentes, e que a exploração e a dominação se consubstanciariam apenas na esfera da política.⁶

Essa clivagem entre o econômico e o político, para além do fato de ser claramente absurda, tem duas funções na estrutura categorial de Negri, Hardt e Lazzarato. A primeira delas é afirmar a possibilidade de superação política do capitalismo antes da sua superação material. Sobre isso já fizemos referências.

A segunda função é postular que o mercado, por ser a troca “democrática” de equivalentes, seria compatível com o comunismo. Poderíamos ter, no mercado, a troca de valores de uso e não apenas de valores de troca. Para ele, é exatamente o que tem lugar hoje em dia, quando os operários vão ao mercado e trocam dinheiro entre si. No “estilo de vida comunista”, a troca de dinheiro seria a troca de valores de uso, e não de valores de troca. Mercado, dinheiro e mercadorias seriam, portanto, compatíveis com o comunismo! Daí não ser necessária uma revolução, tal como pensada por Marx, para se destruir o capital e se construir uma nova sociedade. Para eles, basta essa mudança cotidiana e gradual de um estilo de vida para outro para que ultrapassemos o capitalismo. Ser comunista deixa de ser uma questão referente à relação material dos homens entre si e converte-se em uma questão de opção entre costumes, entre “estilos de vida”. E, no comunismo que brota dessa “revolução passiva”, podemos perfeitamente manter o mercado, o dinheiro e a mercadoria!⁷

Em suma, ao tornar a política a esfera exclusiva da dominação e da exploração, tais autores podem postular a passagem *apenas política* ao comunismo, sem a necessidade da abolição do mercado,

⁶ O mercado como espaço democrático é tematizado por Cocco (1999, p. 31).

⁷ Sobre os conceitos de “revolução” e “revolução passiva”, ver Hardt e Negri (1994, p. 266-267, 277).

nem do dinheiro nem da mercadoria: é isso que significa a passagem do objetivismo de Marx ao subjetivismo proposto pelos autores da fábula do trabalho imaterial.

A concepção subjetivista de trabalho produtivo e improdutivo

As categorias de trabalho produtivo e improdutivo não são criação de Marx. A economia política anterior ao pensador alemão já se postulava o problema da origem do capital. O original, em Marx, é sua argumentação de que o trabalho é a atividade humana que, em qualquer momento da História, realiza o intercâmbio do homem com a natureza e que, assim fazendo, produz o “conteúdo material da riqueza qualquer que seja forma social desta” (MARX, 1983, p. 46).

Em se tratando da sociedade capitalista, esse fenômeno mais universal (o trabalho como intercâmbio orgânico homem/natureza, que é a fonte de todo conteúdo material da riqueza) assume uma forma muito peculiar e, no primeiro relance, esta forma parece ser fantasticamente confusa, pois o capital pode ser acumulado (mas não *produzido*, atenção) através de relações sociais que não operam o intercâmbio orgânico com a natureza e que, nesse sentido, não são trabalho. A confusão aumenta ainda mais quando nos damos conta de que tanto o intercâmbio orgânico com a natureza quanto as outras atividades que também possibilitam a acumulação de capital possuem exatamente a mesma forma: o trabalho assalariado.

Começamos, então, pela aparência mais imediata. Os burgueses acumulam seus capitais privados explorando os “trabalhadores”. Todos os “trabalhadores” têm em comum o fato de suas atividades gerarem lucros para seus patrões. Do mesmo modo que um operário, também o professor de uma escola privada dá lucro ao capitalista que compra sua força de trabalho. E a origem desse lucro, o trabalho do operário ou do professor, é sempre a mesma: a força de trabalho é a única mercadoria que, uma vez utilizada, produz maior valor que o seu próprio. O burguês compra a força de trabalho do operário ou do professor para a produção de uma mercadoria (o carro ou a aula) que, uma vez vendida no mercado, gerará um valor maior do que a soma dos custos da produção com os salários dos “trabalhadores”. Essa diferença que fica com o burguês, tanto no caso do professor quanto no caso do operário, é a mais-valia.

Veja que, na imediatidade da vida cotidiana, as fontes de lucro da burguesia (o trabalho do operário ou do professor) não diferem de modo substancial a não ser no que diz respeito à lucratividade de cada operação nas diversas conjunturas econômicas. Para os burgueses, neste nível superficial da

análise, não faz a menor diferença se seu lucro veio da exploração do professor, da cantora de ópera ou do operário. Ao depositar o seu lucro no banco, pouco importa se se originou na transformação da natureza ou de qualquer outra atividade.

O trabalho assalariado, portanto, é a fonte de lucro do capitalista, é a origem de toda a mais-valia.

Pois bem, o trabalho assalariado é a forma mais geral das fontes de mais-valia⁸. Ele reduz todas as formas de trabalho a uma única, ele iguala em um único padrão todas as distintas formas de trabalho. Ele abstrai as diferenças entre as atividades humanas e as identifica apenas como fonte de mais-valia. Por isso, ele é denominado de “trabalho abstrato”. A abstração de que se trata na categoria de trabalho abstrato é a desconsideração, nas relações sociais, das diferenças entre as distintas atividades humanas pela adoção de um único critério: ser fonte de mais-valia.⁹ E, claro, esta abstração em escala social apenas é possível em uma sociedade na qual a mais-valia é o cerne da sua reprodução: a sociabilidade burguesa.

O trabalho abstrato, portanto, é a forma mais genérica de produção de mais-valia. Fixemos isto para podermos prosseguir: trabalho abstrato não é o contrário de trabalho concreto. Trabalho abstrato é o trabalho explorado pelo capital, alienado pelo fetichismo da mercadoria. O contrário do trabalho abstrato é o trabalho emancipado, é a livre ação dos produtores associados no comunismo.

Há aqui, contudo, um complicador. Pois apenas a produção da mais-valia não é suficiente para a reprodução do capital. Quando o operário converte o ferro em carro, o professor dá sua aula ou a cantora canta sua ópera, a produção da mais-valia pode ter acontecido, mas isto não torna o burguês mais rico imediatamente. Para que esta mais-valia possa voltar aos bolsos do capitalista é necessário que ele venda a mercadoria que tem a mais-valia nela plasmada.

Nos primórdios do modo de produção capitalista, a produção e a venda eram realizadas pela mesma pessoa. O mesmo sapateiro produzia e vendia a sua produção. Com o desenvolvimento da sociedade burguesa, contudo, tornou-se mais lucrativo separar estas atividades e especializar as pessoas que delas se ocupavam. O que era unitário evoluiu se separando. Na sociedade capitalista desenvolvida, encontramos uma série de “profissões” voltadas à venda das mercadorias. Tais atividades não produzem mais-valia, mas são fundamentais para que o capital se reproduza. Se a mercadoria não for

⁸ Lembremo-nos, contudo, que não é única, como atesta dramaticamente o renascimento do trabalho escravo no mundo contemporâneo.

⁹ A abstração ocorre na realidade *antes de ocorrer na cabeça dos homens*. O pensamento abstrato é fundamental para o conhecimento da realidade *porque o real opera abstrações* (LUKÁCS, 1979, p. 49, **grifos de quem?grifos meus, Sergio**).

vendida, o burguês entra em crise: tem a mercadoria, mas não consegue convertê-la em dinheiro ou, no dizer de Marx, não consegue “realizar” a mais-valia.

Foi para distinguir estas duas espécies de trabalho abstrato, aquele que produz e aquele que realiza a mais-valia, que os economistas políticos clássicos e, na seqüência, Marx, empregaram os conceitos de trabalho abstrato produtivo e trabalho abstrato improdutivo. Nem os economistas anteriores a Marx nem o autor de *O Capital* estavam postulando a tese, absurda, de que uma transformação da natureza pode ser improdutivo. O que eles estavam distinguindo era entre as duas formas distintas de o trabalho abstrato se relacionar com a reprodução do capital: se ele produz a mais-valia ou se ele realiza a mais-valia já produzida. Por trabalho improdutivo, portanto, nem Marx nem a Economia Política clássica estavam propondo a tese de que pudesse haver uma transformação da natureza (ou seja, um ato de trabalho, aquele que realiza o intercâmbio orgânico com a natureza) que não produzisse nada.

Resumindo, para seguirmos adiante: em nossa vida cotidiana, as diversas profissões apenas “funcionam” como trabalho assalariado, isto é, como uma forma de trabalho que é criação específica da sociedade capitalista.¹⁰ Esta forma assalariada tem por essência o fato de a força de trabalho ter sido convertida em uma mercadoria que tem uma única utilidade: ser fonte de mais-valia. Se, nas sociedades anteriores, os trabalhos se distinguiam por seus diferentes produtos, pelas distintas utilidades daquilo que produziam (portanto, pelos seus distintos valores de uso), no capitalismo o trabalho tem apenas uma única utilidade: a mais-valia. Todas as suas outras características são abstraídas em função desta última: isto é o trabalho abstrato. E, por fim, o trabalho abstrato exerce duas distintas funções na reprodução do capital: pode produzir mais-valia (trabalho abstrato *produtivo*) ou pode realizar a mais-valia (trabalho abstrato *improdutivo*).

À primeira vista, os diversos trabalhos assalariados geram mais-valia e, por isso, todos os assalariados são igualmente trabalhadores explorados pelos burgueses.¹¹ Contudo, se analisarmos com um pouco mais de profundidade, veremos que as coisas não são exatamente assim.

Iniciemos pelo fato, que todos conhecemos muito bem, de que não é possível “guardar capital” sob qualquer forma de mercadoria. Algumas mercadorias servem para entesourar (isto é, fazer

¹⁰ Isto não é rigorosamente preciso, pois havia formas de assalariamento nos modos de produção pré-capitalistas. Mas como suas funções sociais eram ontologicamente distintas das de hoje, pode-se tolerar esta imprecisão.

¹¹ Ao fim e ao cabo, é esta a tese de fundo da “classe-que-vive-do-trabalho” proposta por Ricardo Antunes (1999).

tesouro¹²), outras não se prestam a esse papel. Por exemplo, podemos acumular capital em toneladas de ferro, em barras de ouro, em prédios, em fábricas, em cereais etc. Mas não se pode entesourar capital em horas de canto lírico, em uma dada quantidade de aulas de um professor, em uma porção de assistência médica ou em uma dada quantidade de assistência social.

Isso indica que, se todas as mercadorias têm em comum serem produzidas pelo trabalho abstrato, não é menos verdade que isto não as torna rigorosamente idênticas. Algumas podem servir de meio para entesouramento do capital, outras não podem. O que indica que o trabalho abstrato possui uma outra diferenciação interna, além daquela que vimos acima entre o trabalho abstrato produtivo e o improdutivo: alguns trabalhos abstratos produzem mercadorias que podem servir para guardar capital, outros não o fazem. Fazendo breve uma longa cadeia de mediações: o trabalho abstrato que opera o intercâmbio orgânico com a natureza produz mercadorias que servem para o entesouramento; os outros trabalhos abstratos, não. Portanto, mesmo no interior da reprodução do capital – ou seja, sem abandonarmos o universo do próprio capitalismo – já se apresenta a distinção entre a atividade humana que realiza o intercâmbio orgânico com a natureza (o trabalho) e a atividade cuja função social é produzir mais-valia (o trabalho abstrato). Nem todo trabalho abstrato é trabalho – e, no interior do próprio referencial capitalista, isto se manifesta no fato de que apenas o intercâmbio orgânico com a natureza pode assumir a forma do trabalho abstrato que produz as mercadorias capazes de servirem como meio de entesouramento.

Vejamos isto com mais vagar.

Na sociedade escravista, toda a riqueza era produzida pelo escravo, que convertia a natureza no “conteúdo material da riqueza social”. Todas as outras classes sociais viviam da riqueza produzida pelo trabalho escravo. No feudalismo, os servos produziam o “conteúdo material da riqueza” ao converterem a natureza nos bens indispensáveis à reprodução daquela sociedade. Todas as demais classes sociais viviam da riqueza oriunda da transformação da natureza pelos servos.

Na sociedade capitalista acontece o mesmo. Todas as classes sociais vivem do “conteúdo material da riqueza” produzido pelo trabalho operário (no campo e na cidade, bem entendido). A situação, simplificada (pois não incluiremos o capital bancário), é a seguinte:

a) o operário transforma a natureza e produz o conteúdo material da riqueza. Uma parte dessa riqueza é imediatamente convertida em mais-valia;

¹² Estas considerações não são alteradas se empregarmos o termo “entesouramento” em sua acepção mais freqüente: no sentido de retirar um *quantum* de riqueza da circulação do capital.

b) uma parte da mais-valia é repassada para os capitalistas que atuam no comércio. O que dela resta após o pagamento dos assalariados dessa esfera é o lucro dos comerciantes;

c) uma outra parte dessa mais-valia é convertida em impostos (quer diretamente, quando o próprio burguês os paga, ou indiretamente, quando quem os paga é o assalariado que recebeu sua remuneração do burguês). Com esses impostos, os funcionários públicos recebem seus salários, e os capitalistas contratados pelo Estado (obras públicas, serviços etc.) tiram daí seu lucro e os recursos para pagarem seus empregados.

Percebam como o conteúdo material da riqueza produzida pelos operários, permitam-me a expressão, “esparramou-se” por todo o tecido social (lembremo-nos de que, para simplificar, estamos aqui deixando de fora o sistema bancário): transformou-se no lucro dos industriais, dos comerciantes, dos burgueses que trabalham com obras e serviços públicos e, ainda, nos salários dos próprios operários, dos assalariados que atuam no comércio, no Estado e nas empresas privadas contratadas pelo Estado.

Nessa situação, há uma outra fonte de lucro a ser explorada pelo capital. O esquema funciona assim: contrata-se a força de trabalho do professor pelo seu valor de mercado. Com 20 alunos em uma sala de aula, nas condições atuais, normalmente é possível arrecadar com as mensalidades mais do que o salário dos professores somado aos custos da escola. Com 30 ou 40 alunos, então, a lucratividade é estupenda. Ora, de onde vem o lucro do dono da escola? Do dinheiro que está no bolso dos pais que pagam as mensalidades. Ao terminar o mês, o que o dono da escola recebeu é exatamente igual ao que os pais perderam. Trata-se de um sistema de trocas cuja soma é sempre zero: o que um recebe é a quantia exata que os outros perderam. O acréscimo de capital do dono da escola, somado aos custos e aos salários, é idêntico ao dinheiro que saiu do bolso dos pais. O que acrescentou de um lado da equação foi subtraído de outro.

Portanto, a venda de serviços, ainda que não produza um novo conteúdo material da riqueza, possibilita que se explore o trabalho abstrato. Ao abrir uma escola privada, o capitalista pode explorar a força de trabalho de um professor, ter lucro, ficar mais rico, sem produzir sequer um grão de um novo conteúdo material de riqueza.

Podemos, agora, colocar um quarto item na nossa lista acima:

d) o conteúdo material da riqueza produzida pelos operários, depois de b) e c), encontra-se difuso pelo tecido social e, em parte muito significativa, sob a forma de dinheiro (pode também estar sob a forma de prédios, mercadorias estocadas, terras, ações etc. etc.). Uma porção deste dinheiro funciona como uma fonte adicional de mais-valia além do trabalho operário: é o caso da exploração, pela

burguesia, de atividades como as do professor e da cantora de ópera. Tal exploração possibilita ao burguês apoderar-se de e converter em capital o dinheiro que as pessoas possuem para suas despesas pessoais (nos exemplos acima, educação e lazer);

e) portanto, tal como nos modos de produção anteriores, é o trabalho que realiza o intercâmbio orgânico com a natureza que produz o conteúdo material da riqueza da sociedade. Todas as outras classes sociais e – acrescentamos agora – todas as outras atividades sociais dependem, direta ou indiretamente, da riqueza gerada pelo trabalho dos operários.

Disto, temos duas conseqüências muito importantes para a crítica da fábula do trabalho imaterial:

1) mesmo com as transformações em curso, há uma distinção ontológica fundamental entre o trabalho assalariado do operário e os outros trabalhos assalariados. É o primeiro que produz o conteúdo material da riqueza que sustenta todas as outras atividades humanas. O fato de serem todos assalariados não faz idênticos todos os trabalhadores. Há uma distinção essencial entre a função social que eles exercem.

2) Não há identidade entre trabalho abstrato e trabalho que realiza o intercâmbio orgânico com a natureza. O trabalho abstrato se relaciona com a produção e realização da mais-valia e, como a mais-valia pode ser produzida fora da transformação da natureza, nem todo trabalho abstrato é trabalho. Não há, assim, qualquer possibilidade de identidade entre trabalho e trabalho abstrato.

O que Marx estava demonstrando com as categorias de trabalho e trabalho abstrato (produtivo e improdutivo) era a diferença ontológica insuperável entre o capital e a humanidade. O capital pode reproduzir a si próprio e os burgueses podem ampliar sua riqueza privada mesmo com a pauperização da humanidade. O capital pode, em suas formas mais alienadas, reproduzir-se pela produção das condições materiais necessárias para a extinção da própria humanidade, como fazemos hoje com as armas atômicas e a destruição do planeta.

A alienação produzida pelo capital tem aqui a sua forma básica: ao substituir os homens pelo capital como a razão da reprodução social, o capitalismo converte o desenvolvimento das capacidades humanas em capacidade imediata de produção de desumanidades cada vez maiores.

Esta distinção ontológica entre o capital e a humanidade, entre a reprodução do capital e a reprodução dos homens, tem seu fundamento ontológico na insuperável diferença entre o trabalho (intercâmbio orgânico com a natureza) e o trabalho abstrato. Tal como humanidade e capital são duas coisas distintas, ainda que no mundo em que vivemos seja a reprodução do capital que ordene a reprodução da humanidade, também na esfera do trabalho temos algo análogo. Ainda que, hoje, o

trabalho abstrato ordene a maior parte dos atos de trabalho, jamais haverá qualquer identidade entre os dois. Pois, assim como a humanidade tem necessidades que não são idênticas (muitas vezes são rigorosamente opostas) às necessidades da reprodução do capital, o trabalho expressa necessidades e é a consubstanciação de uma relação do homem com sua história que é algo completamente distinto daquelas que regem o trabalho abstrato.

Por isso, para Marx, faz sentido falar em trabalho produtivo e improdutivo de mais-valia como subcategorias do trabalho abstrato, mas não tem qualquer sentido pensar um trabalho que opera o intercâmbio orgânico com a natureza que não transforme o mundo natural nos bens necessários à sociedade.

Ou, dito de outro modo, o trabalho (não o trabalho abstrato) é a categoria social produtiva por excelência. É a mediação “eterna” do homem com o seu ambiente; é nela e por ela que se dá a transformação material que converte a natureza em ser social. Diferentemente de uma aula, de uma campanha de propaganda, de um planejamento feito por um engenheiro ou da descoberta de um cientista, o trabalho produz diretamente os bens materiais necessários a todas as outras atividades humanas e, por isso, é sempre a categoria fundante de toda e qualquer sociabilidade. É pelo trabalho que a riqueza material de todas as sociedades é produzida; sem ele, nenhuma outra atividade humana possui o suporte material indispensável à sua realização.

A novidade que a sociedade burguesa introduz nessa esfera é que sua forma específica de riqueza, o capital, pode ser *acumulado* (mas jamais *produzido*) pela exploração de atividades humanas que não realizam o intercâmbio orgânico com a natureza. Por isso, tal como nos modos de produção anteriores, a exploração do trabalho que realiza a transformação com a natureza continua sendo a fonte primária de toda a riqueza; contudo, apenas com o capitalismo o intercâmbio orgânico com a natureza deixa de ser a única fonte significativa de acumulação.¹³

Temos aqui, por conseguinte, uma intensa articulação e simultânea distinção ontológicas entre trabalho e trabalho abstrato. A intensa articulação vem do fato de que o capital, ao penetrar cada vez mais profundamente no tecido social, converte cada vez mais intensamente a relação com a natureza em fonte de mais-valia. Mas sempre haverá alguma relação dos indivíduos com a natureza que não caberá na reprodução do capital, pela sensata razão de que não há identidade entre capital e humanidade

¹³ Aqui há, também, uma imprecisão: principalmente em Roma, mas também entre os fenícios, a Antiguidade teve no comércio uma fonte importante de acumulação de riqueza. Contudo, como naquele modo de produção a riqueza era ontologicamente distinta da que hoje conhecemos, há diferenças não-menores entre o papel do comércio naquelas sociedades e hoje em dia. Por isso, esperamos, esta imprecisão não tornará falso o cerne de nossas considerações.

porque a humanidade *não é* capital. Portanto, por mais que a reprodução social seja regida pelo capital e, conseqüentemente, por mais que o trabalho seja absorvido pelo trabalho abstrato, nem assim teremos a possibilidade histórica da identidade absoluta entre eles. Por isso, o fim do trabalho abstrato não significa o fim do trabalho intercâmbio orgânico do homem com a natureza trabalho, mas apenas o desaparecimento de uma forma peculiar de exploração do homem pelo homem, a forma capitalista.

Por que Marx foi obrigado a utilizar todas essas categorias, todas elas oriundas (mas profundamente transformadas por ele) de pensadores que o precederam, como Hegel, Ricardo e Smith? Porque essas categorias retratam as reais relações que marcam a reprodução da sociedade capitalista. Nela, os operários (do campo e da cidade) produzem o conteúdo material de toda a riqueza. Contudo, tal como o trabalho não é idêntico ao trabalho abstrato nem o capital idêntico à humanidade, produzir a mais-valia também não é idêntico a produzir o conteúdo material da riqueza. Esta última apenas é produzida no intercâmbio orgânico com a natureza. Por isso o capital pode acumular a si próprio sem aumentar a riqueza geral da sociedade, a burguesia pode-se enriquecer com a desgraça da humanidade, e o capitalismo pode desenvolver suas forças produtivas e, ao mesmo tempo, intensificar a alienação, a desumanidade socialmente posta.

Podemos agora perceber, ao menos em parte, por que Marx se apropriou criticamente destas categorias produzidas por seus antecessores: elas são o reflexo, no plano teórico, das reais relações de exploração que estão na base da sociabilidade burguesa. Com estas categorias Marx conseguiu distinguir as duas classes sociais básicas da sociedade capitalista: a burguesia e o proletariado, e um conjunto (que tende a se ampliar com o tempo) de assalariados que são, ao mesmo tempo, explorados pela burguesia, ainda que, tal como esta, vivam da riqueza produzida pelos operários. Em *O Dezoito Brumário de Luís Bonaparte*, Marx denominou esse conjunto de assalariados de “classes de transição”.

E – isto é fundamental – distinguir os processos materiais que estão na base das classes sociais possibilitou a Marx a identificação da classe social que não tem nada a perder, e tudo a ganhar, com a extinção do capital: o proletariado. O proletariado é a única classe da sociedade capitalista que vive da riqueza produzida pelo seu próprio trabalho e, portanto, a única que não tem nada a perder com a superação do sistema do capital. Todas as outras classes, inclusive a pequena burguesia, vivem da exploração do trabalho operário e, por isso, teriam algo (ou, no caso da burguesia, tudo) a perder com a revolução que superasse o capital. Por isso a ruptura superadora do capital é cientificamente denominada de “revolução proletária”.

Os partidários da fábula com a qual iniciamos este artigo propõem-se a revogar o projeto revolucionário marxiano e substituí-lo pelo seu projeto de “revolução passiva” decorrente da “reconciliação do capital com o trabalho” (COCCO, 2000, p. 160), resultante da explicitação histórica do “amor para o tempo”. A via por eles escolhida levou-os a propor uma nova concepção acerca de trabalho produtivo e trabalho improdutivo. No fundo, a manobra é bastante simples. Partem do fato, indiscutível e demonstrado por Marx, de que a sociedade capitalista, pela crescente divisão do trabalho, integra, de forma historicamente inédita, não apenas a vida econômica dos continentes, ou dos países, ou das cidades, mas até mesmo dos indivíduos. A cada dia, a atividade de qualquer indivíduo é cada vez mais necessária para a vida de todos os outros. Em termos mais precisos, o capitalismo produz um gênero humano crescentemente articulado, cada vez mais portador de uma mesma história que abarca, de forma cada vez mais intensa, unitária, até mesmo os momentos singulares da vida de cada um de nós.

Isto significa, portanto, que a totalidade da reprodução social da humanidade necessita, cada vez mais, de cada ato humano singular. Até aqui, não há qualquer novidade: Marx argumentou exaustivamente acerca desta tendência do capitalismo à generalização.

A artimanha está em confundir esta *necessidade* cada vez maior com *identidade*: como a produção de uma dada mercadoria não poderia acontecer sem o trabalho do marqueteiro que concebe uma campanha de propaganda, então o marqueteiro trabalharia tal como o operário! Há um chiste, utilizado há décadas nos primeiros anos de graduação de filosofia: o pé direito do sapato só é direito porque está à direita do pé esquerdo. Sem o pé esquerdo, portanto, não há sentido em se falar em pé direito: um é necessário à existência do outro. Contudo, não há qualquer identidade entre eles: coloque o sapato direito no pé esquerdo e estará demonstrado como necessidade não significa identidade. É disto que se trata: a condição para que o trabalho operário se realize é a existência da sociedade burguesa na sua totalidade. Desta verdade não decorre a falsa conclusão de que, por isso, todas as atividades que formam a totalidade da sociedade burguesa sejam, elas também, trabalho tal como o do operário.

Ora, se como quer a nossa fábula, todos produzissem como os operários, não haveria mais qualquer sentido em distinguir entre o trabalho que produz a riqueza material da sociedade (o trabalho operário) e todas as outras atividades. Nem teria qualquer sentido distinguir, entre os assalariados, aqueles que vivem da riqueza produzida pelos operários, ainda que também sejam fonte de lucro para a burguesia. Mas, neste caso, também não teria mais qualquer sentido assinalar uma classe parasitária, que vive da exploração de todas as outras: a burguesia. Se todas as atividades são igualmente

produtivas, não haveria mais classes sociais, nem lutas de classe: nos termos da fábula, haveria apenas “empresários sociais” e “trabalhadores sociais” que se complementaríamos reciprocamente no trabalho imaterial.

A ideologia burguesa há séculos acalenta um sonho: demonstrar que o capital não é parasitário. E é precisamente nesse sentido que nossa fábula caminha: afirma que a identidade absoluta entre capital e sociedade converteu todas as atividades em produtivas. Na sociedade-fábrica, as atividades produtivas generalizaram-se a todo o tecido social; mesmo o consumo é, agora, produtivo. O empresariado cumpre uma função complementar à do trabalhador e, por isso, eles deixaram de ser classes sociais antagônicas. O capital, analogamente, não é mais o velho capital que explorava o trabalho abstrato pela extração da mais-valia, mas sim o capital social que se reproduz pelo trabalho imaterial.

Por isso, reza a fábula, o próprio desenvolvimento do capitalismo, ao identificar capital e sociedade, produziu uma nova relação da humanidade com a produção, o trabalho imaterial, que converte todas as atividades humanas em atividades igualmente produtivas. Não há, pois, nenhuma classe parasitária, exploradora, a sugar os explorados, nada mais de luta de classes, com o corolário de estar irrevogavelmente superado o projeto revolucionário marxiano.

Os atuais conflitos sociais, a resistência dos trabalhadores sempre que as circunstâncias o permitam, os conflitos no campo etc. são explicados, pelos teóricos do trabalho imaterial, por meio de um pequeno adendo à sua teoria: como a transição ao comunismo se coloca no plano da política, e como eles identificam política com subjetividade, os conflitos seriam oriundos do fato de uma parte dos velhos operários e da velha burguesia não terem ainda se apercebido do que estaria acontecendo em todo o mundo. São os choques entre os resquícios das velhas ideologias com o novo em nascimento as causas dos conflitos e das dores do nosso tempo. Tudo a ser devidamente superado quando as subjetividades aceitarem o novo e esplendoroso destino que a História nos reservou: a sociedade sem classes, em que todos são igualmente produtores, e na qual a subjetividade do consumo se integra à produção superando, assim, o que eles imaginam ser a essência da alienação. A “crise” não é crise, portanto, mas apenas as dores passageiras da transição em curso para o comunismo. Colocar-se contra o rumo atual da História, segundo eles, é colocar-se contra o paraíso que se anuncia na próxima esquina.

Portanto, tal como adiantamos, a tese do trabalho imaterial cumpre uma função ideológica muito precisa: justifica a crise em que vivemos, afirmando ser ela não a crise da ordem do capital, mas sim as dores inevitáveis à transição em curso ao comunismo. Ao fazê-lo, nega a necessidade da revolução, da ruptura material com a ordem do capital; nega a necessidade da organização dos trabalhadores,

centralizados pelos operários, para a emancipação humana. Como ciência, não tem qualquer mérito; contudo, tem lá o seu papel na luta ideológica na qual estamos imersos.

A MATERIALIDADE DO TRABALHO E O TRABALHO IMATERIAL

Como deve acontecer de tempos em tempos, uma nova categoria sociológico-filosófica fez sua entrada na cena acadêmica: a do “trabalho imaterial”. Como ocorre na maioria das vezes, por ser novidade, a nova categoria foi saudada e espaços foram abertos na mídia e nas editoras do país. Apresentando-se como uma tese de esquerda radical, e tendo por trás a figura de Antonio Negri a lhe conferir alguma visibilidade, a tese do trabalho imaterial acabou sendo acriticamente adotada até mesmo por intelectuais da esquerda brasileira. É, por isso, necessário que a examinemos mais de perto, mesmo que estejamos convencidos de que suas debilidades são tantas que não deverá permanecer sequer por alguns poucos anos no debate em curso. Parece-nos que seu destino não será muito diferente do que ocorreu com o marxismo analítico, que tanto furor fez na década de 1990, e que hoje poucos se recordam do que tratava.

As teses de Antonio Negri, Michael Hardt e Maurizio Lazzarato acerca do trabalho imaterial têm como um de seus pilares a concepção de que o poder teria passado por uma profunda transformação nas últimas décadas: se antes ele era localizado, hoje se encontraria difuso. Se no passado o poder era sempre o de uma nação, de uma classe, de um agente (como um capataz em uma fábrica), de um indivíduo (o burguês), de uma instituição (a política e as prisões), de um discurso (a fala autoritária como um cerimonial do poder), hoje ele estaria difuso por todo o corpo social. De pontual a um poder em difusão: tal alteração tornou, segundo tais autores, não apenas completamente ultrapassada, mas absolutamente impossível qualquer ruptura revolucionária com a ordem do capital. A tese da imaterialidade do trabalho, portanto, é muito mais do que uma interpretação das novas formas de produção e de gerência. Inclui uma concepção política cujo cerne é a proposição de um comunismo compatível com o mercado, com o dinheiro, com a propriedade privada e com o Estado. É a proposta de um comunismo sem a superação das classes sociais e com a manutenção do controle da produção nas mãos dos burgueses. Nele, o novo empresário, o “empresário político”, “não se envolve diretamente na produção, na sua organização direta, mas determina suas condições” (NEGRI, 1999, p. 61); o empresariado confere ao processo produtivo “um sentido ordenado, coeso e completo” (COCCO, 2000, p. 26). Um comunismo, portanto, que mantém o controle da produção nas mãos dos empresários; em suma, um comunismo burguês!

É sobre este aspecto diretamente político das teses de Negri, Hardt e Lazzarato que nos deteremos neste artigo.

A difusão da produção e a difusão do poder

A difusão do poder seria concomitante à difusão da produção por toda a sociedade. A tese central de Negri, Hardt e Lazzarato é bastante simples: nos dias em que vivemos, o capital teria completado sua expansão e promovido a identidade absoluta entre capital e sociedade, entre produção e vida (NEGRI, 1991; HARDT; NEGRI, 1994). A velha distinção entre fábrica e o restante da sociedade teria dado lugar a uma “sociedade-fábrica”, na qual produção/consumo/distribuição seriam uma única e mesma coisa: o trabalho imaterial (LAZZARATO, 1993). Este, por sua vez, seria um fluxo contínuo entre os “momentos” do consumo, da concepção, da gerência e da produção, tornando todos os momentos da vida social igualmente produtivos: os burgueses, a antiga classe parasita, teria sido substituída pelos “empresários sociais”; os operários, responsáveis pela produção da riqueza no capitalismo, teriam sido ultrapassados pelos “trabalhadores sociais”; e o trabalho taylorizado teria cedido lugar ao “trabalho imaterial” (LAZZARATO, 1993). Viveríamos, portanto, em um novo modo de produção, o “comunista”, que se caracterizaria pelo fim da sociedade de classe, pelo fim da exploração do trabalho pelo capital e pela hegemonia do trabalho imaterial (NEGRI, 1991, p. 167). Ao fim e ao cabo, o que estão afirmando é que a identidade absoluta entre capital e sociedade em nossos dias teria levado ao comunismo.

Analisemos essa tese com mais cuidado. A identidade absoluta entre capital e humanidade é, para sermos breves, uma impossibilidade ontológica. É essa impossibilidade, sem tirar nem pôr, o fundamento último da alienação (*Entfremdung*) que brota da regência do capital. Quanto mais o capital se desenvolve, quanto mais ele penetra no tecido social, mais se explicita a distância entre a reprodução do capital e a reprodução social: a sociedade torna-se crescentemente desumana, alienada. Quanto mais desenvolvida a sociedade, mais divergentes se tornam as necessidades autenticamente humanas e as necessidades da autovalorização do capital. É justamente por essa razão que não há qualquer possibilidade de uma humanização do capital ou, o que dá no mesmo, de um capitalismo de face humana.

A tese de Negri, Hardt e Lazzarato apóia-se, portanto, em pura fantasia: não vivemos hoje, nem poderemos jamais viver, qualquer identidade absoluta entre o capital e a sociedade. Pelo contrário, o

desenvolvimento das forças produtivas evidencia a crescente incompatibilidade entre capital e sociedade.

Contudo, apenas para argumentar, vamos por um instante aceitar que vivêssemos hoje a absoluta identidade capital/sociedade. Mesmo que isso fosse possível, como seria sequer imaginável que do capital absolutamente universalizado surgisse, não o mais puro capitalismo, mas sim seu antípoda, o comunismo? Qual seria a mediação dessa conversão do capital absolutamente universalizado em comunismo?

A resposta é sucinta, a crer em Negri: não haveria qualquer mediação. A identidade capital/sociedade obriga (NEGRI, 1993a) a gênese repentina de uma nova subjetividade, a comunista, que seria absolutamente autônoma, independente do capital (NEGRI, 1991). Tal subjetividade se afirmaria como uma alternativa não-antagônica à ordem do capital. Ela constituiria um estilo de vida, o comunista, que arrancaria a “economia libidinal do Estado onívoro” (NEGRI, 1991, p. XIV). Dos interstícios do capital universalizado surgiria “repentinamente”, sem qualquer mediação, uma alternativa antípoda, mas não antagônica, ao capital (NEGRI, 1991; 1994; HARDT; NEGRI, 1994; LAZZARATO; NEGRI, 1991).

A defesa da plausibilidade da gênese repentina do “estilo de vida comunista” apóia-se no que André Gorz (1998, p. 51) denominou, com propriedade, de um “delírio”: a tese segundo a qual o “amor para o tempo por se constituir” seria o fundamento[foi dito no cap. 1, início da p. 3]não temos alternativa, senão manter. É um argumento central e ao qual teremos que nos reportar seguidamente da história moderna. Segundo Negri, Hardt e Lazzarato, a História, desde o século XVI até os nossos dias, seria a afirmação cada vez mais intensa desse amor para o tempo. Este seria uma força racionalizadora[já foi dito no início da p. 2 do cap. 1]idem observação imediatamente anterior que nos teria impulsionado do feudalismo até o “comunismo” dos nossos dias. Esse amor para o tempo ter-se-ia explicitado, num primeiro momento, na racionalidade revolucionária da burguesia e, no século XX, nas tentativas de controle da sociedade através da ação estatal. No caso da União Soviética, ter-se-ia tentado, pelo hipertrofia do Estado, garantir a liberdade (NEGRI, 1994, p. 370), [dito na p. 1 do cap. 1]com o resultado nefasto de originar apenas uma nova forma de capitalismo, o capitalismo de Estado (NEGRI, 1991, p. XXXVIII). No mundo ocidental, o Estado de bem-estar teria tentado controlar o amor para o tempo através do “pacto” keynesiano-fordista que propunha um determinado patamar de consumo associado a um determinado modo de produção (NEGRI, 1994).

Ambas as tentativas de controlar o empuxo racionalizador do amor para o tempo através de intervenções estatais maciças resultaram em retumbantes fracassos. [Vamos substituir](#) "A irreversível “necessidade ontológica” do amor para o tempo afirmou-se “iluminando de multidões as praças dos impérios faustosos” e, nas “jornadas” entre 1968 e 1989, destruiu a União Soviética e o Estado de bem-estar, dando início à transição para o “comunismo”:" [por= fracassos: a queda da URSS e o fim do Estado de bem-estar marcam o início da transição ao "comunismo" \[dito no cap. 1, p. 1\]](#)(NEGRI, 1994, p. 408).

Decisiva para essa transição foi a “recusa” do modelo fordista de produção e do modelo keynesiano de consumo por parte dos operários. Cansados do velho “estilo de vida” do *welfare state*, os operários gestaram um novo modo de viver e produzir: recusaram o trabalho taylorizado, abandonaram as fábricas fordistas e, conseqüentemente, o controle do capital sobre eles soçobrou (NEGRI, 1991; 1993a; HARDT; NEGRI, 1994). Para se adaptar a essa recusa ao trabalho, os capitalistas teriam adotado as novas técnicas de gerência e as novas tecnologias, com o único objetivo de manter a produção com menos força de trabalho. A concepção segundo a qual a reestruturação produtiva é uma forma de o capital intensificar a extração da mais-valia seria completamente errônea. A reestruturação produtiva teria sido causada não pelo capital, mas pelos operários. Eles é que, ao recusarem os postos de trabalho taylorizados-fordistas, forçaram os burgueses a buscarem as novas tecnologias e formas gerenciais. [\[este parágrafo diz o mesmo que na p. 2 do cap. 1, mudando ligeiramente\]](#)[Substituir todo esse parágrafo por: Decisiva para essa transição foi a iniciativa revolucionária proletária. Os trabalhadores recusaram o fordismo e consumo de massa e gestaram um novo modo de viver e produzir. O controle do capital soçobrou \(NEGRI, 1991; 1993a; HARDT; NEGRI, 1994\). Em pânico, e sem trabalhadores para suas fábricas, aos capitalistas teria restado apenas a busca de novas tecnologias e técnicas de gerência para enfrentarem a escassez de mão de obra. A crer na tese do trabalho imaterial, a reestruturação produtiva seria resultante da "recusa ao trabalho" por parte dos trabalhadores, e não uma ofensiva do capital para elevar o patamar de exploração dos trabalhadores. Os teóricos do trabalho imaterial vivem em um mundo muito diferente do nosso.](#)

A imagem que mais se adequaria ao quadro traçado por Negri, Hardt e Lazzarato seria, não a de filas cotidianas de desempregados em busca de *qualquer* emprego, por mais taylorizado, mas sim a de burgueses em pânico tentando contratar a peso de ouro os poucos operários que ainda se dispusessem a trabalhar em suas fábricas.[\[mesma coisa que final da p. 2 e início da p. 3 do cap. 1\]](#)[Retirar toda este parágrafo, já está contido na nova redação do parágrafo acima\]](#)

Continuemos: a plena explicitação categorial do amor para o tempo, quando da identidade absoluta capital/sociedade, teria promovido a identidade entre a produção e a sociedade, difundindo por todo o corpo social a produção e o poder. Essa difusão, por sua vez, teria obrigado a repentina gênese da subjetividade comunista e, portanto, do comunismo. O projeto marxiano teria sido, então, superado pela “revolução passiva” (LAZZARATO; NEGRI, 1991, p. 277), que, sem qualquer barricada e num processo sem qualquer dramaticidade, substituiu, na vida cotidiana, um estilo de vida, o capitalista, por outro estilo de vida, o comunista.

Tal é a moldura teórico-política mais geral na qual se movem os partidários do trabalho imaterial: é o terreno da “reconciliação’ entre trabalho e capital” (COCCO, 2000, p. 160), do não-antagonismo entre comunismo e capitalismo. Se, do ponto de vista teórico, temos uma composição categorial muito instável, do ponto de vista político temos a afirmação de uma tese que nos é bastante conhecida: Marx e suas teorias já foram soterrados pela História, e agora devemos conceber uma transição de uma sociedade de mercado para... uma outra sociedade de mercado. O fato de chamarem a primeira de capitalismo e a segunda de comunismo em nada altera o fato de que é uma transição que faz do ponto de partida o ponto de chegada. É para dar uma aparência de respeitabilidade a esse disparate que Negri, Hardt e Lazzarato recorrem a um outro absurdo: a imaterialidade do trabalho. Em poucas palavras, o conceito de “trabalho imaterial” serve também como fundamento para a proposta de um “comunismo” compatível com o capitalismo.

A imaterialidade do trabalho imaterial

O que é, exatamente, a imaterialidade do trabalho imaterial?

O trabalho imaterial se caracterizaria, segundo nossos autores, pela extensão – análoga à difusão do poder a toda a sociedade – da produção a todo o tecido social. Denominam esta difusão de “desterritorialização” (COCCO, 2000, p. 86). Assim como a identidade capital/totalidade social levou ao desaparecimento do *locus* do poder, teria também levado ao desaparecimento do *locus* da produção, a fábrica. Tal como o poder passou a ser o poder em sociedade, a produção passou a ser realizada em todas as relações sociais. A desterritorialização do poder é irmã gêmea da desterritorialização da produção e, se com ela desaparece o confronto entre distintos *loci* de poder (a burguesia e o proletariado, por exemplo), também desaparece a distinção entre trabalho produtivo e improdutivo,

entre classe produtora da riqueza e as outras classes parasitárias etc. Todos os indivíduos – e todas as relações sociais – seriam igualmente produtivos (LAZZARATO, 1993).

Este é o cerne do trabalho imaterial: a identidade absoluta entre capital e sociedade tornaria produtivos todos os indivíduos e todas as suas atividades. Com o que, segundo eles, estaria superada a alienação. Por duas razões. Primeiro porque, superada a distinção entre produção e consumo, superasse-se a distinção entre produção e fruição. Segundo, porque, sendo tudo igualmente produtivo, não haveria mais a separação entre o trabalho intelectual e o trabalho manual.¹⁴

A “Terceira Itália” é um caso ao qual os autores recorrem com frequência para exemplificar o que seriam os “novos territórios produtivos” delimitados pelo trabalho imaterial: as oficinas domésticas são integradas por redes de comunicação e circulação de mercadorias e projetos, de dinheiro e peças acabadas ou semi-acabadas, ao redor de um eixo que articula as demandas de mercado com a produção propriamente dita. Teríamos aqui, a acreditar nos nossos autores, tanto uma superação da alienação como a cessão do “comando da produção” ao “trabalhador social” (HARDT; NEGRI, 1994, p. 28, 278). O trabalhador seria proprietário de sua máquina, das matérias-primas, organizaria a produção e seria, ainda, o proprietário do produto final: não haveria, portanto, a separação entre o produtor e os meios de produção que caracteriza a alienação capitalista.

Uma observação isenta, contudo, revela exatamente o oposto. Forçado pela crise econômica e pelo desemprego, o trabalhador é obrigado a comprar uma máquina e instalá-la em sua própria casa. Seu rendimento depende, agora, imediatamente da sua produção, uma forma contemporânea do velho salário por peças que Marx analisou em *O Capital*. As horas de trabalho se multiplicam. Os custos de administração e gerência são, em parte ao menos, assumidos pelo próprio trabalhador. Ele apenas pode ser o trabalhador parcial de um processo de trabalho que é estruturado fora de sua casa e cuja lógica é muito maior que a relação doméstica que ele estabeleceu com a sua máquina. É isso que reconhecem os autores em exame quando afirmam que o “empresário determina as condições da produção” (NEGRI, 1999, p. 61) ao conferir-lhe “um sentido ordenado, coeso e completo” (COCCO, 2000, p. 21). O produtor doméstico da “Terceira Itália” é, na verdade, um operário tão explorado que, para poder trabalhar, deve fornecer parte do capital constante (a máquina e as instalações de sua moradia), parte dos custos administrativos (ele é seu próprio capataz) e abrir mão de toda proteção social como

¹⁴ Esse conceito de alienação mereceria, por si só, um outro artigo. Para tais autores, a alienação é um processo gnosiológico no qual o sujeito não se reconhece no produzido. Retiram o solo ontológico da alienação cuja essência é, hoje, o controle da produção pelo capital. Fica aqui apenas uma menção e nossa expectativa que um estudo crítico aborde mais essa faceta da concepção de mundo dos teóricos do “amor para o tempo”.

aposentadoria, salário-desemprego, férias etc. Além disso, perde também o instrumento que historicamente o auxiliou na negociação com os capitalistas: o sindicato. Fazendo curta uma longa história, o que imaginam nossos autores ser o fim da alienação é sua máxima potencialização. Nos “novos territórios produtivos”, o trabalhador é *operário de si mesmo*¹⁵ e incorpora como suas, pessoais, as exigências da reprodução do capital antes a ele externas. Seria sequer imaginável uma reificação mais extrema? E é isso que os partidários do trabalho imaterial consideram como “a independência da atividade produtiva frente à organização capitalista da produção” (NEGRI, 1991, p. 91).

O que temos na “Terceira Itália”, em suma, é uma forma mais intensa da exploração do trabalho pelo capital. Ela repõe algumas relações que relembram as formas da manufatura pré-industrial, mas com outra função social, já que integradas a um circuito de valorização do capital historicamente distinto daquele do século XVI ou XVII. O “novo território produtivo” possibilita uma extração de mais-valia tão intensa que compensa com sobras o fato de o montante a ser retirado de cada unidade produtiva doméstica ser relativamente baixo. Tal como antes, também na “Terceira Itália” o capital mantém o controle da produção, com a agravante que, nas novas condições, sindicatos e greves não são mais, como foram no passado, instrumentos com os quais os operários se protegem pontualmente da exploração. A afirmação de que na “Terceira Itália” o capital teria cedido o controle da produção para o trabalhador social não passa, portanto, de uma fábula.

Isto posto, torna-se menos difícil compreender o prolixo texto de Lazzarato, *Le “cycle” de la production immatérielle*, de longe a mais precisa definição que nos oferecem de trabalho imaterial. Ele inicia afirmando que o trabalho imaterial inclui “a produção e reprodução da comunicação e, portanto, seu conteúdo mais importante: a subjetividade”. Daí que a atividade estética deveria ser a referência para o trabalho imaterial (LAZZARATO, 1993, p. 111, 116-117).

As categorias imanentes ao trabalho são a teleologia, a causalidade, a objetivação, a exteriorização (*Entäußerung*) e, com as devidas e cuidadosas mediações, a alienação (*Entfremdung*). Nada disso pode ser encontrado na definição de Lazzarato. Para este autor, as diferenças específicas dos “momentos” que compõem o ciclo de produção do trabalho imaterial são:

a) “O trabalho imaterial se constitui sob formas imediatamente coletivas e não existe, por assim dizer, senão sob a forma de rede e fluxo.” (LAZZARATO, 1993, p. 117) Isto significa que a

¹⁵ Esta formulação nos foi sugerida por Duarte Pereira.

singularidade dos atos de trabalho concreto¹⁶ se dissolve na rede que articula as formas coletivas que apenas existem enquanto “fluxo”.

b) “O ‘produto ideológico’ torna-se, para todos os efeitos, uma mercadoria.”¹⁷ “As novas formas de ver, de sentir, demandam novas tecnologias, e novas tecnologias demandam novas formas de sentir e ver.” (LAZZARATO, 1993, p. 118) Como a mercadoria tornou-se “produto ideológico”, nada da metafísica do valor que distingue valor de troca e valor de uso, nada do fetichismo da mercadoria.

Detenhamo-nos rapidamente sobre este último argumento. Em *Marx beyond Marx*, publicado alguns anos antes do texto de Lazzarato, Negri (1991) alonga-se na crítica ao que denomina “objetivismo” de Marx. Segundo ele, o equívoco metodológico central de Marx teria sido tomar a mais-valia, o trabalho produtivo e improdutivo etc., como categorias econômicas. Como categorias econômicas, elas se realizariam no mercado, um espaço democrático porque opera a troca de equivalentes. A troca de equivalentes, para nossos autores, seria uma relação democrática porque equitativa! Mercado e exploração seriam, desse modo, dissociados, e é a partir dessa dissociação que adquire sentido a afirmação de que, ao tratarmos a mais-valia como uma categoria econômica, estaríamos velando a exploração.

Para superar tal velamento, sempre segundo eles, deveríamos superar o objetivismo marxiano e colocar a mais-valia como uma relação imediatamente política. E, como relação política, seria um “confronto entre subjetividades”. Teria sido justamente esse “objetivismo” de Marx que, ao velar o caráter de dominação política de categorias como mais-valia e trabalho abstrato, teria aberto o terreno não apenas para o economicismo da Segunda e Terceira Internacionais, mas também para o stalinismo, para a burocracia dos PCs dos países ocidentais e assim por diante. Esse mesmo objetivismo teria forçado Marx a buscar, na essência da mercadoria, o que eles entendem ser a “metafísica” duplicidade entre dois valores, o de uso e o de troca.

A crítica radical desse objetivismo, desde Marx até nossos dias, apenas seria possível por uma postura diametralmente oposta: um subjetivismo que colocasse a política como a essência de todas as relações de dominação e exploração. Com essa operação, cancela-se o fundamento ontológico-material da política e o poder deixa de ter nas relações de produção sua base fundante. Perde-se, também, o

¹⁶ Lembrar que o antônimo de trabalho abstrato (isto é, o trabalho explorado pelo capital) é trabalho *emancipado*. O trabalho concreto refere-se à singularidade de cada ato de trabalho, seja ele explorado pelo capital ou emancipado. A distinção entre o trabalho concreto de um marceneiro e de um pedreiro mantém-se mesmo sob o trabalho abstrato mais reificado etc.

¹⁷ Temos, nessa passagem, a importação de um dos dogmas do pós-modernismo: “A relação de fornecedores e usuários de conhecimento [...] atualmente tende, e tenderá cada vez mais, a assumir a forma já tomada pela relação de produtores de mercadoria e consumidores das mercadorias [...], isto é, a forma de valor.” (LYOTARD, 1984, p. 5)

fundamento ontológico-material das mercadorias que, então, são homogeneizadas como produtos ideológicos. Como decorrência, tais autores perdem a possibilidade de distinguir entre os serviços e o restante das mercadorias: a capacidade heurística, como diria José Paulo Netto, de tais teorizações vai diminuindo a cada passo.

c) Já que todas as mercadorias são, agora, ideológicas, o público tem uma dupla função produtiva:

1) “como aquele a quem o produto ideológico se destina e, portanto, é um elemento constitutivo da ‘obra’”; e 2) como receptor da mercadoria. “A recepção é, então, [...] um ato criativo e é parte integrante do produto.” (LAZZARATO, 1993, p. 118) A aquisição e o consumo são, assim, igualados ao ato de produção.¹⁸

d) Se, no fordismo, era o capital que impunha as inovações segundo as necessidades de sua reprodução, agora a situação seria completamente outra. Com o fim da alienação, a inovação tem sua gênese no desenvolvimento dos indivíduos. Libertos da alienação capitalista pelo estilo de vida comunista (NEGRI, 1991, p. XVI), os indivíduos são, agora, indivíduos sociais que integram, com o ato da recepção, a esfera produtiva. Essa integração se daria nos novos territórios produtivos, na sociedade-fábrica, na qual os “processos abertos de criação” substituem os processos “fechados” do antigo modo de produção capitalista. “Organizados pela comunicação”, tais processos abertos são portadores dos “valores e [da] genealogia da inovação” (LAZZARATO, 1993, p. 118), gestados no próprio desenvolvimento dos indivíduos agora tornados “sociais”. Em poucas palavras: produção e fruição são agora idênticas porque a recepção e a produção estão integradas nos processos abertos de criação que caracterizam o trabalho imaterial.

Com isso, pretende Lazzarato ter demonstrado a “hipótese de que aquilo que é ‘produtivo’ é o conjunto das relações sociais (aqui representado pela relação autor-obra-público) [...]” (LAZZARATO, 1993, p. 119). Nada, portanto, da distinção entre trabalho e capital, entre burgueses e operários: todos agora seriam “sociais”: trabalhador social, capital social, indivíduo social. No novo modo de produção, “Os trabalhadores não são mais indivíduos comprados pelo capitalista; antes são sujeitos ativos no comando do amálgama produção/circulação/consumo.” (HARDT; NEGRI, 1994, p. 273-274)¹⁹ Nenhum espaço na produção, portanto, para a velha luta de classes e os conflitos antagônicos entre

¹⁸ Curioso é que, para esses autores, parece não ser problema a distinção simbólica, ideológica, espacial, enfim, entre um *shopping center* que vende a camiseta da Benetton e o trabalhador que a produziu em sua própria casa e com sua própria máquina. Temos aqui *loci* radicalmente apartados com funções epidermicamente muito distintas: se a recepção é parte integrante do produto, porque o *locus* da produção e o da recepção não seriam exatamente os mesmos?

¹⁹ Vale lembrar que, diferentemente do escravo, o trabalhador nunca foi “comprado” pelo capitalista, apenas a sua força de trabalho... Detalhes como esse, contudo, não parecem atrapalhar nossos autores.

proletariado e burguesia: os conflitos que ainda existem brotam dos resquícios das velhas ideologias que teimam em não desaparecer. O comando do capital só pode agora se afirmar do “exterior” da vida da nova sociedade pelo domínio “das tecnologias da comunicação e de informação” (LAZZARATO, 1993, p. 119). “Um novo terreno de luta se abriu diante de nós e a questão da subjetividade está no seu centro” – e a palavra de ordem, agora, é dominar a comunicação (LAZZARATO, 1993, p. 60).

O único argumento do texto de Lazzarato com alguma substância é que, hoje, produção e consumo seriam uma e mesma coisa porque a atitude do consumidor determina a produção. Fora do discurso prolixo dos nossos autores, a tese é evidentemente descabida: o que predominantemente determina qual necessidade pode ser atendida – ou mesmo qual a nova necessidade que se pode apresentar como demanda de mercado – são as possibilidades da capacidade produtiva já instalada (maquinários, tecnologia, capacitação da mão-de-obra, energia disponível etc.). Ou, em uma linguagem mais precisa, o desenvolvimento das forças produtivas, tal como no passado, também hoje é o momento predominante na delimitação do horizonte das possibilidades abertas ao desenvolvimento do consumo. Se a demanda por uma camiseta amarela e não mais vermelha pode impactar rapidamente a produção na “Terceira Itália”, não é porque o consumo tornou-se produtivo, mas porque a reprodução do capital tornou necessária uma estrutura produtiva capaz de responder às demandas do mercado mais rapidamente que no passado. Não temos aqui qualquer “consumo produtivo” ou qualquer identificação entre produção e recepção, mas apenas e tão-somente uma forma mais ágil de resposta às demandas postas pelo mercado. Não há nada, absolutamente nada, que justifique a tese de nossos autores.

O texto de Lazzarato obriga-nos, ainda, a uma rápida referência a uma questão metodológica da maior relevância: a do seu exemplar, digamos, “estilo” da definição de trabalho imaterial. Ao se afastarem do objetivismo de Marx, pretendem tais autores terem também se afastado do racionalismo e da precisão (que denominam de rigidez e estreiteza) de suas definições. Assim, apresentam um novo estilo de definição: descrevem como funcionaria o trabalho imaterial, mas não o definem. Sabemos que ele funciona em rede, que é um fluxo universal, que nele recepção, circulação e produção são uma e a mesma coisa pela mediação dos “processos abertos organizados pela comunicação”. Somos informados sobre *como ele funciona*, mas não sobre *o que ele é*. No dizer de **um comentarista**, ao recusarem o objetivismo racionalista de Marx eles não mais definem seus conceitos, apenas “divagam” sobre os mesmos (NEGRI, 1991).[**Maurizio Viano, in Negri, 1991:XXXI**] **Negri é o comentarista? Ou quem? Há um propósito em deixar vago?**] Não iremos tão longe. Diremos que eles comentam, mas não

definem seus conceitos. Mesmo quando se trata de uma categoria tão decisiva como a de trabalho imaterial, eles sugerem, indicam, comentam, de tal modo que, ao final do texto, fica-se com uma vaga idéia de a que eles se referem. Como essa é uma opção metodológica consciente, as conseqüências são as mais graves. Principalmente quando se trata da produção de ciência. Mas, sabemos, esse é o preço para se transitar da tradição marxiana para o terreno da pós-modernidade.²⁰

Para passarmos, finalmente, à questão da imaterialidade do trabalho, resumiremos nosso percurso. O trabalho ter-se-ia convertido em trabalho imaterial:

a) porque a mercadoria seria, agora, ideologia. Porque não haveria mais alienação e, portanto, estaria superada a separação entre produção e fruição, entre trabalho e consumo, entre produção e recepção;

b) porque hoje não haveria mais qualquer atividade improdutiva ou classe parasitária: sociedade e produção seriam idênticas; tudo e todos seriam produtivos, pois partícipes dos processos abertos de geração das inovações das redes organizadas pela comunicação.

Ora, por que o trabalho seria, agora imaterial? Concedendo, apenas em função do argumento, que as teorizações de Negri, Hardt e Lazzarato fossem verdadeiras, por que a generalização da produção a toda a sociedade faria com que o trabalho se tornasse imaterial? Por que seria imaterial o trabalho elevado à sua máxima generalização possível? Por que, ao invés de “trabalho universal” (que seria uma expressão muito mais adequada para expressar a fusão produção/vida que, sempre segundo eles, caracterizaria o pós-fordismo), optaram por “trabalho imaterial”? Porque, como veremos, eles compartilham da mesma concepção ontológica da Segunda Internacional e do stalinismo, a qual restringe a materialidade à coisalidade natural. Como as idéias não possuem massa nem são energia (como o magnetismo ou a gravidade), não lhes resta senão o absurdo de afirmarem como imaterial a ideologia. Perdem, assim, a possibilidade de reconhecer a ideologia como uma categoria objetiva do mundo dos homens, como um complexo social que exerce força material na reprodução social.

²⁰ O livro *Fashionable nonsense*, publicado no Brasil com o título de *Imposturas intelectuais* (ao invés da tradução literal, que seria algo como “bobagens que estão na moda”), oferece-nos um quadro estarecedor das conseqüências desse tipo de manipulação dos conceitos científicos. Nos casos em análise (de Lacan a Latour, de Deleuze e Guattari a Julia Kristeva), são inimagináveis os absurdos a que se chega ao se retirar **conseqüências[conclusões?]** **conseqüências acho melhor** filosóficas de proposições científicas que não se conhece e com uma metodologia que nada tem de científica. Para maiores detalhes, ver: SOKAL, A.; BRICMONT, J. **Fashionable nonsense** – postmodern intellectuals’ abuse of science. [cidade **Nova Iorque**]: Profile Books, 1998.

A imaterialidade do trabalho imaterial

Uma das principais dificuldades no exame do trabalho reside no fato de ser ele síntese entre a natureza e o ser social. Enquanto tal, o trabalho é uma categoria única: apenas ele opera esta fusão peculiar das relações e entes químicos, físicos e biológicos da natureza com as relações e objetos exclusivamente sociais (as idéias, as relações sociais, os objetos criados pelos homens). Essa característica, digamos assim, fronteira entre a natureza e os homens, de uma categoria que é exclusivamente social, é fonte de algumas das maiores dificuldades para apreendê-la teoricamente. A esta altura do texto, não nos resta outra opção senão tentar resumir esse problema, antecipadamente solicitando a boa vontade do leitor para as inevitáveis lacunas em um tratamento tão resumido de tema tão complexo.²¹

O que caracteriza a natureza é uma articulação entre a esfera da vida e o mundo inorgânico. Essa relação possui duas características fundamentais: por um lado, a vida apenas existe convertendo a energia e as substâncias inorgânicas em tecidos e processos biológicos. É isto que denominamos, de modo mais geral, de alimentação: a conversão, pelos seres vivos, do inorgânico em vida. Há aqui, portanto, uma relação de dependência: sem o inorgânico, nada de vida. A segunda característica é que nenhum processo biológico, por mais primitivo, pode ser reduzido aos processos físicos e químicos da esfera inorgânica. Seus processos, suas leis, seus entes etc. não se confundem sequer superficialmente com o inorgânico. A vida é marcada pela reprodução biológica, um processo distinto de tudo o que ocorre na esfera inorgânica.

A relação entre o mundo inorgânico e o ser biológico, em suma, é dupla: o ser biológico apenas pode existir tendo por base o ser inorgânico; todavia, a vida não é redutível aos processos inorgânicos.

Do ponto de vista que nos interessa – a imaterialidade do trabalho –, a totalidade da natureza possui “materialidades” que têm em comum um traço decisivo: desconhecem qualquer ente semelhante a uma idéia ou ao valor de troca de uma nota de dinheiro. Ou, em outras palavras, no mundo da natureza, os entes possuem massa ou, então, têm a forma de energia (a luz, a gravidade, o magnetismo etc.).²² Esta é a materialidade natural.

²¹ Aos interessados em um tratamento mais circunstanciado, consultar Lukács (1976) e Lessa (1996; 2002).

²² Há, aqui, um importante detalhe que apenas mencionaremos: essa constatação em nada se opõe ao fato de, também na natureza, o "real operar abstrações". A relação singular/universal existe tanto no mundo dos homens quanto na natureza; o que a difere é a sua distinta qualidade ontológica quando se trata do ser social ou natural. As abstrações operadas pelo real estão, analogamente, presentes tanto na natureza quanto no mundo dos homens, contudo, com determinações ontológicas radicalmente diversas. Sobre essa questão, ver Lukács (1979, p. 49 et seq.), que contém várias remissões aos textos de Marx.

Ao incluirmos o mundo dos homens, as coisas se alteram e complexificam. Por um lado, porque o mundo dos homens depende da natureza para existir. Sem a reprodução biológica dos humanos não há qualquer sociedade possível; o ser social também depende da natureza para sua existência.

Por outro lado, porque os processos sociais não são redutíveis aos processos naturais. Ou, dito de outro modo, o mundo dos homens se reproduz de modo inteiramente distinto da reprodução biológica. As lutas de classe, os complexos ideológicos como a arte, a assistência social, a religião, a política, a educação etc., para ficarmos apenas com alguns exemplos, são entes que apenas existem como complexos sociais. A história humana não é a história da espécie *Homo sapiens*, mas a história do desenvolvimento das relações sociais, das sociedades humanas. Claro, sem reprodução biológica não há qualquer reprodução social – mas isto não diminui o fato de a reprodução do mundo dos homens ser um processo histórico irreduzível à reprodução natural, para não falar dos processos inorgânicos.

O ser social é, em suma, uma esfera ontológica distinta das esferas naturais. A substância da qual é feita a história humana – as relações sociais que se explicitam nas personalidades dos indivíduos, nas instituições sociais, nos complexos ideológicos, nos processos de alienação (no sentido de *Entfremdung*) etc. – é irreduzível à substância natural. Não há como se identificar qualquer momento da existência humana (nem sequer o nascimento ou a morte) aos processos naturais, ainda que – repetimos – estes permaneçam bases indispensáveis à existência humana.

Portanto, é por pertencer à esfera ontológica que corresponde ao ser social que a própria concepção da imaterialidade do trabalho é insustentável. O trabalho tem por seu nóculo mais decisivo a transformação do real, não há nenhum ato de trabalho que não transforme o real. Nem mesmo na concepção de Negri, Hardt e Lazzarato: também para eles o trabalho (mesmo o imaterial) produziria entificações trocadas enquanto valores de uso no mercado²³. Ora, se o trabalho imaterial produziu algo, e se essa produção possui um valor de uso e é trocada, tem necessariamente de possuir propriedades, utilidades, e, portanto, algum tipo de materialidade. Se o trabalho produz algo que tem existência fora da subjetividade que o criou – e só desse modo pode ser trocado entre indivíduos pela mediação do mercado –, não há como negar que esse objeto possui uma materialidade portadora de utilidade, uma materialidade que expressa (na acepção de nossos autores) as necessidades de quem as produziu.

²³ “A troca de dinheiro entre proletários é valor de uso.” (NEGRI, 1991, p. 138) Deixemos de lado o evidente absurdo da troca de *valores de uso no mercado*. A troca de mercadorias é sempre o intercâmbio de valores de troca. Mas, para aqueles que entendem ser “democrática” (NEGRI, 1991, p. XXVIII-XIX) a troca de equivalentes no mercado, não é surpreendente que não se dêem conta de absurdos como esse.

Portanto, *mesmo no interior do referencial* de Negri, Hardt e Lazzarato, a qualificação de imaterial que eles conferem ao trabalho é extremamente questionável.

Se abandonarmos o seu referencial, contudo, tal absurdo torna-se ainda mais manifesto. Se o trabalho deve ser imaterial, das duas uma: ou ele não se realiza na matéria ou, mesmo se realizando na matéria, deve resultar em um produto imaterial. Algo imaterial é, a rigor, inexistente. A não ser que nos fixemos naquelas concepções de materialidade típicas do economicismo da Segunda Internacional e do stalinismo, que negam a força material das idéias e complexos ideológicos na história do homem. Tais concepções restringem a materialidade apenas à forma específica da materialidade da natureza. Como as idéias não possuem massa nem são energia (como a luz, a gravidade etc.), seriam elas “imateriais”. E a produção dos serviços, aquelas mercadorias que não se separam em objetos autônomos de seus produtores e que não possuem, por isso, massa ou extensão, seriam do mesmo modo “imateriais”.

Negri, Hardt e Lazzarato, tal como os marxistas vulgares, restringem a materialidade à coisalidade do mundo natural, desconhecendo a materialidade específica do mundo dos homens, no interior da qual as idéias possuem força objetiva. E assim fazendo, ao afirmarem que as mercadorias se converteram em produtos ideológicos, são levados a caracterizar a produção contemporânea como trabalho imaterial.

Com isso, a crítica radical que tais autores pretendem ter feito ao marxismo vulgar não passa de *flatus vocis*. [conversa mole? Blá-blá-blá? Papo furado? Deixando em latim soa menos debochado? Exp. é que em latim tem uma longa tradição que vem desde a Idade Média. Se acharem pedante demais, substituam por 'palavras vazias'] Eles, no fundo, compartilham da mesma concepção ontológica do economicismo da Segunda Internacional e do stalinismo: a imaterialidade que pretendem imputar ao trabalho contemporâneo é decorrência de uma concepção de materialidade que a identifica às formas naturais. Perdem, com isso, a possibilidade de reconhecer as idéias (e os complexos ideológicos) como *forças materiais* na determinação da história dos homens. Perdido o elo ontológico entre a natureza e o mundo dos homens, entre a materialidade natural e a materialidade social, não lhes resta alternativa ao economicismo senão o idealismo: destacam as idéias do seu fundamento material, convertem-nas no absurdo de algo imaterial e, em seguida, proclamam que o trabalho estaria sendo abolido pelo “comunismo”.

Com a observação a seguir, não desejamos sugerir que Negri, Hardt e Lazzarato sejam hegelianos; efetivamente não o são. Hegel, diferentemente desses autores, cultivava a precisão conceitual, o racionalismo, era metodologicamente aferrado à categoria da totalidade. E tinha, acima de tudo, uma

enorme sede pela História. O que tais autores compartilham com os “jovens hegelianos” de *A sagrada família* é sua “atitude livre” face ao objeto. Em um movimento análogo ao dos jovens hegelianos criticados por Marx, que inverteram a sequência histórica (a máquina a vapor como o coroamento, e não o início da Revolução Industrial; as cidades fabris antes das fábricas etc.), Negri, Hardt e Lazzarato invertem causa e efeito tomando a reestruturação produtiva como consequência – e não causa – do fechamento de postos de trabalho. Para eles, como vimos, foram os operários que se recusaram ao trabalho fordista e não os capitalistas que, premidos pela crise e pela concorrência mais acirrada, teriam expulsado os trabalhadores de seus postos de trabalho. A causa do fechamento dos postos de trabalho seriam os próprios operários, e não o processo de autovalorização do capital. No mesmo caminhar, tomam por comunista um território produtivo que nada mais é que uma das formas mais intensas da exploração do trabalho pelo capital: a “Terceira Itália”. Eles não perguntam à história o que ocorreu; antes, proclamam “à história: tu deves ter ocorrido de tal ou qual modo.” (MARX, [ano2003], p. [alterar a página para 21 – vou citar da edição brasileira, antes citava da espanhola77-78](#)) [[não consta nas referências A sagrada família, informar e completar o que falta aqui já coloquei nas referências](#)]

É por um movimento de substituição da história por seus conceitos imaginários que nossos autores chegam ao trabalho imaterial.

Entre o amor para o tempo e o trabalho imaterial, portanto, há um fio condutor: “proclama[m] à História: deves ter ocorrido de tal ou qual modo”. Nossos autores *deduzem* a história a partir de seu axiomático ponto de partida, o “amor para o tempo por se constituir”. Postulam, então, que viveríamos a transição para o comunismo. Nessa transição, o trabalhador social e o empresário político se complementariam num movimento de reconciliação do capital com o trabalho: a sociedade sem classes promovida pela subjetividade comunista. E, nessa substituição da história por “delírios”, podem falar com aparente seriedade da crítica ao economicismo stalinista pelo trabalho imaterial, da recusa ao trabalho, da transição em curso para o comunismo e da liberação humana *do trabalho!*

Não é difícil, agora, percebermos que, sob a fraseologia de esquerda de Negri, Hardt e Lazzarato, encontramos uma concepção de mundo bastante conservadora. Ela é nitidamente idealista. Substitui a História pelo movimento de conceitos cujos fundamentos não esclarece: puros axiomas. E, desse construto puramente axiológico, deduzem o trabalho imaterial como fundado no “estilo de vida” que o trabalhador optaria ao recusar o trabalho fordista.

Tal falsificação do real cumpre, hoje, uma função ideológica de não pequena monta ao “demonstrar” a impossibilidade da revolução e ao declarar, uma vez mais, a reconciliação do capital

com o trabalho. E com um diferencial de utilidade para a ideologia dominante: apresenta-se como “de esquerda”.

Fantasia existem porque há pessoas dispostas a acreditar nelas. Quase sempre as fantasias que recebem maior audiência são as que servem como consolo para a desumanidade e os sofrimentos das nossas vidas. Outras vezes, são as que interferem na luta de classes induzindo a determinadas posturas e favorecendo a recusa de outras. No atual contexto, escritos como os de Paulo Coelho e fantasias como as de Negri, Hardt e Lazzarato (ao lado de tantas outras como as do “marxismo analítico”, as crenças voluntaristas na força da solidariedade para a superação da miséria de milhões, o poder mágico com o qual a categoria da esperança é por vezes revestida, numa lista que poderia ser muito maior) talvez possam ter um fundamento último comum: fornecer o consolo afetivo de que as dores de uma revolução não seriam mais necessárias porque a mera opção por um “estilo de vida alternativo” seria suficiente para o fim de todas as nossas misérias e infelicidades (NEGRI, 1994, p. XVI).

Se ninguém acreditasse nas fantasias, repetimos, elas sequer existiriam. Contudo, não devemos nos iludir: fantasias e falsas esperanças não nos podem conduzir a qualquer outra parte senão à manutenção da ordem do capital, com todas as suas gravíssimas ameaças à humanidade. É justamente essa, a meu ver, a função social da concepção de mundo proposta pelos teóricos do “trabalho imaterial”.

3 TRABALHO IMATERIAL: NEGRI, HARDT E LAZZARATO²⁴

Estamos convencidos de que a tese do “trabalho imaterial”, cuja formulação original deve-se a Antonio Negri, Michael Hardt e Maurizio Lazzarato, não resiste a um exame mais acurado. Para esclarecer o conteúdo das categorias empregadas, iniciaremos por uma sucinta introdução à distinção entre os conceitos de “trabalho intelectual” e “trabalho espiritual” (*geistigen Arbeit*), utilizados com frequência por Marx e decisivos na sua crítica ao capital.

Desde os Manuscritos de 1844, passando por *A ideologia alemã*, os *Grundrisse* e *O Capital*, ou seja, no conjunto do pensamento marxiano, são inúmeras as passagens nas quais encontramos o que está sintetizado de forma exemplar no segundo parágrafo do Capítulo XIV (“Mais-valia absoluta e relativa”) do primeiro volume de *O Capital*:

Na medida em que o processo de trabalho é puramente individual, o mesmo trabalhador reúne todas as funções que mais tarde se separam. Na apropriação individual dos objetos naturais para seus fins de vida, ele controla a si mesmo. [...] O homem isolado (*einzelne Mensch*) não pode atuar sobre a natureza sem a atuação de seus próprios músculos, sob o controle do seu próprio cérebro. Como no sistema natural, cabeça e mãos estão interligadas, o processo de trabalho une o trabalho cerebral (*Kopfarbeit*) com o trabalho das mãos (*Handarbeit*). (MARX, 1985, p. 105)

Contudo, este trabalho no qual o indivíduo e a natureza se encontram imediatamente é uma abstração, pois independe de suas formas históricas. Toda relação de qualquer indivíduo com a natureza é, sempre e imediatamente, a interação de uma dada sociedade com a natureza, já que não existe indivíduo sem sociedade. Por isso, quando examinamos o trabalho como manifestação particular de um momento histórico, esta “abstração” não basta. É para superar esta carência que Marx, no Capítulo XIV, retorna à categoria trabalho depois de a ter abordado no Capítulo V (“o pior arquiteto e a melhor abelha”, trabalho como “eterna necessidade”, etc.). Para o estudo do trabalho abstrato – a forma historicamente particular do trabalho sob o capitalismo –, é necessário que se incorpore à análise “abstrata” o exame das mediações históricas que articulam o trabalho, como categoria histórico-universal, em sua forma histórico-particular “trabalho abstrato”.

Para evitar mal-entendidos, lembremo-nos de que, para Marx, uma abstração teórica não significa uma falsidade ou apenas uma “pulsão” da subjetividade. Para o pensador alemão, universalidade e

²⁴ Versão ligeiramente modificada do artigo publicado na revista *Estudos de Sociologia*, Araraquara, n. 11, p. 119-143,

singularidade são distintas esferas de generalização do próprio real e, por isso, são igualmente reais. Os processos reais, objetivos, produzem momentos de singularidades e de universalidades, de concretude e abstrações. Do mesmo modo que o real produz as singularidades (esta pedra, este indivíduo, este momento histórico), produz também as universalidades (o reino mineral, a sociedade, a História). O “real opera abstrações” (LUKÁCS, 1979, p. 39). O que distingue o universal do singular, o abstrato do concreto, não são, pois, distintos graus de ser; não é, como queria o pensamento metafísico até Hegel, uma distinção do *quantum* de ser: são esferas ontológicas igualmente reais. O que os distingue são as distintas qualidades de generalização de cada um (o singular é a singularização de um universal, e este é a generalização de singulares), o abstrato é o cancelamento, no processo real, de determinadas particularidades e, no pensamento, as categorias que refletem esse cancelamento.

Portanto, o trabalho considerado em abstrato – aquela conexão entre teleologia e causalidade que marca a forma especificamente humano-social de atender à “eterna necessidade” do intercâmbio orgânico com a natureza – é tão real quanto a forma historicamente mais particular do trabalho convertido em mercadoria pelo capital, o trabalho abstrato. Este último, categoria universal do modo de produção capitalista, é tão real quanto os atos singulares de trabalho concreto de indivíduos historicamente determinados, sem os quais não haveria qualquer reprodução do capital.

Voltemos ao texto de Marx. Se, em um primeiro momento, o trabalho cerebral e o trabalho das mãos estão unidos, “Mais tarde se separam até se oporem como inimigos”. Se “Na apropriação individual de objetos naturais para seus fins de vida [...] ele controla a si mesmo”, “Mais tarde ele será controlado”. E Marx continua:

O produto transforma-se, sobretudo, do produto imediato do produtor individual (*unmittelbaren Produkt des individuellen Produzenten*) em social, em produto comum de um trabalho comum (*in das gemeinsame Produkt eines Gesamtarbeiters*), isto é, de um pessoal combinado de trabalho (*kombinierten Arbeitspersonals*), cujos membros se encontram mais perto ou mais longe da manipulação do objeto de trabalho. Com o caráter cooperativo do próprio processo de trabalho amplia-se, portanto, necessariamente o conceito de trabalho produtivo e de seu portador (*Trägers*), o trabalhador produtivo. Para trabalhar produtivamente, já não é necessário, agora, pôr pessoalmente a mão na obra; basta ser órgão do trabalhador comum (*Gesamtarbeiter*), executando qualquer uma de suas subfunções. (MARX, 1985, p. 105)

O que acontece quando essa nova forma histórica de trabalho torna-se predominante na reprodução social? “[...] o conceito de trabalho produtivo se estreita. A produção capitalista não é apenas a produção de mercadoria, mas a produção de mais-valia. O trabalhador produz não para si, mas

para o capital. Não basta, portanto, que ele acima de tudo produza (*überhaupt produziert*). Deve produzir mais-valia. Apenas é produtivo o trabalhador que produz mais-valia para o capitalista ou serve à autovalorização (*Selbstverwertung*) do capital.” (MARX, 1985, p. 105)

E, logo a seguir, continua:

O conceito de trabalho produtivo não encerra de modo algum apenas uma relação entre atividade e efeito útil, entre trabalhador e produto de trabalho, mas também uma relação de produção especificamente social, formada historicamente (*spezifisch gesellschaftliches, geschichtlich entstandnes Produktionsverhältnis*), a qual marca o trabalhador como meio direto de valorização do capital (*unmittelbaren Verwertungsmittel des Kapitals*). Ser trabalhador produtivo não é, portanto, sorte, mas azar. (MARX, 1985, p. 106)

No parágrafo anterior, Marx esclarece: “A determinação original [...] de trabalho produtivo, derivada da própria natureza da produção material, permanece sempre verdadeira para o trabalhador comum (*Gesamtarbeiter*), considerado como entidade comum (*Gesamtheit*). Mas ela já não é válida para cada um de seus membros, tomados isoladamente.” (MARX, 1975, p. 531-532; 1985, p. 105-106)

O mesmo encontramos em *A ideologia alemã*. Ao tratarem da divisão do trabalho, os autores afirmam que esta se torna “realmente divisão apenas a partir do momento em que surge uma separação entre o trabalho material e o espiritual (*materiellen und geistigen Arbeit*)”. E, mais à frente, de forma literal: “A divisão do trabalho [...] expressa-se também no seio da classe dominante como divisão do trabalho espiritual e material (*geistigen und materiellen Arbeit*) [...]” (MARX; ENGELS, 1958, p. 31, 47; 1987, p. 44-45, 72-73)

Em Marx, o conceito de “trabalho intelectual” ou “trabalho espiritual”, conforme se queira traduzir *geistigen Arbeit*, é muito preciso. Resultante da divisão de trabalho que dissociou o “cérebro” das “mãos”, não apenas não significa igualar ou homogeneizar o trabalho intelectual ao trabalho “das mãos”, como ainda faz do primeiro uma atividade ontologicamente dependente do segundo. Sem a transformação da natureza operada pelas “mãos”, nenhuma “atividade cerebral” seria possível, pois o indivíduo e a sociedade que apenas pensassem ou preparassem as objetivações que transformam a natureza não produziriam os bens materiais indispensáveis à sua reprodução. Esta é uma distinção/dependência que se afirma em qualquer dos modos de produção, independentemente das formas históricas que venham a assumir em momentos históricos específicos.

Com o crescente “afastamento das barreiras naturais” (MARX, 1985, p. 109), com o desenvolvimento das capacidades humanas que se expressa de forma nodal no desenvolvimento das

forças produtivas, a humanidade precisa despende cada vez menos trabalho para a transformação da natureza. É isto, de forma palmar, que significa o desenvolvimento das forças produtivas: é necessário cada vez menos trabalho intercâmbio orgânico com a natureza. O que também significa que cada vez mais energia humana pode ser deslocada para outras atividades que não de trabalho, o que abre enorme campo de possibilidades para o desenvolvimento da humanidade.

Ao atingir o capitalismo maduro, esse traço mais geral da reprodução social se expressa na capacidade cada vez maior de a sociedade liberar uma crescente quantidade de força de trabalho para outras atividades que não a transformação da natureza: o crescimento do setor de serviços e das atividades preparatórias dos atos de trabalho é a sua expressão mais direta. Por ocorrer sob a égide do capitalismo, esse crescimento das atividades que não são trabalho intercâmbio orgânico com a natureza vai sendo paulatinamente apropriado pelo processo de autovalorização do capital que, desse modo, converte uma quantidade cada vez maior de atividades humanas em fonte de mais-valia. Há, portanto, uma sempre constante redefinição das fronteiras entre o trabalho abstrato produtivo e o trabalho abstrato improdutivo. Em particular nas últimas décadas, com a crise do binômio fordismo/*welfare state*, tal redefinição tem sido muito intensa, e, com isso, temos também uma constante redefinição das fronteiras entre os setores e classes sociais produtores e não-produtores de mais-valia.

Contudo, esse desenvolvimento deixa absolutamente intocada a dependência ontológica do trabalho “do cérebro” para com o “da mão”, do trabalho intelectual para com o trabalho que opera o intercâmbio orgânico com a natureza. Nem toda a produção de mais-valia produz o conteúdo material da riqueza (*stofflichen Inhalt des Reichtums*) (MARX, 1975, p. 50; 1985, p. 46) pela transformação da natureza nos bens indispensáveis à reprodução social. Um engenheiro, um professor, um artista, um assistente social ou um sociólogo podem ser empregados pelo capital para a produção de mais-valia, o que não os torna menos dependentes da transformação da natureza para que possam levar adiante a reprodução de suas atividades enquanto parte da divisão do trabalho. A dependência ontológica das outras atividades humanas para com o trabalho que produz o conteúdo material da riqueza mantém-se intocada no capitalismo; sem o trabalho, as primeiras não poderiam sequer ser imaginadas. O fato de o capital converter em fonte de lucro não apenas o intercâmbio orgânico com a natureza, mas também toda uma série de outras atividades humanas, é a demonstração da enorme capacidade de generalização do capital a todas as esferas sociais, a incrível capacidade de o capital converter em meio de sua

valorização as mais diferentes atividades humanas, mas não significa, de modo algum, o cancelamento do trabalho intercâmbio orgânico com a natureza como categoria fundante do mundo dos homens.²⁵

Na tradição marxista, portanto, a oposição entre trabalho manual e intelectual, assim como a conversão de cada um em trabalho produtivo (de mais-valia), não são momentos excludentes – são, antes, a expressão da própria contradição mais geral entre humanidade e capital. Contudo, é exatamente esta a tese de fundo de Negri, Hardt e Lazzarato. Ao fim e ao cabo, como veremos, para eles essa divisão entre “o cérebro” e “as mãos” teria sido cancelada de tal modo que, hoje, a atividade dos dois seria idêntica. O conceito de “trabalho imaterial” nada mais é que uma forçada identificação entre a atividade intelectual e a atividade de transformação da natureza, com o que se elimina a tese marxiana do trabalho como categoria fundante do mundo dos homens. Para ser absolutamente fiel a estes autores, a identidade que eles propõem é muito mais ampla: consumo, produção e circulação seriam uma e mesma coisa sob a égide do trabalho imaterial. Para os formuladores da tese do trabalho imaterial, seria puro saudosismo de marxistas ortodoxos afirmar que o trabalho espiritual ou intelectual apenas pode existir como momento preparatório daquele trabalho fundante, qual seja, a transformação da natureza nos bens imprescindíveis à reprodução social.

Nunca é demais lembrar que é a partir dessa articulação e simultânea distinção entre trabalho intelectual e trabalho intercâmbio orgânico com a natureza que Marx, na passagem do Capítulo XIV de *O Capital* citada anteriormente, argumenta que, com o capitalismo, “amplia-se o conceito de trabalho produtivo [...] e do trabalhador produtivo” ao mesmo tempo que “o conceito de trabalho produtivo se estreita” (MARX, 1985, p. 105). Como o capital incorporou ao seu processo de autovalorização outras relações sociais que não apenas o intercâmbio orgânico com a natureza, faz parte do “trabalhador produtivo” uma enorme gama de indivíduos, atividades e profissões que não mais operam a relação homem-natureza. Este é o caso, por exemplo, dos serviços. Por essa razão, são “produtivas” de mais-valia não apenas as atividades que fazem a mediação do homem com a natureza. Esta ampliação histórico-social do trabalhador produtivo, contudo, significa um estreitamento do trabalho produtivo: reduzido a mero trabalho abstrato, o trabalho produtivo produz apenas mais-valia. Sua dimensão qualitativa, decisiva quando se tratava da produção de valores de uso, é cancelada nas novas relações sociais que reduzem tudo à mercadoria e estreitam toda a produção à produção de mais-valia. Do ponto de vista do capital, portanto, não há maiores distinções entre o trabalho intelectual ou espiritual e o

²⁵ Sobre isso, consultar “O trabalho imaterial: uma fábula”, neste volume.

trabalho intercâmbio orgânico com a natureza: tudo se resume ao denominador comum de ser ou não produtor de mais-valia.

Mas isto do ponto de vista do capital, do ponto de vista de seu processo de autovalorização. Contudo, é uma absoluta impossibilidade ontológica a identidade entre a totalidade social e o capital. Assim como o ser humano é muito mais que o trabalho abstrato do qual é portador, as relações sociais são muito mais que o processo de autovalorização do capital. Fiquemos apenas com seu caso mais notório: depois de meados do século XIX, tornou-se cada vez mais evidente como as necessidades e possibilidades historicamente produzidas pelos homens estão em contradição antagônica com as necessidades e possibilidades produzidas pela autovalorização do capital. Quando, em meados do século XIX, o desenvolvimento do gênero humano entrou em antagonismo com sua dimensão mercantil, abriu-se o período histórico no qual ou o capital destruirá a humanidade ou vice-versa: a era das revoluções socialistas tal como pensada por Marx. Nesse contexto, o ponto de vista do capital pode ser muitas coisas, mas nunca pode ser o ponto de vista da humanidade como tal.

Para passarmos imediatamente às teses de Negri, Hardt e Lazzarato, sublinhemos não haver identidade entre o conceito de “trabalho produtivo” (aquele produtor de mais-valia) e “trabalho eterna necessidade” da vida humana: são conceitos distintos que se interpenetram na sociedade capitalista. Tal interpenetração é apenas isto, interpenetração, jamais identidade.

A nova *Weltanschauung*²⁶ proposta por Negri, Hardt e Lazzarato

A tese central de Negri, Hardt e Lazzarato é esta: viveríamos, hoje, um período de transição para uma sociedade pós-industrial, pós-fordista e comunista (NEGRI, 1991, p. XXV-XXVI). Como em todo período de transição, não apenas as velhas formas societárias tendem a lutar pela sua manutenção como também as velhas idéias fazem todas as contorções imagináveis para não deixarem a cena da história, o que não evitará que o novo termine se afirmando e o velho perdendo sua capacidade de estabelecer parâmetros para a vida social (NEGRI, 1991, p. 158 et seq.; 1994, p. 277 et seq.; LAZZARATO; NEGRI, 1991).

O móvel dessa transição, sempre segundo esses autores, é o desenvolvimento de uma nova subjetividade que substituiu, na prática da vida cotidiana, o processo de autovalorização do capital por um outro processo valorativo, um processo de autovalorização do trabalho imaterial. A diferença

²⁶ *Weltanschauung*: concepção ou visão de mundo; filosofia; ideologia. (N. E.)

fundamental entre a “subjetividade” do capital e a “nova subjetividade” é que, enquanto para a primeira a produção é imediatamente dominação, portanto, imediatamente a separação entre produção e fruição do produzido, a segunda afirma-se historicamente pela identidade entre produção e fruição. A nova subjetividade surge precisamente como essa capacidade de fruir o produzido e produzir a fruição, com o que supera, na prática, toda a alienação capitalista (LAZZARATO, 1992; NEGRI, 1991, p. 128 et seq.; 1994, p. 265-286) Não sendo o objeto deste artigo, apenas mencionaremos que o conceito de alienação desses autores é fundamentalmente idealista. Identificam alienação pelo processo gnosiológico-subjetivo de não-reconhecimento do trabalhador no seu produto. Não passa pela cabeça desses autores que a alienação contemporânea predominante é uma relação material, antes de ser ideológico-subjetiva, de exploração do trabalho pelo capital.

Foi a gênese dessa nova subjetividade que, “iluminando de milhões” as praças públicas, tanto em 1968 quanto em 1989, pôs abaixo a velha ordem capitalista, em sua vertente “soviética” (HARDT; NEGRI, 1994, p. 272) ou ocidental. As “multidões”, cansadas do velho pacto fordista e do Estado keynesiano, que lhes impunha um dado patamar na relação entre produção e consumo, e, no bloco soviético, cansadas do regime de exploração que lá se firmou, passaram a recusar o trabalho fabril e, abandonando as fábricas, deram início à constituição de novas malhas de relações sociais nos “interstícios” do capitalismo (NEGRI, 1991, p. XXXIV) a partir do trabalho imaterial (NEGRI, 1994, p. 20, 267 et seq., 407-408). Nestas novas malhas de relações sociais, a troca de dinheiro não mais significaria a existência do valor de troca e de mercadorias (NEGRI, 1991, p. 128), pois, pelo trabalho imaterial, teria sido cancelada a distinção entre trabalho produtivo e trabalho improdutivo, assim como entre trabalhador produtivo e improdutivo. Voltaremos a este aspecto em seguida.

Com este cancelamento do valor de troca e com a recusa ao trabalho abstrato, a nova subjetividade apresentar-se-ia à História como a identidade entre o saber e a produção, entre o cérebro e as mãos, no dizer de Marx: a “intelectualidade de massa” (HARDT; NEGRI, 1994, p. 87-88, 90 et seq.) seria, agora, a nova e única força produtiva. Foi esta nova e única força produtiva a responsável pelo fim do fordismo (e, lembremos, de seu quase sinônimo, o socialismo soviético). Com o abandono das fábricas pelos operários, os burgueses não tiveram alternativa senão gerar novas tecnologias, capital-intensivas, para substituir a mão-de-obra da qual já não mais dispunham. A robótica, as novas formas gerenciais, a reestruturação produtiva etc. nada mais seriam que respostas do capital a essa nova situação histórica na qual os trabalhadores se recusam a serem explorados pelo capital-fordista.

Para Negri, Hardt e Lazzarato seria como se no mundo inteiro houvesse patrões em pânico com a falta de operários, os quais, na era do trabalho imaterial, não têm mais razão para aceitar a exploração capitalista. A imagem das filas de desempregados, geradas em um processo de intensificação da extração da mais-valia pela adoção de novas tecnologias e formas gerenciais, não passa, para estes autores, de uma ranhete da velha e esclerosada esquerda marxista, saudosa da “disciplina fabril” e que, presa dos velhos conceitos, não consegue enxergar a realidade. É uma esquerda, condenam nossos autores, que ainda persiste em pensar o mundo do ponto de vista do socialismo e do comunismo de Marx. Livres destes velhos preconceitos, contudo, Negri, Hardt e Lazzarato conseguem desvelar a verdade: não são os trabalhadores que foram expulsos das fábricas fordistas, não é a nova forma da velha valorização do capital que não mais necessita de tanta mão-de-obra a causa da crise. O desemprego, a rigor, sequer existe (COCCO, 2000, p. 35 et seq., 97 et seq.). Muito pelo contrário, foram os trabalhadores que recusaram o trabalho fabril, o trabalho abstrato, e optaram pelo trabalho imaterial (LAZZARATO, 1992, p. 57 et seq.; NEGRI, 1993; HARDT; NEGRI, 1994, p. 272 et seq.). O leitor certamente sentir-se-á mais aliviado ao entender, finalmente, o fenômeno social mais marcante das últimas décadas: patrões em desespero oferecendo salários cada vez mais elevados para atraírem, na falta de outros, até mesmo os trabalhadores culturalmente mais atrasados para suas plantas industriais. As filas de desempregados, o crescimento dos “trabalhadores hifenizados” (HUW apud ANTUNES, 1999, p. 72) nada mais são que miragens no mundo fantástico dos teóricos do trabalho imaterial!

Os absurdos, contudo, não param aí, pois Negri, Hardt e Lazzarato são conseqüentes no desenvolvimento de suas teses. Afirmam, e a coerência neste sentido é inegável, que Marx como um todo deve ser repensado. Não apenas quando se trata das categorias trabalho, trabalho abstrato, trabalho produtivo etc., mas em se tratando da própria História. Trata-se, nada mais nada menos, de reescrever a História de tal modo a ultrapassar Marx: estamos frente a uma nova teoria da História, uma nova *Weltanschauung*! (NEGRI, 1994, p. 389) Sempre segundo esses autores, desde o século XIV até hoje o que temos não é, como queria Marx, um processo de luta de classes entre a burguesia e o velho mundo feudal e, depois, entre a burguesia e os operários, para simplificarmos as coisas. Não é a luta de classes que marca a história desses séculos, mas, antes, a afirmação crescente e cada vez mais explícita de uma racionalidade que se apresenta como “motivação humana [...] em viver uma ética de transformação através de uma ânsia de participação que se faz amor para o tempo por se constituir” (NEGRI, 1994, p. 391).

Por isso, as “multidões”, ao longo destes séculos todos, apresentam-se na cena histórica como a força irrevogável que coloca a cada momento este “amor para o tempo” e esta “motivação pela ética”, como uma maré montante que culmina, em 1789, com a Revolução Francesa. A racionalidade tricolor é superada pela revolução bolchevique, que “exaspera o poder do Estado para afirmar a liberdade da sociedade” (NEGRI, 1994, p. 370). O resultado não poderia ser outro: o renascimento do capitalismo no bloco soviético. Frente a este resultado, o amor para o tempo e a motivação para uma vivência ética voltam a se manifestar como a recusa ao trabalho que destrói o fordismo e o socialismo soviético e funda a transição ao pós-fordismo que é o comunismo.

Segundo tais autores, há que se reconhecer que a revolução, assim compreendida, não tem nada daquele tom dramático e de ruptura tal como imaginaram Marx e os bolcheviques. Não se trata de uma tomada armada do poder, nem mesmo de uma ruptura radical com o velho; trata-se, nada mais nada menos, de uma transição pacífica (HARDT; NEGRI, 1994, p. 272) que constrói, nos interstícios do capital, no interior do próprio capitalismo, o comunismo. E o fundamento dessa transição pacífica e sem rupturas é essa manifestação contemporânea do amor para o tempo que é o trabalho imaterial (NEGRI, 1994, p. 406-407).

O trabalho imaterial, expressão contemporânea do amor para o tempo, é o fundamento último da passagem do mundo fordista ao comunismo, passagem que tem lugar cotidianamente pelo fim do valor de troca e das mercadorias nas malhas sociais do novo padrão de valorização da nova subjetividade (capacidade simultânea de produção e fruição, lembremos). É isto que significa, para eles, centralidade do trabalho no mundo contemporâneo: a centralidade do trabalho imaterial. Vamos, pois, ao trabalho imaterial.

O trabalho imaterial

Para Negri, Hardt e Lazzarato, o trabalho imaterial é a práxis da nova subjetividade que emerge quando o capital se universaliza a toda a sociedade. Ao subsumir à totalidade social, o capital dá origem “repentinamente” (NEGRI, 1991, p. 143) a esta nova subjetividade que recusa a valorização do capital e a substitui pela sua própria autovalorização (NEGRI, 1991, p. 143). Isso é possível, segundo eles, porque a subsunção da totalidade das relações sociais ao capital faz com que a verdadeira força produtiva passe a ser o conhecimento (a ciência) (NEGRI; HARDT, 1984, p. 278 et seq.), o que

possibilita que a pressão política da classe trabalhadora, detentora deste “saber”, eleve o preço de venda de sua força de trabalho acima de seu valor. Deste modo, estaria abolido na prática o valor trabalho, e aberto o espaço histórico para uma outra valorização, não mais a do capital, mas da “intelectualidade de massa” (NEGRI, 1991, p. XII, XXIX, 25, 101, 110; 1992).

Nesse novo processo de valorização, a intelectualidade de massa se afirma como agente de um novo processo de trabalho, de um novo modo de produção (NEGRI, 1991, p. 121-122). Com a informática, a robótica e as novas modalidades de comunicação e gerenciamento das informações, o momento do saber e o momento da produção material se integrariam de tal forma que não mais se poderia falar de momentos distintos de um mesmo processo produtivo, tampouco de momentos preparatórios do processo produtivo. Segundo Negri, Hardt e Lazzarato, o que teríamos seria uma absoluta identificação entre o saber e a produção e, portanto, também entre o consumo, a circulação e a produção. Pensar, consumir, vender e comprar seriam o mesmo que produzir, pois não haveria qualquer produção que não incorporasse instantaneamente as demandas, necessidades e possibilidades geradas no ato de pensar, de consumir, de comprar e vender (NEGRI, 1991, p. 114, 135; LAZZARATO, 1993).

O novo modo de produção, pós-fordista e comunista, caracterizar-se-ia, portanto, em primeiro lugar pela superação da distinção entre o trabalho produtivo e o trabalho improdutivo tal como concebidos por Marx. Após criticarem o caráter “restrito” do conceito de trabalho produtivo em Marx (na verdade, a sua recusa do fundamento ontológico desse conceito), tais autores afirmam que, se já no século XIX esse conceito marxiano não podia ser aplicado, hoje em dia estaria completamente superado (NEGRI, 1991, p. 65, 101-106), pois, com a hegemonia do novo processo de valorização, o consumo e a circulação seriam igualmente produtivos.

Como afirmamos antes, temos de reconhecer a radicalidade com que os autores citados retiram as conseqüências de suas teses. Eles rapidamente levam as suas postulações ao limite. Se já não há mais distinção entre a produção, o consumo e a circulação, se todas as relações sociais são agora igualmente produtivas, duas conseqüências são inevitáveis: o cancelamento das classes sociais tal como concebidas por Marx e a generalização das unidades produtivas a todo o tecido social.²⁷

Se, com o fordismo, o capitalismo tendia a especializar e separar os momentos da concepção e da produção e, no interior de cada uma, de seus elementos integrantes entre si, levando a uma divisão do

²⁷ Claro que, com isso, abandona-se definitivamente o conceito de Marx, restrito segundo eles, de trabalho produtivo enquanto produtor de mais-valia, e adota-se uma acepção em que não há mais atividades improdutivas. Se nos perguntarmos: “produtivas de quê?”, ficaremos sem uma resposta cabal, pois não há em Negri, Hardt ou Lazzarato qualquer

trabalho detalhista e extremada, com o novo modo de produção pós-fordista e comunista temos o movimento inverso. A fábrica fordista cede lugar à “fábrica social”, uma nova situação na qual todas as relações sociais são igualmente produtivas. Agora a produção pode ser potencializada ao seu extremo, pois não há mais nada que não seja produtivo.

Com a expansão da produção a todo o tecido social, não há mais lugar para uma classe parasitária que se contraponha a uma classe produtiva. Isso talvez tivesse cabimento no século XIX; hoje, contudo, não há mais uma classe operária explorada por uma classe burguesa, pela simples razão de que não há mais nem o velho capital nem o velho trabalho abstrato. Perceba, caro leitor, que não havendo mais distinção entre produção e fruição, entre trabalho produtivo e trabalho improdutivo, se o processo de valorização do capital perde a sua vigência, não há mais qualquer sentido em falarmos em capital e trabalho. Essa contradição essencial do velho capitalismo cede lugar a uma identidade entre o capital e o trabalho, que já não são mais o “velho capital” e o “velho trabalho abstrato”, mas “capital social” e “trabalho imaterial”. No mesmo diapasão, não há mais distinção entre operários e burgueses, mas apenas “trabalhadores sociais” e “empresários políticos”. A diferença entre o passado e o presente é que, antes, os burgueses viviam da valorização do capital pelo trabalho abstrato do operário; agora, empresários políticos e trabalhadores sociais são igualmente produtivos e atuam no mesmo processo de valorização. Não apenas deixou de haver contradição entre ambos: eles são *idênticos*! No novo modo de produção, afirma Negri (1991, p. 121-122), “não mais será possível distinguir trabalho de capital [...]”. No reino fantástico desse comunismo fundado no trabalho imaterial, podemos conhecer aquilo que um de seus discípulos postula ser a “reconciliação entre capital e trabalho” (COCCO, 2000, p. 160).

O trabalho imaterial, portanto, é esse novo agir que identifica a ideação, a fruição e a circulação com a produção. Podemos dizer, portanto, que, se o capitalismo, em seu desenvolvimento, subsumiu (quase) tudo ao capital, os teóricos do trabalho imaterial realizam uma operação pelo menos simétrica: generalizam o conceito de produção de tal modo que toda e qualquer práxis humana se converte em produtiva. Ao fazê-lo, cancelam a distinção entre as classes sociais, cancelam a luta de classes como motor da História e revogam a contradição capital/trabalho como a essência do mundo em que vivemos. É nesse contexto que eles postulam a imaterialidade do trabalho.

movimento no sentido de uma nova teoria de valor que substitua a de Marx. Todas as atividades humanas são, assim, “produtivas” – mas exatamente o que eles entendem por isso é um enigma.

A imaterialidade do trabalho

Por “trabalho material” (*materiellen Arbeit*), retomando a expressão de *A ideologia alemã*, Marx entende a forma especificamente humano-social de intercâmbio orgânico com a natureza, cuja essência é a articulação entre teleologia e causalidade dada²⁸. O “trabalho material” de *A ideologia alemã* é o mesmo conceito que, no Capítulo V de *O Capital*, Marx denomina de “trabalho como eterna necessidade” da vida social.

O “trabalho intelectual” ou “espiritual” (*geistigen Arbeit*) é uma decorrência da divisão do trabalho que diferenciou os momentos preparatórios do trabalho do trabalho propriamente dito. Sabemos que esse é um processo intensamente mediado pela constituição e desenvolvimento das sociedades de classe, e não nos deteremos nesta particularidade. O que nos interessa, neste momento, é que essa distinção entre as duas formas de atividade (a preparatória do trabalho e o trabalho propriamente dito) significa liminarmente a recusa de qualquer identidade entre elas. Para fazermos curta uma longa história, não há em Marx qualquer identidade sujeito-objeto: pensar não é ainda transformar o mundo objetivo; preparar um ato de trabalho não é ainda realizá-lo; conceber um novo produto não é ainda produzi-lo.

Por outro lado, Marx recusa qualquer concepção de materialidade que não possibilite reconhecer a “força material” das idéias no mundo dos homens. Ou, em outras palavras, recusa a concepção materialista tradicional que entende que a matéria é apenas a pedra, a coisalidade natural, enquanto as relações sociais e os complexos ideológicos não exerceriam qualquer força na determinação do desenvolvimento material dos homens. Marx refuta a identidade sujeito/objeto de Hegel e, concomitantemente, afasta-se da concepção materialista mecanicista segundo a qual, por não ser “coisal”, a idéia não seria portadora de qualquer ação na determinação do desenvolvimento material da sociabilidade.

A conexão ontológica mais geral entre a idéia e o desenvolvimento material das sociedades, sabemos, é o trabalho, protoforma de todas as atividades humanas. É pelo trabalho que se articula teleologia e causalidade, dando origem a processualidades que apenas poderiam ter sua origem em atos humanos teleologicamente postos. Contudo, os atos humanos singulares são convertidos em tendências

²⁸ A categoria da causalidade dada e posta é explorada por Lukács em sua *Ontologia...* para distinguir entre as relações causais “dadas” pela própria natureza e aquelas outras relações, como as lutas de classe, por exemplo, que apenas podem existir como causalidades “postas” pela reprodução do mundo dos homens.

histórico-genéricas pelo complexo e mutável processo de reprodução social – e é nessa síntese que a teleologia presente nos atos singulares é convertida em pura causalidade dos processos históricos.

O mundo dos homens, portanto, possui em Marx uma materialidade distinta da coisalidade natural, mas que de modo algum se identifica à idealidade hegeliana. É uma materialidade que só se pode reproduzir pela mediação dos atos singulares teleologicamente postos de indivíduos concretos (historicamente determinados), mas é também uma materialidade que só se pode reproduzir convertendo em pura causalidade a teleologia dos seus elementos mais singulares (os atos singulares). Sem a teleologia dos atos singulares, não há qualquer reprodução social. Contudo, sem a conversão desta teleologia dos atos singulares na causalidade dos processos históricos globais, toda reprodução social seria igualmente impossível. Afirmar que o ser social é uma esfera ontológica distinta da natureza é o mesmo que afirmar que a diferença entre a substância natural e a substância social está em que, nesta, a reprodução requer a mediação da consciência, no limite sempre aquela dos indivíduos singulares, historicamente determinados. Isto é, que no mundo dos homens, diferentemente do mundo natural, as idéias são ativas, exercem uma influência material sobre o desenvolvimento da socialidade. Diferentemente da natureza, no ser social a consciência não é um mero epifenômeno.²⁹

O momento do trabalho pelo qual a finalidade idealmente posta é convertida em objetividade social é a objetivação. É nesse momento – sempre processual – que a atividade do sujeito transforma o real em um novo objeto. A idéia de um machado não é ainda um machado. A coisalidade da pedra e da madeira não é, ainda, machado. O machado é a síntese, operada pela objetivação, entre o projeto idealizado do machado e a transformação daquela pedra e daquela madeira naquele machado. E, concomitantemente, ainda que com todos os descompassos historicamente possíveis, é articulada à objetivação que encontramos a transformação do sujeito (diretamente pela produção de novas habilidades e conhecimentos adquiridos no processo de objetivação, mas há também outras e importantíssimas mediações atuando neste processo). O indivíduo e a sociedade que fizeram o machado são agora capazes de conhecimentos, habilidades, necessidades e possibilidades históricas que não possuíam antes de tê-lo objetivado (LESSA, 1995; 2000[a ou b?]). 2000b

É a distinta qualidade das objetivações que diferencia as diversas práxis, é nisso que diferem as muitas atividades humanas. Ou, em outras palavras, é na qualidade peculiar da objetivação de cada ato

²⁹ Para evitar confusão, não há aqui qualquer idealismo: a matéria natural é anterior ao mundo dos homens e, neste, a existência determina a consciência. Essa prioridade da natureza sobre a sociedade, e essa predominância da existência sobre a consciência, são *condições essenciais* para que as idéias se articulem com as tendências históricas gerais (puramente

humano que se expressa a função social que está na sua origem. Todo ato humano, como demonstrou Lukács, tem no trabalho sua protoforma, no sentido de sempre possuir a forma mais geral de síntese entre teleologia e causalidade – o que os difere ontologicamente é a função social que exercem e, portanto, a distinta qualidade de suas objetivações. Assim, no mundo capitalista, o que torna um ato produtivo é sua função social de produtor de mais-valia. Na história humana, o que faz de um ato “trabalho” é o intercâmbio orgânico com a natureza. A ideologia se distingue do trabalho porque objetiva, em primeiro lugar, relações entre os homens antes que entre os homens e a natureza, e assim sucessivamente.

É por isso, também, que não há em Marx qualquer materialidade social que não tenha sua origem em um processo de objetivação. E é precisamente desta categoria, a objetivação, que carece o conceito do “trabalho imaterial”. Se quisermos ser sintéticos, trabalho imaterial nada mais é que um trabalho que não tem na objetivação um seu momento essencial. Por isso ele pode desprezar de forma absoluta as distinções ontológicas entre as diferentes objetivações! É por isso que, para Negri, Hardt e Lazzarato, a atividade do operário que transforma a natureza nos bens necessários à reprodução social cumpre a mesma função social do consumidor que compra uma calça, ou de um capitalista que transfere seu capital de um fundo de investimento à bolsa de valores ou, finalmente, de um marqueteiro que concebe uma nova campanha publicitária. Ir ao cinema e converter minério de ferro em chapas de aço é, para eles, rigorosamente a mesma coisa no sentido da “produção”: tudo se dissolve na imaterialidade do trabalho pós-fordista. Por causa disso é que circulação, consumo, fruição e produção são coisas absolutamente idênticas: preparar os atos de trabalho e trabalhar, planejar, fazer propaganda de um produto, consumir e produzir são atividades, para eles, absolutamente idênticas. Pensar e produzir são uma e a mesma coisa. Daí a sua tese de que o “saber” é a força produtiva e que, portanto, é a intelectualidade de massa a subjetividade portadora do amor para o tempo que impulsiona, hoje, a transição da sociedade fordista ao comunismo.

Não há dúvida: estamos em pleno idealismo pós-moderno!³⁰

causais, repetimos) pela mediação dos atos singulares dos indivíduos concretos. E tais atos singulares têm na consciência um seu momento fundamental. É isto que significa o caráter não-epifenômico da consciência para a reprodução social.

³⁰ Seria curiosa uma comparação entre estas teses e as de Lyotard, em a *Condição pós-moderna*. Afirmava o autor francês, já em 1979, o conhecimento como a principal força produtiva, e sugeria um esvaecimento da distinção entre produção e consumo (LYOTARD, 1984, p. 5). Devemos a José Paulo Netto a observação dessa relação.

Concluindo

O mundo encontra-se em profunda transformação. Várias das suas mais importantes dimensões fenomênicas não são as mesmas de dez anos atrás, para não falar de um período maior de tempo. A velocidade e a qualidade das transformações são de tal ordem que nenhuma das previsões teóricas tem-se mantido sequer por alguns poucos anos. Mesmo estudos da melhor qualidade têm suas previsões negadas, por assim dizer, “na semana seguinte à sua publicação”.

Não apenas no “chão da fábrica”, mas também na composição orgânica do capital estamos assistindo a uma importante transformação. E, neste contexto, surgem novas formas da articulação entre trabalho produtivo e trabalho improdutivo. Razoável afirmar, portanto, que a conformação das classes sociais tem-se alterado, abrindo com isso conseqüências inesperadas para as lutas de classes e, muito evidentemente, para a política.

Estamos convencidos, contudo, de que todas essas transformações não tocam o que é a essência da sociabilidade que gestou a atual crise: a regência do capital. Nas novas condições históricas de esgotamento do padrão de acumulação fordista/*welfare state*, o novo patamar de extração de mais-valia e as novas tecnologias e formas de gerenciamento são tudo que o capital tem a oferecer para o futuro. Como não há mais identidade histórica entre as necessidades de autovalorização do capital e as necessidades humanas, o caráter destrutivo do capital se potencializa, a ponto de termos calculado milimetricamente, no século que se encerrou, a destruição nuclear de toda a humanidade! Por uma única razão: “*profits*”, parafraseando a famosa *lecture* de apenas uma palavra de John Reed³¹.

De modo análogo, a permanência da produção de mais-valia como fonte da autovalorização do capital tem como conseqüência a manutenção da distinção entre o trabalho produtivo e o trabalho improdutivo. Ainda que o capital possa incorporar novas relações sociais ao seu processo de valorização e, nesse sentido, possa converter em produtivos trabalhos antes improdutivos, isto não significa o cancelamento da relação ontológica entre o trabalho produtivo e o trabalho improdutivo. Sem nos alongarmos demasiadamente, essa redefinição das atividades também não cancela as

³¹ Quando retornou da Europa, em plena Primeira Guerra Mundial, John Reed foi convidado para um jantar-palestra para o público conservador do Lions Club de sua cidade. O presidente do Lions, após longa e rebuscada arenga sobre o palestrante, naquele estilo que todos conhecemos, em que o apresentador quer muito mais mostrar as suas próprias virtudes como orador do que, de fato, apresentar o palestrante, anunciou como tema “Primeira Guerra Mundial: do que se trata?”, e passou a palavra ao jovem jornalista que havia retornado da guerra. Reed levantou-se, fez o instante de suspense que o momento exigia, e respondeu: “Profits” (lucros). Ato seguinte, sentou-se e terminou a refeição frente a uma platéia estupefata que esperava um longo discurso sobre patriotismo e o papel dos Estados Unidos no cenário mundial.

distinções e articulações entre trabalhadores e operários, entre produção, circulação e consumo, nem entre trabalho intelectual e trabalho material, para continuarmos com as expressões de Marx em *A ideologia alemã*.

Os teóricos marxistas do trabalho imaterial (pois Negri, Hardt e Lazzarato insistem em ser “marxistas”) estão, a nosso ver, completamente equivocados. Do ponto de vista teórico, porque “trabalho imaterial” é uma contradição em termos no universo marxiano: o trabalho é sempre socialmente material, e a imaterialidade do trabalho não passa de quadratura do círculo.

Em segundo lugar, porque o rearranjo das atividades e das profissões no interior dos processos de produção ou de realização da mais-valia não cancela, antes reafirma, a distinção ontológica entre o trabalho produtivo e o trabalho improdutivo tal como concebida por Marx.

Em terceiro lugar, porque o rearranjo das atividades e profissões como produtivas e improdutivas de mais-valia não cancela a distinção entre os operários (a única classe que vive da riqueza material que produz) e os outros trabalhadores assalariados não-operários (que vivem do conteúdo material da riqueza produzida pelo trabalho operário). Em outras palavras, o critério da inserção na estrutura produtiva como ponto nodal da determinação do ser e da subjetividade das classes sociais continua válido. E isto independe da quantidade absoluta ou relativa com que a força de trabalho se reparte entre as atividades produtivas e improdutivas – independe do aumento ou decréscimo, absoluto ou relativo, do número de operários na sociedade.

Apesar de se afirmarem “marxistas”, Negri, Hardt e Lazzarato concebem por “trabalho imaterial” uma nova teoria da História que não pode, nem pretende, ser a de Marx. Na esteira dessa nova concepção da História apresentam uma nova proposta de revolução, uma nova concepção de comunismo e uma nova concepção de sujeito revolucionário. Uma leitura, ainda que superficial, de qualquer um dos livros citados neste artigo será suficiente para esclarecer os detalhes dessa proposta. De um modo geral, a “novidade” dessa proposta de revolução e de comunismo é, digamos, bastante antiga. Não vai muito além da velha tese burguesa do capital como força produtiva (não-parasitária) e da burguesia como sujeito da produção. Nesse universo ideológico nitidamente burguês, capital e operariado dão lugar a empresários políticos e trabalhadores sociais, os salários deixam de ser valor de troca da mercadoria força de trabalho para se converterem em elos da fruição, pelo produtor, do produzido. E, assim, a “velha” contradição entre capital e trabalho é substituída pela integração entre consumo, concepção, planejamento, circulação e produção com a emergência do trabalho imaterial. Claro que o conceito de classe social, nas palavras de Negri, precisa ser, então, expandido, não apenas

para eliminar a contraposição entre operários e trabalhadores, entre operários e pequena-burguesia, mas também para promover a identidade e a reconciliação entre capital e trabalho.³²

Em suma, a tese do trabalho imaterial de Negri, Hardt e Lazzarato:

- a) cancela o trabalho intercâmbio orgânico com a natureza como categoria fundante do mundo dos homens;
- b) substitui as lutas de classe pela motivação de participação que se faz amor para o tempo;
- c) postula a reconciliação entre capital e trabalho. Cancela a contradição capital/trabalho e a substitui pela identidade entre capital social e trabalho imaterial, entre empresário político e trabalhador social;
- d) “amplia” o conceito de classe e abole a centralidade operária na luta pelo socialismo. Todos os indivíduos, rigorosamente todos, são agora igualmente produtivos;
- e) “desdramatiza” o conceito de revolução: é a continuidade do desenvolvimento capitalista que faz emergir a nova subjetividade. Ela impõe a hegemonia do trabalho imaterial e, desta forma, efetiva a transição, a partir dos interstícios do capital, para o comunismo.

Ainda que sucinta e muito resumida, esperamos que esta exposição do núcleo duro da tese do trabalho imaterial nos autorize ao menos a colocar a questão: não seria essa teoria mais uma, das muitas das últimas décadas, capitulação ao capital, em especial ao seu – aparentemente irresistível – impulso à autovalorização? Poderia surgir, pela “esquerda”, um maior elogio da “positividade” das transformações que estamos acostumados a sumariar sob o termo de “reestruturação produtiva”? Se fosse para apostar, colocaria sobre a mesa um Moët-Chandon geladinho contra uma Pepsi-Cola aberta e quente, que o tempo vai revelar ser este o caso.

³² Tratamos destas questões em “Trabalho imaterial, classe expandida e revolução passiva”, nesta coletânea.

4 TRABALHO IMATERIAL, CLASSE EXPANDIDA E REVOLUÇÃO PASSIVA³³

Um dos artifícios ideológicos conservadores na avaliação do momento histórico que estamos vivendo é resgatar, digamos, o aspecto positivo da crise convertendo-a em transição para um novo momento de prosperidade. A idéia subjacente não é negar os sofrimentos e descaminhos do presente, mas apresentá-los como inevitáveis à transição para um novo período de crescimento econômico e redenção das nossas misérias cotidianas. A novidade das teorizações acerca do trabalho imaterial de Antonio Negri, Michael Hardt e Maurizio Lazzarato é que se propõem a fazer o mesmo de um ponto de vista aparentemente de esquerda.

Lembremos que não são exatamente uma novidade teorias que procuram tornar mais palatável a atual crise estrutural do capital³⁴. Já na década de 1970, muitos pregavam que ela não duraria mais do que alguns meses e, logo em seguida, uns pouquíssimos anos. Mário Henrique Simonsen e Delfim Netto, os mandarins da economia do Brasil à época, não se cansaram de repetir que as turbulências seriam passageiras. Ao contrário das suas previsões, o aprofundamento e a extensão da crise tornaram inegável a alteração dos eixos do capitalismo mundial. Henry Kissinger foi o principal arauto do deslocamento da bipolaridade da Guerra Fria para a multipolaridade da *détente* entre Estados Unidos e União Soviética, e da ascensão do Mercado Comum Europeu, China e Japão (com os seus “Tigres Asiáticos”) na economia e na política mundiais. Ao invés da estabilidade à Metternich prevista por Kissinger, contudo, as crescentes tensões da “nova ordem mundial” reduziram suas idéias a *flatus vocis*. Foi precisamente nesse contexto que duas novas interpretações otimistas para a crise foram anunciadas, sempre com a previsão de que um período próspero estaria na próxima esquina. A primeira generalizava indevidamente uma interpretação equivocada do Mercado Comum Europeu: a superação da crise dar-se-ia pela constituição de blocos que eliminariam as fronteiras nacionais e os entraves à livre circulação de mercadorias e de força de trabalho.

A segunda interpretação otimista, a seu tempo tão popular quanto a anterior, foi a febre japonesa. A superação da crise e o crescimento econômico seriam decorrentes da adoção do “modelo japonês”. Algumas das variantes dessa tese viam na robótica o “fim do trabalho”, no sentido lato desta expressão;

³³ Versão ligeiramente modificada do artigo publicado na revista *Crítica Marxista*, São Paulo, n. 15, p. 107-126, 2002.

³⁴ Sobre o caráter estrutural da presente crise, o texto mais instigante e inovador dos últimos tempos é: MÉSZAROS, I. *Para além do capital*. São Paulo: Boitempo, 2002. Publicado originalmente sob o título de *Beyond capital* (Londres, Merlin Press, 1995).

outros entendiam por “fim do trabalho” o fim do emprego com carteira assinada e com alguma estabilidade – uns e outros, contudo, viam no fim do trabalho o requisito a um novo período de crescimento econômico que deixaria para trás as mazelas do trabalho operário taylorizado.

Tais interpretações otimistas, além de equivocadas, fazem, ao fim e ao cabo, um elogio da crise. Isto é, justificam-na como a passagem dolorosa, porém indispensável, à prosperidade econômica. A crise seria, por isso, fundamentalmente positiva, pois indispensável à remoção dos entulhos ao pleno desenvolvimento. A desumanidade do desemprego, a crescente perdularidade na produção e no consumo, a miséria de continentes inteiros e, por fim, o desequilíbrio ecológico, todos esses problemas (e mais alguns outros) nada mais seriam que o preço a ser pago para a passagem à prosperidade.

É esse o horizonte da tese do trabalho imaterial de Negri, Hardt e Lazzarato. A “crise”, a seus olhos, não seria uma crise propriamente dita, mas o desconforto indispensável ao parto da sociedade comunista: apenas uma esquerda lúgubre, saudosista da disciplina das fábricas tayloristas (COCCO, 2000, p. 136-137; NEGRI, 1993a) poderia colocar-se contra as transformações em curso.

Tudo indica que a tese do trabalho imaterial não terá uma história muito diferente das outras mistificações que foram ou estão sendo sucessivamente desmascaradas pelo andar da carruagem. Após tantos anos, pode-se até perceber um certo padrão: os arautos da teoria da vez, no primeiro momento, proclamam a boa nova em alto e bom som e, não raras vezes, com cobertura da mídia³⁵. Com a continuidade da crise, adotam uma postura cada vez mais discreta que termina, finalmente, substituída pelo silêncio constrangido ou cínico, dependendo da integridade intelectual do personagem. O melancólico sobe e desce de autores e teses que buscam seus 15 minutos de estrelato é um exemplo disso a que nos referimos. É provável que em poucos anos não mais nos lembremos de que algum dia fomos forçados a discutir os “delírios” (Gorz) do trabalho imaterial. Enquanto este dia não chega, vamos às teses de Negri, Hardt e Lazzarato.

A ânsia pelo “amor para o tempo”

³⁵ É curioso notar o elogio de insuspeitos jornais e revistas de língua inglesa, como *The New York Times*, *Time Magazine*, *London Observer*, e de programas de TV não menos conservadores, como *Charlie Rose Show*, às teorizações de Hardt, Negri e Lazzarato. No Brasil, empresas tão ou mais insuspeitas quanto O Globo, Universidade Estácio de Sá, Bradesco, O Dia, Bozano Simonsen, IBM, Texaco, financiaram a publicação de uma coletânea de artigos inspirados na tese do trabalho imaterial (COCCO; URANI; GALVÃO, 1999). Chegou-se mesmo a anunciar uma coluna de Antonio Negri na Folha de S. Paulo.

O trabalho imaterial é uma tese que possui um inegável, digamos, *intellectual appeal*. Por um lado, tem sua origem em alguns pensadores, tal como Negri, que exibem um passado “radical”. Em segundo lugar, faz referência às novas formas de configuração do trabalho industrial, às novas tecnologias de comunicação e informática e, em especial, à maior organicidade e integração das demandas de mercado com a produção. Em terceiro lugar, propõe-se como um marxismo de novo tipo (atitude tão adequada ao *Homo academicus*³⁶), anunciando a si própria como portadora de uma novidade que não se encaixa em nenhum dos cânones vigentes.

Talvez esses atrativos expliquem a curiosidade que tais autores têm despertado em alguns teóricos da própria esquerda, que utilizam sem a necessária reflexão crítica vários de seus conceitos. Contudo, as teorizações de Negri, Hardt e Lazzarato são tão absurdas que a melhor refutação possível é colocar o leitor em contato direto com elas. Essa é a principal razão de optarmos pela estratégia de, no limite do possível, utilizar as próprias palavras dos autores em apreço, assumindo o inevitável inconveniente de um artigo menos “jornalístico”, repleto de citações.

O que Negri, Hardt e Lazzarato propõem é nada mais nada menos que uma nova *Weltanschauung*: uma nova filosofia da História, uma nova metodologia e uma nova ética (NEGRI, 1994, p. 389). A nova filosofia da História tem seu cerne na substituição da luta de classes pelo amor para o tempo como motor da história moderna (NEGRI, 1991, p. 145). A “nova metodologia” não vai além da substituição do que denominam de objetivismo de *O Capital*, de Marx, por um subjetivismo por eles proposto. A “nova ética” nada mais é que a proposta de uma revolução passiva a partir da redução do comunismo a um estilo de vida alternativo que se pode afirmar no interior da ordem do capital. Vamos nos deter brevemente sobre cada um desses pontos.

A nova filosofia da História

O ponto de partida de Negri, Hardt e Lazzarato é sua afirmação de que a História, desde o Renascimento, é movida por uma “força racionalizadora” (NEGRI, 1994, p. 369, 392), uma “motivação humana na busca do político [que] consiste nisso: em viver uma ética da transformação através de uma ânsia de participação que se faz amor para o tempo por se constituir” (NEGRI, 1994, p. 407). A essa motivação que se faz amor para o tempo denominam “poder constituinte”.

³⁶ Sobre o termo, ver Bourdieu (1988).

O poder constituinte consubstanciaria um processo de acumulação ontológica irreversível que, com os bolcheviques, teria cumprido “enfim o salto mortal de exasperar o poder do Estado para afirmar a liberdade da sociedade” (NEGRI, 1994, p. 370). Resultado: entre 1968 e 1989 o amor para o tempo mostrou sua força metafísica ao “iluminar de multidões as praças dos impérios faustuosos” (NEGRI, 1994, p. 408). Nessa trajetória do século XV ao XXI, “Marx se introduz” demonstrando que “a história do poder constituinte é a sucessão progressiva da racionalização do sujeito coletivo” (NEGRI, 1994, p. 372-373), racionalização esta que hoje conduz à identidade entre o poder constituinte e o poder operário (NEGRI, 1997).

Para esses autores, em suma, a causa das transformações históricas dos últimos cinco séculos seria a irreversível afirmação do amor para o tempo. Ele teria convertido o mundo feudal no mundo moderno e, após a Revolução Russa, teria propiciado a explosão da necessidade ontológica (NEGRI, 1994, p. 408) que estraçalhou tanto o capitalismo quanto a ordem soviética. Esta força racionalizadora, irreversível, é o poder constituinte que, hoje, se identifica ao poder operário.

A nova metodologia

Para a exposição do que viria a ser a nova metodologia, um dos possíveis pontos de partida é a curiosa e sintomática valorização dos *Grundrisse* em relação a *O Capital*. Para Negri, enquanto *O Capital* seria marcado por um profundo objetivismo e uma metafísica acentuadamente hegeliana (NEGRI, 1991, p. 23, 39), os *Grundrisse* seriam o apogeu do pensamento revolucionário de Marx porque teriam colocado a questão da transição e do comunismo no patamar de subjetividade que nunca deveria ter sido abandonado. O objetivismo de *O Capital* bloquearia a ação revolucionária porque permitiria, sempre segundo Negri, dar fundamento às propostas reformistas ou de corte leninista-soviético (NEGRI, 1997, p. 23).³⁷ Esse mesmo equívoco objetivista teria forçado Marx a buscar no interior da materialidade da mercadoria o duplo caráter de valor de troca e valor de uso, o que não passaria de uma “metafísica do valor” veladora do caráter subjetivista, simbólico do capital. Enquanto categoria objetiva, o capital seria uma relação econômica; enquanto categoria subjetiva, o capital seria imediatamente uma relação social. E já que, para Negri, social é idêntico a político, isto significa que a

³⁷ Negri retoma a questão nas páginas 18, 19, 39 e 99. Ainda: “*O Capital* é também aquele texto que serviu para reduzir a crítica à teoria econômica, a aniquilar a subjetividade na objetividade, para submeter a capacidade subversiva do proletariado à reorganização e inteligência repressiva do poder capitalista.” (NEGRI, 1994, p. 18-19). Ver também Cleaver (1991).

abordagem subjetivista traria ao primeiro plano a relação política de poder/exploração que é o capital – ao contrário da abordagem objetivista de *O Capital*, que se restringiria apenas ao seu aspecto econômico (NEGRI, 1994, p. 24).

Superar o objetivismo de Marx significa, para Negri, Hardt e Lazzarato, superar também o que eles entendem ser o conservadorismo da dialética. Como, segundo eles, a dialética teria como categoria central a *Aufhebung* (que, sintomaticamente, os autores compreendem por superação/*conciliação* dos opostos³⁸), ela não poderia jamais ser adequada para pensar “radicalmente” a erradicação da relação capital/trabalho. Argumentam que o máximo que a dialética pode conceber é a superação do trabalho abstrato, mas nunca a superação do *próprio trabalho*; afirmam que o marxismo dialético parte de “uma lógica presa à repetição (reprodução) de modelos bem definidos de animalidade para homens e mulheres, de tal modo que os comunistas tradicionais insistem na libertação do *trabalho* (*of labor*), enquanto a linha da autonomia busca a libertação *do* trabalho (*from labor*) (o trabalho deixou de ser a essência ontológica capaz de realizar o animal humano)” (VIANO, 1991, p. XXXV). Trata-se, como é evidente, de uma variante da tese do fim do trabalho: “não há qualquer conceito de qualquer trabalho a ser restaurado, liberado, sublimado, apenas um conceito e uma realidade a serem suprimidos.” (NEGRI, 1991, p. 10) Como se, para Marx, a questão fosse a restauração – e não a emancipação – do trabalho!

É a partir dessa metodologia superadora do objetivismo de Marx que Negri, Hardt e Lazzarato apresentam aquela que talvez seja a sua tese mais esdrúxula. Para eles, a reestruturação produtiva do capital não é o modo pelo qual o capital, nas últimas décadas, tem intensificado a extração da mais-valia. Segundo nossos autores, não foi o capital que expulsou os operários das fábricas fordistas, ampliando e intensificando a jornada de trabalho e produzindo um desemprego qualitativamente novo. Antes, foram os trabalhadores que, cansados da velha rotina do trabalho taylorizado, desiludidos com o patamar de consumo dirigido e possibilitado pelo “pacto” do Estado keynesiano, recusaram o trabalho e abandonaram as fábricas. Tal abandono das fábricas fordistas, tal recusa ao trabalho forçou os capitalistas a adotarem as novas tecnologias e formas gerenciais para enfrentarem a nova atitude subjetiva por parte dos operários. Argumentam como se, ao contrário de desempregados nas filas por *qualquer emprego*, assistíssemos aos patrões, em pânico, na busca desesperada de operários que *ainda aceitem* o trabalho em suas fábricas (HARDT; NEGRI, 1994; LAZZARATO, 1992; NEGRI, 1991)! Enganar-se-iam aqueles, da velha esquerda ou não, que considerassem a reestruturação produtiva uma

³⁸ O caráter conciliador e conservador da dialética é afirmado em muitas passagens das obras citadas neste artigo. Talvez o texto mais sistematizado seja Negri (1991), p. ex. p. 39, 43, 135, XXXVII.

ofensiva do capital sobre o trabalho: longe disso, não passa de um recuo do capital (HARDT; NEGRI, 1994, p. 274-275) frente à plena explicitação do “amor para o tempo”.

Antes, porém, de examinarmos esta relação entre amor para o tempo e trabalho imaterial, determos-nos no terceiro elemento (depois da nova filosofia da História – o amor para o tempo como o fundamento da história moderna e contemporânea – e da nova metodologia – o subjetivismo superador do objetivismo de Marx) da *Weltanschauung* por eles proposta: a nova ética.

A nova ética: a autonomia, a revolução passiva e a classe expandida

A nova filosofia da História implica uma nova teoria da reprodução da sociedade capitalista. Sendo muito breve, é necessário que a superação do objetivismo de Marx se estenda às categorias econômicas centrais. É imprescindível que a metafísica lei do valor de *O Capital* seja substituída por uma leitura política: a mais-valia, de uma categoria da produção, deve ser concebida como uma *categoria social*, isto é, “imediatamente política” (NEGRI, 1991, p. 85). Como por política entendem “o horizonte da revolução” (NEGRI, 1994, p. 407) e, por revolução, o confronto entre “subjetividades opostas” (NEGRI, 1991, p. 93-94), toda a história se dissolve, nestes autores, na mais pura subjetividade. Isto é o que significa abandonar o objetivismo de Marx: o mais banal idealismo.

Tal concepção subjetivista da mais-valia exige que o conceito marxiano de trabalho produtivo seja completamente reelaborado.³⁹ Para tanto, utilizam o conceito de “sociedade-fábrica”.

Hardt e Negri argumentam que “O fenômeno geral mais importante da transformação do trabalho que testemunhamos nos anos recentes é a passagem para o que denominamos ‘sociedade-fábrica’. A fábrica não pode mais ser concebida como o lugar paradigmático da concentração do trabalho e da produção; processos de trabalho moveram-se para fora das paredes da fábrica para investirem toda a sociedade.” “Desta perspectiva”, continuam os autores, “uma série de distinções marxianas precisam ser revisadas e reconsideradas. Por exemplo, na sociedade-fábrica a distinção conceitual tradicional entre trabalho produtivo e improdutivo e entre trabalho e reprodução, que mesmo nos períodos antigos tinha uma validade duvidosa, deve hoje ser considerada defunta.” (HARDT; NEGRI, 1994, p. 9-10)

³⁹ Alguns anos antes, Negri afirmara que “essa sacrossanta insistência de Marx no trabalho produtivo enquanto trabalho imediatamente ligado ao capital [...] possui efeitos ambíguos”; é uma “categoria fechada” (NEGRI, 1991, p. 64), “é uma definição reducionista, que está ligada à axiologia socialista do trabalho manual” (NEGRI, 1991, p. 183); “é uma *definição pesadamente restritiva* [...]”, pois expressa uma “consideração da teoria do valor” “invalidada por [ser] objetivista, atomizada e fetichizada” (NEGRI, 1991, p. 64, grifo do autor).

Segundo eles, como as redes comunicacionais permitiriam uma vasta e intensa integração entre o consumo e a produção, a decisão dos consumidores interferiria diretamente na produção. “A publicidade é a produção da ‘capacidade de consumir, do impulso ao consumo, da necessidade de consumir’ que se tornou um ‘processo de trabalho’.” (LAZZARATO, 1993, p. 114-115) Se antes a produção gerava o consumo, hoje temos o exato antípoda: informada pela flutuação do humor dos consumidores, a produção se adapta imediatamente e, assim, o consumo se transforma em “produtivo” (NEGRI, 1991, p. 105-106, 135). Nas palavras de Negri, o desenvolvimento capitalista “determina a circulação como a base da produção e da reprodução até *ser alcançado o limite de uma identificação histórica, efetiva (ainda que não lógica) da produção com a circulação*” (NEGRI, 1991, p. 112-113, grifos do autor).

A “sociedade-fábrica”, nessa primeira acepção, expressa a identificação entre produção e vida social. Como a produção já foi identificada à reprodução do capital, um procedimento rigorosamente lógico conduz os autores a pregarem que a anterior subsunção da sociedade ao capital é agora substituída pela *identidade absoluta* entre sociedade e capital (NEGRI, 1991, p. XX-XXI, 12-13).⁴⁰ Sociedade-fábrica significa, portanto, o desaparecimento de qualquer distinção entre sociedade e capital.

Nossos autores não se dão conta de que no “pós-fordismo”, mesmo nos (raríssimos) momentos em que a escolha do consumidor antecede a produção, a escolha é sempre delimitada pela capacidade produtiva instalada, ou seja, mesmo na situação mais favorável imaginável às suas teorizações, o consumidor apenas pode escolher entre aquilo que poderá vir a ser produzido, de tal modo que a produção se faz determinante do consumo também neste caso.

Prosseguem nossos autores: com esta “identidade” produção/consumo/circulação teríamos uma “mutação na natureza do capital” (NEGRI, 1991, p. 114): ele se teria transformado em “capital social” [com o que] [...] O próprio modo de produção é modificado.” Agora “não mais será possível distinguir trabalho do capital [...]. Trabalho é apenas aquilo que produz capital. Capital é a totalidade de trabalho e vida.” (NEGRI, 1991, p. 121-122)

É este conceito subjetivista de trabalho – ampliado, imediatamente político, identificador de trabalho e capital – que conduz à “expansão” do conceito de classe. O surgimento da sociedade-fábrica

⁴⁰ Esta identidade apenas é possível com o cancelamento do trabalho como categoria fundante do mundo dos homens. Há, aqui, uma articulação estreita entre o fim do trabalho e tal identidade. Para Marx, assim como o trabalho não se identifica de modo absoluto com o trabalho escravista, feudal ou primitivo, também não se identifica de modo absoluto com o trabalho abstrato. Não há identidade absoluta possível entre capital e humanidade, não há também qualquer possibilidade da absoluta absorção de todos os atos de trabalho ao trabalho abstrato. Sobre isso já nos detivemos, com várias referências a Marx e Lukács, em Lessa (2002; 2000a; 2001).

levou à “intensificação da composição de classe” (NEGRI, 1991, p. 73)⁴¹, com o que “a classe trabalhadora industrial [perdeu] sua posição central na sociedade” (HARDT; NEGRI, 1994, p. 10). “A luta, o antagonismo fundamental [capital/trabalho] é transformado na luta proletária expandida.” (NEGRI, 1991, p. 73)

Qual a composição social desta subjetividade revolucionária que realiza a luta proletária expandida? Negri: “a classe revolucionária será a categoria cujo desenvolvimento *independente* [do capital] incluirá a multiplicidade das formas e relações de trabalho produtivas e que as acumulará como poder potencial e *alternativo* à valorização capitalista” (NEGRI, 1991, p. 183, grifos nossos). “Nós finalmente podemos nomear a composição da classe pelo que ela se tornou: a composição comunista.” (NEGRI, 1991, p. 186) A composição da classe revolucionária é a composição comunista, e inclui tudo que compõe o movimento de construção do “comunismo”.

Com esta tautologia (é comunista o que é comunista) chegamos ao cerne do conceito expandido de classe: a autonomia. Argumenta Negri que a autonomia é um conceito “totalmente realista e amplamente comprovad[o] pelas experiências mais recentes da luta de classe” (NEGRI, 1991, p. 101). A autonomia seria o movimento de autovalorização da classe trabalhadora (expandida, lembremos): a luta política dos trabalhadores, ao elevar seus níveis de necessidades, reduziu a margem de mais-valia que poderia ser extorquida pelo capital (NEGRI, 1991, p. 101) até o ponto em que a lei do valor já não mais pode vigorar na reprodução social.⁴² A subjetividade comunista comparece “propondo a si mesma como *a negação do valor* e da exploração. [...] a negação se torna *insurgência revolucionária*, consciente da inversão.” (NEGRI, 1991, p. 98, grifos do autor) A lógica do comunismo seria a de opor

⁴¹ O que significa “intensificação da composição de classe”? A recusa do critério marxiano que determina as classes a partir de sua inserção na estrutura produtiva e a adoção de critérios menos objetivistas como idade, sexo e relação trabalhista (NEGRI, 1991, p. XI-XIII)! Examinamos em mais detalhe esse aspecto da questão em “Trabalho imaterial: Negri, Hardt e Lazzarato”, nesta coletânea.

⁴² Para que não reste qualquer dúvida da posição de Negri: o equívoco de Marx seria ter explicado a queda na taxa de lucro a partir da “composição orgânica do capital” ao invés de “através de uma *ratio* entre trabalho necessário e mais-valia”. Ao optar pela explicação a partir da composição orgânica do capital, Marx formulou uma concepção que “elimina a luta de classe na medida em que uma variável fundamental e rígida da teoria resultará de uma interpretação da lei da tendência do declínio da taxa de lucro”, o que resultará na “lei irrealista do crescente empobrecimento dos trabalhadores” (NEGRI, 1991, p. 101). Michael Ryan (1991, p. XXVIII) argumenta que, para Negri, o *slogan* da “recusa ao trabalho” (empiricamente, enquanto absenteísmo e sabotagem e, em princípio, como a negação da lei do valor que estabelece uma falsa equivalência entre horas trabalhadas e salário pago, ao mesmo tempo em que realiza uma desequivalência – *disequivalence* – real entre salários pagos e valores produzidos) e do ‘salário social’ ou ‘político’ é uma demanda por maiores salários independente da produtividade.” É nesse sentido que a lei do valor teria hoje perdido toda a sua validade e os “teóricos como Negri começaram a falar do fim da lei do valor, do deslocamento da exploração capitalista pela dominação capitalista. A luta seria agora puramente política. O nexa capital-trabalho não seria mais definido pelo modelo democrático [sic] de troca, mas ao invés pela direta relação de força.” (RYAN, 1991, p. XXVIII-XXIX)

“ao trabalho excedente, o motor do desenvolvimento, o não-trabalho; ao capitalismo [opor] o comunismo” (NEGRI, 1991, p. 145).

Este é o significado da autonomia: a classe revolucionária expandida constitui o comunismo no interior da própria ordem do capital. A mera decisão subjetiva dos operários (“expandidos”, não nos esqueçamos) é suficiente para que se constitua uma esfera autônoma à reprodução do capital, na qual vigora um novo processo de valorização, “o processo de valorização proletária” (NEGRI, 1991, p. 128). A nova subjetividade da classe trabalhadora efetivaria, desse modo, uma “inversão total” (NEGRI, 1991, p. 148): “Não há mais racionalidade capitalista.” (NEGRI, 1991, p. 150) Precisamente aqui se localiza a gênese da “nova ética” enquanto expressão de uma outra cultura e de uma outra racionalidade que seriam autônomas e alternativas à racionalidade capitalista.

A substituição da revolução pela moral e pelos costumes

Se a revolução deve passar do patamar objetivista marxiano ao patamar subjetivista negriano, deve também deixar de ser aquele ato “dramático” (NEGRI, 1994, p. 406-407) das barricadas e lutas de classe e se converter em algo cotidiano, contínuo, pelo qual o capitalismo se converte em comunismo. Não se trata, a revolução, de uma *Aufhebung*, um momento negativo-destrutivo articulado a um outro positivo-constutivo, mas de uma “alternativa, que constitui uma realidade social diferente” (LAZZARATO; NEGRI, 1991, p. 95). Não mais a *Aufhebung*, que Negri, Hardt e Lazzarato consideram cerne da dialética idealista, mas uma nova categoria, a alternativa, passa a ser a articuladora do novo conceito de revolução: a constituição de uma alternativa comunista pela afirmação de um novo estilo de vida nos interstícios do capital. Não mais duas classes sociais (burguesia e proletariado) que se destruiriam no processo revolucionário, mas a transformação cotidiana, interna à ordem do capital, do velho “estilo de vida” capitalista por um outro, o comunista.

A revolução permanente deixa de ser revolução, isto é, ruptura, para ser permanente, cotidiana: revolução e continuidade passam a ser sinônimos. Afirmam com todas as letras, portanto não é uma questão de interpretação: a continuidade é a marca da afirmação do poder constituinte ao longo da História (NEGRI, 1994, p. 284, 379). É isto que devemos entender por “diluição ontológica da relação entre poder constituinte e revolução”, é isto que significa desdramatizar a revolução reduzindo-a ao desejo de transformação (NEGRI, 1994, p. 406-407) e, por fim, é este o cerne daquilo que compreendem por revolução passiva (HARDT; NEGRI, 1994, p. 277).

Nenhuma surpresa, portanto, quando afirmam que “as teorias e mitos socialistas da transição ruíram completamente” (HARDT; NEGRI, p. 266-267). E, muito menos, quando adiantam uma nova definição do conteúdo do comunismo: “Comunismo não é nem a teleologia do sistema capitalista nem sua catástrofe.” (NEGRI, 1991, p. 165; HARDT; NEGRI, 1994, p. 17; NEGRI, 1994, p. 392) “O comunismo tem a forma da subjetividade, comunismo é uma práxis constituinte” (NEGRI, 1991, p. 163) que “constitui um modo de produção, [...] [o] modo de produção comunista” (NEGRI, 1991, p. 167). Qual a gênese, a origem, o fundamento de tal “forma comunista de subjetividade”?

A gênese desta nova subjetividade é miraculosa – não há outra forma de caracterizá-la. O máximo que nossos autores nos informam é que o momento da identificação absoluta entre o capital e a totalidade social obriga que repentinamente (NEGRI, 1991, p. 143) brote a nova subjetividade⁴³. Tentemos ser mais claros que os autores em exame: a) o capital dominou de modo absoluto toda a sociedade; b) repentinamente, desta totalidade tornada capital, a subjetividade proletária se constitui independentemente, autonomamente da dominação totalitária do capital. Ela funda um estilo de vida comunista *antes* que o capital seja superado; c) trata-se, não da emancipação da humanidade de sua “pré-história”, mas a emancipação da humanidade *do trabalho!*

Milagres acontecem. E, agora sabemos, são repentinos!

O que está por trás desta concepção de Negri, Hardt e Lazzarato é a tese de que podemos superar a ordem do capital e viver uma vida comunista sem o desaparecimento da propriedade privada ou do próprio capitalismo. A argumentação é empolada, mas banal: como a leitura subjetivista de Marx por Negri “demonstrou” que o capital é uma relação imediatamente política, a identificação entre capital e sociedade significa que “todas as categorias são [agora] políticas” (NEGRI, 1991, p. XX-XXI, 12-13). Em sendo assim, pode-se “politicamente” ultrapassar o capital ainda que ele não tenha sido completamente destruído e, portanto, pode-se viver como comunista numa sociedade capitalista (NEGRI, 1991, p. XVI). Pra tanto, bastaria o anúncio da recusa em se separar valor de uso e valor de desejo da equivalência dos valores de troca, bastaria “arrancar a economia libidinal do Estado onívoro” (NEGRI, 1991, p. XIV). Nesse contexto é que “A troca de dinheiro entre proletários transforma-se em valor de uso” (NEGRI, 1991, p. 138), com o que o total domínio do capital sobre a vida social se

⁴³ Esta identidade “obriga” o surgimento da nova subjetividade (NEGRI, 1993a, p. 15). Não temos aqui espaço, mas é interessante como esta passagem crucial do texto se apóia em uma série de “deves” (*must*): “O processo de valorização, quanto alcança sua dimensão totalitária, deve permitir que apareça a autovalorização proletária. Deve permitir seu próprio antagonismo se desenvolver em todo o seu potencial.” (NEGRI, 1991, p. 128) Como, para Negri, de tais “deves” segue-se que *a realidade é* (a conhecida passagem do dever-ser ao ser etc.), pôde ele evoluir sem problemas para a “descoberta” da nova subjetividade da classe trabalhadora (NEGRI, 1991, p. 128).

converte em seu oposto: o “indivíduo social” (NEGRI, 1991, p. 145), absolutamente independente (NEGRI, 1991, p. 143) do capital, e que supera a alienação capitalista ao cancelar a distância entre produção e fruição do produzido.

A transição para o comunismo é, portanto, o processo cotidiano, paulatino, contínuo, de substituição de um estilo de vida por outro – ou, no léxico empolado que empregam, o devir do capital em autonomia e autovalorização proletária (NEGRI, 1991, p. XV-XVI) sem qualquer questão de transição, ou seja, de um antes e um depois. É isto que entendem por “revolução passiva”.

É com base nesse universo teórico que nossos autores acreditam que uma nova etapa da história da humanidade estaria sendo inaugurada nos dias em que vivemos. Esta nova etapa tornaria desnecessárias tanto a revolução, a luta de classes, quanto a abolição da propriedade privada, do Estado, do Direito, do dinheiro; ela tornaria inútil a ruptura com a velha ordem. Pensar a revolução não passaria de quinquilharias que a História ter-se-ia encarregado de enterrar. Hoje, o decisivo seria ampliar a esfera do novo estilo de vida, e nessa ampliação entra a nova ética. São os seus valores alternativos, não-antagônicos, mas distintos dos valores do capital, que, ao passarem a predominar na vida cotidiana, constituiriam o comunismo nos interstícios do capital.

A ética, portanto, cumpre uma função muito peculiar em Negri, Hardt e Lazzarato: é uma substituta para a revolução em uma operação análoga à qual o antagonismo capital/trabalho se converte em mera alternativa entre distintos estilos de vida. Moral da história? Ser comunista hoje é uma questão de ética, de costumes, de estilo de vida!

Se nos perguntarmos pelo conteúdo desta ética comunista, não receberemos mais do que indicações as mais genéricas e insuficientes para qualquer definição séria. Segundo os autores em exame, seria uma ética de transformação, isto é, seria “o fazer-se sempre renovado” da ânsia por uma racionalidade expressa pelo amor para o tempo por se constituir. Os seus valores seriam aqueles encarnados pelo estilo de vida comunista. Tais valores, portadores de um novo processo de autovalorização, o proletário, fariam com que o dinheiro passasse a ser expressão do valor de uso (NEGRI, 1991, p. 138)⁴⁴ e, na cotidianidade, substituiriam o capitalismo pelo comunismo. Tal como a autonomia da subjetividade revolucionária emerge da identidade absoluta entre capital e sociedade, a

⁴⁴ As categorias valor de uso e valor de troca possuem uma longa história. Têm sua origem na Economia Política clássica e perpassam toda a ciência econômica desde então. Antes dos partidários do trabalho imaterial, jamais autores que se pretendem marxistas afirmaram barbaridade de tal monta: o dinheiro, de valor de troca em sua máxima universalidade é convertido em expressão do valor de uso. Se isso de fato viesse a ocorrer, desapareceria o próprio valor de troca e, portanto, o próprio dinheiro. O dinheiro é tão inútil como expressão do valor de uso quanto um sapato para escrever uma carta! A

ética comunista se afirmaria, hoje, no interior do próprio capitalismo. Pois, lembremos, a revolução passiva em curso converte as próprias relações capitalistas em comunistas sem qualquer ruptura, pela afirmação da continuidade.

Podemos agora entender a função teórica do conceito de “autonomia” nesses autores: ele permite a Negri, Hardt e Lazzarato postularem a existência de uma subjetividade que é comunista sem superar o capital, que supera a alienação nos interstícios do capitalismo, que supera o valor de troca sem superar a troca de dinheiro; possibilita a eles substituírem a ruptura revolucionária resultante do aguçamento do antagonismo de classe por um processo contínuo e permanente de mudanças no estilo de vida. Ser autônomo é nada mais, nada menos que ser comunista sob a regência do capital; ser autônomo é ser comunista tendo no bolso uma carteira de dinheiro!

Retomemos o raciocínio: Negri, Hardt e Lazzarato propõem uma nova filosofia da História (do século XVI até nossos dias, a História seria a afirmação irreversível do “amor para o tempo”), uma nova metodologia (no lugar do objetivismo de Marx, o subjetivismo dos nossos autores), uma nova ética (o estilo de vida comunista que brota nos interstícios do capitalismo) e um novo sujeito revolucionário, a classe expandida.

Isto posto, temos os elementos imprescindíveis para compreendermos o que seria o trabalho imaterial.

O conceito de “trabalho imaterial” e o ciborgue

A característica marcante dos nossos dias, segundo Negri, Hardt e Lazzarato, seria o fato de a força racionalizadora do amor para o tempo ter-se explicitado em uma nova relação do homem com a produção: o trabalho imaterial. Pretendem que a identificação do predomínio do trabalho imaterial na sociabilidade contemporânea seja a prova cabal da veracidade de suas teses acerca da história, do método, da ética, da revolução passiva e da classe expandida. Portanto, é em relação a esta categoria – e apenas em relação a ela – que o recurso ao empírico seria considerado legítimo pelo subjetivismo metodológico que propõem. Mesmo assim, o que nos oferecem é muito menos do que legitimamente se poderia esperar.

A tese de Hardt, Negri e Lazzarato acerca do trabalho imaterial pode ser sintetizada em poucas palavras: o desenvolvimento capitalista, ao identificar (*absolutamente*, lembremos) capital e sociedade

leviandade teórica desses autores é tamanha, contudo, que não hesitam em postular que o dinheiro, hoje, seria expressão do

e operar o milagre da gênese repentina de uma subjetividade comunista, fez também emergir um novo modo de produção no qual o capital foi obrigado a “ceder o comando ao trabalhador social” (HARDT; NEGRI, 1991, p. 278, 282)⁴⁵, estabelecendo a hegemonia do trabalho imaterial (HARDT; NEGRI, 1994, p. 274) e possibilitando “a independência da atividade produtiva frente à organização capitalista da produção” (LAZZARATO; NEGRI, 1991, p. 91). Pois bem, o que seria o trabalho imaterial?

A definição mais precisa que encontraremos está em Lazzarato (1993). Para este autor, o trabalho imaterial inclui “a produção e reprodução da comunicação e, portanto, seu conteúdo mais importante: a subjetividade” (LAZZARATO, 1993, p. 111). Por isso a atividade estética, e não mais o intercâmbio homem-natureza, é a referência para o trabalho imaterial (LAZZARATO, 1993, p. 116-117). As “diferenças específicas dos ‘momentos’ que compõem o ciclo de produção do trabalho imaterial” são:

a) “O trabalho imaterial se constitui sob formas imediatamente coletivas e não existe, por assim dizer, senão sob a forma de rede e fluxo.” (LAZZARATO, 1993, p. 117) Nada, portanto, das “ultrapassadas” diferenças entre trabalho e outras práxis, entre trabalho/circulação/consumo e, também, entre trabalho e capital;

b) “O ‘produto ideológico’ torna-se para todos os efeitos uma mercadoria.”⁴⁶ [...] “As novas formas de ver, de sentir, demandam novas tecnologias e novas tecnologias demandam novas formas de sentir e ver.” (LAZZARATO, 1993, p. 118) Como a mercadoria tornou-se “produto ideológico”, nada da “metafísica do valor” que distingue valor de troca e valor de uso, nada do fetichismo da mercadoria;

c) “O público tem [...] uma dupla função produtiva”: a) “como aquele a quem o produto ideológico se destina e, portanto, é um elemento constitutivo da ‘obra’”; e b) como receptor da mercadoria. “A recepção é, então, [...] um ato criativo e é parte integrante do produto.” (LAZZARATO, 1993, p. 118);

d) A inovação tem sua gênese no desenvolvimento dos indivíduos que, libertos da alienação capitalista pelo estilo de vida comunista são, agora, “sociais”. Os “processos abertos de criação que se instauram entre o trabalho imaterial e o público, e que são organizados pela comunicação” (LAZZARATO, 1993, p. 118), são portadores dos “valores e [da] genealogia da inovação” que são

valor de uso entre os operários!

⁴⁵ Lembremos que, por “trabalhador social”, os autores entendem aquele que, superando a alienação sem superar o capitalismo, tem no seu produto um valor de uso.

⁴⁶ “A relação de fornecedores e usuários de conhecimento [...] atualmente tende, e tenderá cada vez mais, a assumir a forma já tomada pela relação de produtores de mercadoria e consumidores das mercadorias [...], isto é, a forma de valor.” Negri? Hardt? Lazzarato? Não: Lyotard (1984, p. 5).

produzidos pelos indivíduos “sociais”, isto é, os indivíduos não mais alienados nos quais há a identificação entre o consumo e a produção;

Tal “análise dos diferentes ‘momentos’ do ciclo de trabalho imaterial nos permite avançar a hipótese de que aquilo que é ‘produtivo’ é o conjunto das relações sociais [...]” (LAZZARATO, 1993, p. 119): a sociedade-fábrica do texto de Hardt e Negri. Como o “conjunto das relações sociais” tornou-se produtivo, não temos mais a distinção entre trabalho e capital, nem entre trabalhadores e operários, todos são agora “sociais”: trabalhador social, capital social, indivíduo social. No novo modo de produção, “Os trabalhadores não mais são indivíduos comprados pelo capitalista⁴⁷, antes são sujeitos ativos no comando do amálgama produção/circulação/consumo” (HARDT; NEGRI, 1994, p. 273-274). Na esfera da produção, portanto, não haveria mais qualquer espaço para a velha luta de classe e os conflitos antagônicos entre proletariado e burguesia: os conflitos que ainda existem brotam dos resquícios da velha política que teimam em não desaparecer (NEGRI, 1993b, p. 34-35). O comando do capital só pode se afirmar, hoje em dia, do “exterior” da vida da nova sociedade pelo domínio “das tecnologias da comunicação e de informação” (LAZZARATO, 1993, p. 119). Conclusão: “Um novo terreno de luta se abriu diante de nós e a questão da subjetividade está no seu centro”; a palavra de ordem, agora, é dominar a comunicação (LAZZARATO, 1992, p. 60).

Caro leitor: se, depois desta “definição”, você não se sente seguro do que exatamente seria o trabalho imaterial, o problema está, não no próprio conceito ou na argumentação de Lazzarato, mas sim no fato de estarmos (o autor destas linhas e você) ainda presos às velhas concepções objetivistas e racionalistas! Apenas aqueles capazes de se elevar ao subjetivismo em que se move o conceito poderá entendê-lo. Não se esqueça de que o estilo dos teóricos do trabalho imaterial se afasta da excessiva racionalidade objetivista de Marx e, portanto, também da “precisão racionalista” de seus conceitos, a qual limita o poder constituinte do amor para o tempo. Por isso, em se tratando dos teóricos do trabalho imaterial, esta definição de Lazzarato é, digamos, exageradamente precisa; não encontraremos nenhuma definição mais nítida. Se fôssemos generosos, poderíamos dizer que Hardt, Negri e Lazzarato *comentam* esta categoria ao invés de *defini-la*. Se fôssemos repetir literalmente um de seus discípulos, teríamos de dizer que “divagam” (NEGRI, 1991, p. XXXI) e não definem absolutamente nada!

Se este comentário, ou divagação, é insuficiente, e disto não temos qualquer dúvida, ao menos possibilita compreender por que, para nossos autores, o trabalhador social (aquele que não é alienado, ainda que viva no capitalismo) é, na verdade, um ciborgue. Segundo eles, o crescimento do capital

⁴⁷ A rudeza intelectual é gritante: o trabalhador nunca foi “comprado” pelo capitalista, apenas a sua força de trabalho.

constante e o volume decrescente do trabalho vivo faz com que se opere uma “transformação radical do *sujeito* na sua relação com a produção”. Não mais uma relação de subordinação, mas sim uma outra, de independência e autonomia (LAZZARATO, 1991, p. 90; HARDT; NEGRI, 1994, p. 279). “Em outras palavras [...] o trabalho imaterial não se reproduz mais [...] na forma da exploração, mas como forma da reprodução da subjetividade.” (LAZZARATO; NEGRI, 1991, p. 91) O que significa que, com o trabalho imaterial, assistimos a uma “profunda” mudança na relação do trabalhador (agora “social”) com as máquinas (LAZZARATO; NEGRI, 1991, p. 86-98). Estas, hoje, são “uma parte integral do sujeito” que é “tanto humano quanto máquina em seu nóculo fundamental (*core*), em sua natureza”. Há agora “uma nova natureza humana que se move através do nosso corpo. O ciborgue é, agora, o único modelo disponível para teorizar a subjetividade. Corpos sem órgãos, humanos sem qualidades, ciborgues: estas são as figuras subjetivas produzidas e em produção nos horizontes contemporâneos, as figuras subjetivas hoje capazes de comunismo.” (HARDT; NEGRI, 1994, p. 10, 14, 280)

Para os teóricos do trabalho imaterial, portanto, não há mais subordinação do operário à máquina, como ocorria no “velho” capitalismo. Se, no taylorismo, apenas a força física do operário deveria comparecer à produção, agora o trabalhador lá comparece integralmente, pois no novo modo de produção “é a alma do operário que deve descer à oficina” (LAZZARATO; NEGRI, 1991, p. 86). Ao contrário do operário alienado do taylorismo teríamos, agora, um “sujeito ativo” (LAZZARATO, 1992, p. 55) que se integra com a máquina de forma harmônica, perfeita: um ciborgue!⁴⁸

A “ânsia pela vivência da ética de transformação” que se faz amor para o tempo por se constituir revela, enfim, sua plena dimensão histórica: após séculos, conduz a humanidade ao ciborgue. O ciborgue seria a expressão mais plena da riqueza humana liberada de todas as alienações pelo trabalho imaterial!

Conclusão

Como discordar de Gorz (1998, p. 51) quando ele classifica as teses do trabalho imaterial como “delírio teórico” e “spinosismo sistêmico”?

⁴⁸ Como, para nossos autores, ser comunista é ser capaz de comunismo (como vimos acima) e, como somos agora informados, o ciborgue é a “figura” hoje capaz de comunismo, segue-se com rigor lógico inquestionável que ser comunista e ser ciborgue são, hoje, uma e a mesma coisa. É a isto que nos conduz a liberação *do* trabalho (*from labor*) pelo novo modo de produção fundado no trabalho imaterial!

O caráter “delirante” está presente em toda a sua arquitetura conceitual. Inicia-se pela afirmação de que a história moderna é a explicitação da ânsia de participação que se faz amor para o tempo por se constituir. Qual o fundamento desta “ânsia”? Tal questão sequer é colocada pelos autores em exame. Basta, para eles, a afirmação de que a presença do poder constituinte na História é um fato inquestionável, porque evidente. O “poder constituinte e a subjetividade coletiva que o forma são, antes de qualquer coisa, uma realidade social. Realidade social produtiva, que não pode ser negada.” (NEGRI, 1994, p. 379, 395) O que deve ser provado torna-se axioma: com tal pressuposto ergue-se o castelo de cartas de Negri, Hardt e Lazzarato e alguns acólitos.

A leviandade para com a História talvez apenas seja comparável à irresponsabilidade metodológica. Ao justificar a preferência pelos *Grundrisse* ao invés de *O Capital*, numa franqueza elogiável, Cleaver reconhece que “Negri, das principais linhas do argumento de Marx, pinçou [o que lhe interessava] através de seu próprio processo seletivo”. Segundo Cleaver, não teria a menor importância o debate “marxologista” sobre se “Negri est[aria] certo sobre o que Marx *realmente* disse”. Pois, “Se Marx não disse o que Negri diz que ele disse, tanto pior para Marx. Este é [...] o único espírito que nos pode conduzir no caminho de Marx de tal modo que de fato possamos ir ‘para além de Marx’.” (CLEAVER, 1991, p. XX, grifo do autor)

Nesse, digamos, “espírito”, é que Negri, na “Lesson three” de *Marx beyond Marx*, distorce rudemente o texto marxiano – um exemplo típico de sua “interpretação” do autor alemão. Citando a passagem sobre o método na Introdução dos *Grundrisse*, Negri nos assegura que a “totalidade é, aqui, muito claramente, a estrutura subjetiva, a estrutura de um sujeito portador (*carrying subject*). [...] O universo metodológico de Marx nunca é investido com o conceito de totalidade; antes é caracterizado pela *descontinuidade material do processo real*.” (NEGRI, 1991, p. 44, grifo do autor) Um Marx sem totalidade! Um Marx que, pós-modernamente, afirma a “descontinuidade” do real! A partir desses absurdos ele avança, pela mediação da identificação entre produção-universalidade e consumo-individualidade (NEGRI, 1991, p. 45), até a conclusão de que “o conceito geral de produção rompe os limites da sua definição materialista e dialética para *exaltar a subjetividade dos seus elementos e suas relações antagônicas*” (NEGRI, 1991, p. 54-55, grifo do autor). Este é o fundamento para a curiosa conclusão, logo a seguir, segundo a qual a afirmação de Marx de que “o concreto é o resultado” significaria nada mais nada menos que a “destruição de todo o tipo de fetichismo do concreto” e “nos

auxilia a descobrir, a inventar realidade” (NEGRI, 1991, p. 47).⁴⁹ Com o que a teoria do reflexo de Marx transforma-se em postura, tipicamente pós-moderna, de invenção do real pela subjetividade!

É esta imposição anti-ontológica que pode substituir a luta de classes pela ânsia do amor para o tempo, a objetividade das categorias econômicas pela concepção subjetivista que tudo reduz à política, que pode substituir, como critério de definição de classe, a inserção na estrutura reprodutiva da sociedade pela adoção subjetivista do estilo de vida comunista e, finalmente, que pode enxergar a emancipação humana como uma fusão homem-máquina: o ciborgue. É essa mesma imposição antiontológica que pode cancelar a distinção entre consumo/produção/concepção, entre trabalho produtivo e improdutivo, entre capital e trabalho, entre economia e totalidade social e entre operários e trabalhadores (NEGRI, 1991, p. 180). É, enfim, essa imposição antiontológica que pode substituir a realidade pelo delírio!

Vivemos uma quadra histórica em que a ampliação e intensificação da exploração do trabalho têm levado a um assustador renascimento, não apenas de formas de trabalho típicas da manufatura anterior à Revolução Industrial, como ainda de formas pré-capitalistas como a escravidão. Temos hoje, na moderada avaliação de Kevin Bales, três vezes mais escravos do que a totalidade dos seres humanos retirados da África durante *todo o período colonial* (BALES, p. 8, 22, 47). Nossas cidades e as zonas rurais estão em processo de pauperização enquanto as fortunas de uns poucos se elevam a bilhões de dólares em tempo recorde. O continente subsaariano passa por um processo no qual miséria e Aids se associam de forma explosiva. O planeta Terra enfrenta os primeiros desequilíbrios ecológicos que ameaçam tornar inabitáveis regiões inteiras. Nesse contexto, Negri, Hardt e Lazzarato vêem um mundo que está em transição para o “comunismo” e no qual a regência do capital é apenas residual!

O que temos na “Terceira Itália”, caso tão citado pelos que defendem as teses do trabalho imaterial, é exemplar de como nossos autores procedem na fabricação de ilusões. Lá, várias indústrias fizeram os trabalhadores comprarem as máquinas e instalarem-nas em suas casas para produzirem as roupas que a Benetton, o exemplo mais citado, vende em sua cadeia de lojas. Para os ideólogos do trabalho imaterial, tal fenômeno significa o comunismo, a extinção da relação capital-trabalho, o fim da sociedade de classes e o surgimento do ciborgue.

⁴⁹ O texto de Marx é este: “O concreto é concreto por ser uma concentração de muitas determinações, logo, uma unidade do múltiplo. Eis a razão por que aparece no pensamento como processo de concentração (síntese), como resultado e não como ponto de partida, embora ele seja o ponto de partida efetivamente real e, assim, também o ponto de partida da intuição e da representação.” (MARX, 1997, [faltou a página da citação](#))p.9

A realidade é exatamente o oposto. Ao converter o trabalhador em proprietário da máquina, parte do capital constante é agora fornecido pelo próprio trabalhador. Ao fazer da casa do operário o lugar da produção, ao invés do surgimento da sociedade-fábrica do trabalho imaterial temos uma brutal economia nos custos das instalações. Ao transformar o trabalhador em proprietário da máquina na qual ele e sua família trabalham, faz do antigo operário o capataz de si e de sua família. A pessoa do operário converte-se em seu operário, sem que tenha acesso ao conforto da alienação típica da vida de um burguês! Ao fazer o trabalhador ser o seu próprio operário (ou, se quiserem, ao forçar o operário, além de trabalhar, também a personificar o capitalista), o capital amplia sua lucratividade economizando nos custos sociais e administrativos. E, por fim, ao não encontrar no mercado ninguém disposto a comprar as peças que fabrica e na escala em que o faz a não ser seu antigo patrão, o operário termina submetido a um processo de produção cuja razão de ser continua sendo dada pelo capital (ironicamente, muitas vezes pelo mesmo grupo capitalista que antes assinava sua carteira de trabalho).⁵⁰

A “Terceira Itália” nada mais é que um novo modo de organizar a extração da mais-valia. Nela, o trabalhador comparece não apenas como força de trabalho, mas também fornece, ao menos parcialmente, o capital constante e custeia ao menos parte da administração de sua própria exploração. O resultado são jornadas de trabalho mais longas e mais intensas do que nas fábricas taylorizadas, uma exploração direta não apenas do trabalhador, mas também de sua família, uma transformação do espaço doméstico em *locus* da reificação capitalista. Uma ainda mais alienada (se isso é possível) subordinação do homem à máquina: isto é o ciborgue de Negri, Hardt e Lazzarato! Ao contrário do que prega a teoria do trabalho imaterial, assistimos a uma intensificação da extração da mais-valia, a uma vigência ainda mais extensa do valor-trabalho, ao surgimento de formas ainda mais brutais da subsunção do trabalho ao capital: o exato oposto da transição ao comunismo.

⁵⁰ E isto é reconhecido pelos próprios defensores das teses do trabalho imaterial quando afirmam que, no novo modo de produção, é através da ação do empresário que o processo produtivo ganha um sentido ordenado, coeso e completo (COCCO, 1999, p. 26). É curioso como as promessas de Negri de que o capital teria cedido o comando da produção ao trabalhador são interpretadas nesta publicação financiada pelo grande capital: “ceder o comando” não significa abrir mão do poder de dar ordenação, coesão e completude ao processo produtivo. Precisamente o que seria, então, este “ceder o comando”?

Esta nota provocou uma reação surpreendente do professor G. Cocco. Em texto que circulou pela Internet, ele classificou de “infame” e “stalinista” nossa afirmação de que o livro citado acima teria sido financiado pelo grande capital. A reação é surpreendente porque, nesse livro, na página em que constam as referências, estão assinaladas as empresas que contribuíram para a edição através do Consórcio Estratégico. Tais empresas são representantes insuspeitos do grande capital: O Globo, Universidade Estácio de Sá, Bradesco, O Dia, Bozano Simonsen, IBM, Texaco, entre outras. Nada mais fizemos do que comentar o real. Se o professor Cocco não vê problemas em aceitar financiamentos dessas fontes, não deveria ver também qualquer problema em nosso comentário.

Já tentaram justificar a crise na qual vivemos, do ponto de vista do capital, pelas mais diversas formas. Com Negri, Hardt e Lazzarato chegamos a um novo patamar neste tipo de justificativa: a crise sequer existe enquanto tal. Ela é a efetivação do comunismo e apenas é crise para aqueles que ainda vivem no “velho” fordismo. Para os que, como Negri, Hardt e Lazzarato, acompanham a História, o momento presente é o da afirmação “vitoriosa” do trabalho (imaterial) e da extinção da sociedade de classes!

Qual pode ser a função de uma tal teoria senão um elogio da reestruturação produtiva e um discurso que desarma ideologicamente a resistência ao capital? O que pode significar uma concepção teórica que enxerga nos “sucessos eleitorais” de figuras como Ross Perrot e Silvio Berlusconi signos do novo tempo que se avizinha (COCCO, 1999, p. 112)? Mesmo em sua expressão a mais radical imaginável, tais teorizações não passam de um elogio às novas condições nas quais, hoje, o capital afirma sua regência sobre o trabalho.

As concepções de Negri, Hardt e Lazzarato não são revolucionárias nem sequer “progressistas” (no sentido de contestarem apenas *a forma contemporânea* da regência do capital). O conceito de “trabalho imaterial” é inútil para a crítica radical do mundo em que vivemos, tanto por ser uma contradição em termos⁵¹ como por estar carregado de um conteúdo ideológico conservador. Sua metodologia, sua concepção da História, suas propostas éticas, sua interpretação do presente etc. são reafirmações da velha tese de que a emancipação da humanidade não requer preliminarmente a destruição da ordem do capital. Bem pesadas as coisas, as teorizações de Negri, Hardt e Lazzarato não contêm tantas novidades como pretendem: possivelmente, este é um dos segredos de polichinelo da repercussão que conseguiram.

⁵¹ Sobre o trabalho imaterial enquanto uma contradição em termos, detivemo-nos em “A fábula do trabalho imaterial” e “A imaterialidade do trabalho e o trabalho imaterial”, ambos neste volume.

Referências

- ANTUNES, R. **Os sentidos do trabalho**. São Paulo: Boitempo, 1999.
- CLEAVER, H. Translator's introduction. Parte I. In: NEGRI, A. **Marx beyond Marx**. Nova York, Londres: Autonomedia, Pluto Press, 1991.
- CLEAVER, H.; RYAN, M; VIANO, M. Translator's introductions. In: NEGRI, A. **Marx beyond Marx**. Nova York; Londres: Autonomedia, Pluto Press, 1991.
- COCCO, G. Desenvolvimento local e espaço público na Terceira Itália: questões para a realidade brasileira. In: _____ et al. (Org.). **Empresários e empregos nos novos territórios produtivos**. Rio de Janeiro: DP&A; Consórcio do Plano Estratégico da Cidade do Rio de Janeiro, 1999.
- COCCO, G. **Trabalho e cidadania**. São Paulo: Cortez, 2000.
- COCCO, G.; URANI, A; GALVÃO, A. (Org.). **Empresários e empregos nos novos territórios produtivos: o caso da Terceira Itália** Rio de Janeiro: DP&A; Consórcio do Plano Estratégico da Cidade do Rio de Janeiro, 1999.
- GORZ, A. **Misérias del presente, riqueza de lo posible**. Buenos Aires: Paidós, 1998.
- HARDT, M; NEGRI, A. **Labor of Dionysus - a critique of the state form**. Minnesota: University of Minnesota Press, 1994.
- LAZZARATO, M. Le "cycle" de la production immatérielle. **Future Antérieur**, Paris, n. 16,, 1993.
- LAZZARATO, M. Le concept de travail immatériel: **la grand entreprise**. **Future Antérieur**, Paris, n. 10, 1992.
- LAZZARATO, M.; NEGRI, A. Travail imatériel et subjectivité. **Future Antérieur**, Paris, n. 6, verão 1991.
- Lessa, S. "Serviço Social e Trabalho: do que se trata?" *Temporalis*, Brasília, V.1n.2, ABEPSS, 2000)
- Lessa, S. "Serviço Social, trabalho e reprodução". *Serviço Social e Movimento Social*, n. 3, São Luís, EDUFMA, 2001.
- LESSA, S. A centralidade do trabalho em Lukács. **Serviço Social e Sociedade**, São Paulo, v. 56, 1996.
- LESSA, S. **Mundo dos homens - trabalho e ser social**. São Paulo: Boitempo, 2002.
- LESSA, S. **Sociabilidade e individuação: a categoria da reprodução na Ontologia de Lukács**. Maceió: Edufal, 1995.
- LESSA, S. **Trabalho e mundo dos homens**. São Paulo: Boitempo, 2000.
- LUKÁCS, G. O trabalho. Tradução Ivo Tonet. In: _____. **Per una ontologia dell'essere sociale**. v. II/I. Roma: Riuniti, 1976.
- LUKÁCS, G. **Os princípios ontológicos fundamentais de Marx**. Tradução Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Ciências Humanas, 1979.

- LYOTARD, J.-F. **The post-modern condition: a report on knowledge.** Minnesota: University of Minnesota Press, 1984.
- Marx, K. *A sagrada família.* Boitempo, São Paulo, 2003.
- MARX, K. **Das Kapital.** Berlim: Dietz Verlag, 1975.
- MARX, K. **O Capital**, v. I, t. II. São Paulo: Abril Cultural, 1985.
- MARX, K. **O Capital.** v. I, t. I. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- MARX, K.; ENGELS, F. **A ideologia alemã.** São Paulo: Hucitec, 1987.
- MARX, K.; ENGELS, F. **Werke.** t. III. Berlim: Dietz Verlag, 1958.
- NEGRI, A. 20 theses sur Marx. In: _____. **Marx après les marxismes.** t. 2. Paris: L'Harmattan, 1997.
- NEGRI, A. **El poder constituyente.** Madri: Libertarias; Prodhufi, 1994.
- NEGRI, A. La première crise du postfordisme. **Future Antérieur**, Paris, n. 16, 1993/2^a
- NEGRI, A. **Marx beyond Marx.** Nova York; Londres: Autonomia; Pluto, 1991. [esclarecer se é Nova York: Autonomia; Londres: Pluto, ou como está] . [Nova York; Londres: Autonomia, Pluto Press, 1991](#)
- NEGRI, A. O empresário político. In: COCCO, G; URANI, A; GALVÃO, A. (Org.). **Empresários e empregos nos novos territórios produtivos.** Rio de Janeiro: DP&A; Consórcio do Plano Estratégico da Cidade do Rio de Janeiro, 1999.
- NEGRI, A. Valeur-travail: crise et problèmes de reconstruction dans le post-moderne. **Future Antérieur**, Paris, n. 16, , 1993/2b.
- RYAN, M. Translator's preface!. Parte II. In: NEGRI, A. **Marx beyond Marx.** Nova York; Londres: Autonomia; Pluto, 1991. . [Nova York; Londres: Autonomia, Pluto Press, 1991](#)
- VIANO, M. Translator's introduction. Parte III. In: NEGRI, A. **Marx beyond Marx.** Nova York; Londres: Autonomia; Pluto, 1991. . [Nova York; Londres: Autonomia, Pluto Press, 1991](#)