

A materialidade do trabalho e o “trabalho imaterial”

SERGIO LESSA

PROFESSOR DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS (UFAL)

Como deve acontecer de tempos em tempo, uma nova categoria “sociológico-filosófica” fez sua entrada na cena acadêmica: a do “trabalho imaterial”. Tal como ocorre na maioria das vezes, por ser uma novidade, a nova categoria foi saudada e alguns espaços lhe foram abertos na mídia e nas editoras do país. Apresentando-se como uma tese radical de esquerda, e tendo por trás a figura de Antonio Negri a lhe conferir alguma visibilidade, o conceito de trabalho imaterial acabou sendo acriticamente empregado até mesmo por setores da esquerda brasileira. É, por isso, necessário que a examinemos mais de perto, mesmo que estejamos convencidos que suas debilidades são tantas que a nova categoria do trabalho imaterial não deverá permanecer sequer por alguns poucos anos no debate em curso. Nos parece 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 sequer recordam do que se tratava.

As teses de Maurizio Lazzarato, Antonio Negri e Michael Hardt acerca do “trabalho imaterial” têm como um de seus pilares a concepção 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 se encontraria em difusão 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 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 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”,¹ o “empresariado” conferiria ao “processo produtivo” “um sentido ordenado, coeso e completo.”² 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, Lazzarato e Hardt que nos deteremos neste artigo.³

■ ■ ■ 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 Lazzarato, Hardt e Negri 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.⁴ A velha distinção entre fábrica e o restante da sociedade teria dado lugar a

¹ Antonio Negri. O empresário político. In: Giuseppe Cocco et alli (orgs.) *Empresários e empregos nos novos territórios produtivos*. Rio de Janeiro, Consórcio do Plano Estratégico da Cidade do Rio de Janeiro: DP&A, 1999, p. 61. Aproveito a primeira nota para o reconhecimento de algumas dívidas: Norma Alcântara e Cristina Paniago me apresentaram à questão; Maria Augusta Tavares contribuiu para que eu compreendesse alguns aspectos fundamentais da relação entre trabalho produtivo e improdutivo em Marx; Ângela Amaral fez sugestões que foram, todas elas, incorporadas ao texto final. A todas o meu agradecimento.

² Giuseppe Cocco. *Trabalho e Cidadania*. São Paulo: Cortez, 2000, p. 26.

³ Sobre a relação entre “trabalho imaterial” e o conceito expandido de classe social, nos detivemos em Sérgio Lessa. Trabalho imaterial: Negri, Lazzarato e Hardt *Revista de Sociologia*, Marília, 2001; examinamos a concepção da história, a metodologia e a ética propostas pelos teóricos do trabalho imaterial em Trabalho imaterial, classe “expandida” e “revolução passiva”. *Crítica Marxista*, n. 15, 2002 e, abordaremos a relação entre trabalho produtivo, trabalho improdutivo e o “trabalho imaterial” em “A fábula do ‘trabalho imaterial’”, em redação.

⁴ Antonio Negri. *Marx beyond Marx*. New York/London: Autonomedia/Pluto, 1991, p. XX-XXI, 12-13, 143. Também Michael Hardt e Antonio Negri. *Labor of Dionysus*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994, p. 9-10.

uma “sociedade-fábrica” na qual produção/consumo/distribuição seriam, agora, uma única e a mesma coisa: o “trabalho imaterial”.⁵

O “trabalho imaterial”, 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, antiga classe parasita, teriam sido substituídos 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”.⁶ Viveríamos, portando, 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”.⁷

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 esta tese com mais cuidado:

A identidade *absoluta* entre capital e humanidade é, para sermos breves, uma impossibilidade ontológica. É esta 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 se torna 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 Hardt, Negri e Lazzarato se apóia, portanto, em uma 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.

⁵ Maurizio Lazzarato. Le ‘cycle’ de la production immatérielle. *Future Antérieure*, Paris, n. 16, 1993.

⁶ Idem.

⁷ Antonio Negri. *Marx beyond Marx*. Op. cit., p. 167.

Contudo, apenas para argumentar, vamos por um instante admitir 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 em comunismo do capital absolutamente universalizado?

A resposta é sucinta, a se crer em Negri: não haveria qualquer mediação. A identidade capital/sociedade “obriga”⁸ a gênese “repentina”⁹ de uma nova subjetividade, a “comunista”, que seria absolutamente “autônoma”, “independente” do capital.¹⁰ Tal subjetividade se afirmaria enquanto uma “alternativa” não antagonica à ordem do capital. Ela constituiria um “estilo de vida”, o “comunista”¹¹, que “arrancar[ia]” a “economia libidinal do Estado onívoro”.¹² Dos “interstícios” do capital universalizado¹³ surgiria “repentinamente”, sem qualquer mediação, uma alternativa que seria antípoda, mas não antagonica, ao capital.¹⁴

A defesa da plausibilidade da gênese “repentina” do “estilo de vida” “comunista” se apóia no que André Gorz denominou, com propriedade, de um “delírio”¹⁵: a tese segundo a qual o “amor para o tempo por se constituir” seria o fundamento da história moderna. Segundo Hardt, Lazzarato e Negri 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” que nos teria impulsionado do feudalismo até o “comunismo” dos nossos dias. Esse “amor para o tempo” teria, num primeiro momento, se explicitado

⁸ Antonio Negri. *La première crise du postfordisme. Future Antérieur*, Paris, n. 16, 1993, p. 15.

⁹ Antonio Negri. *Marx beyond Marx. Op. cit.* p. 143.

¹⁰ Idem, p. 98-101, 128, 133-4, 148-150.

¹¹ Idem, p. XVI.

¹² Idem, p. XIV.

¹³ Idem, p. 34.

¹⁴ Cf., p. ex. Antonio Negri. *Marx beyond Marx. Op. cit.* pp. 95, 159-65, 183-6; Michael Hardt, e Antonio Negri. *Labor of Dionysus*. University of Minnesota Press, 1994, p. 10, 17; Antonio Negri. *El poder constituyente*. Madrid: Libertarias/Prodhuvi, 1994, p. 392, 284, 379, 406-7; Maurizio Lazzarato e Antonio Negri *Travail immatériel et subjectivité. Future Antérieur*, Paris, n. 6, 1991, p. 95.

¹⁵ A. Gorz. *Misérias del presente, riqueza de lo posible*. Buenos Aires: Paidós, 1998, p. 51.

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 garantir a liberdade¹⁶ pela hipertrofia do Estado, com o resultado nefasto de ter originado apenas uma nova forma de capitalismo, o capitalismo de Estado.¹⁷ 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.¹⁸

Ambas as tentativas de controlar o empuxo racionalizador do “amor para o tempo” através de intervenções estatais maciças resultaram em redundantes fracassos. A irreversível “necessidade ontológica” do “amor para o tempo” se afirmou “iluminando de multidões as praças dos impérios faustosos” e, nas “jornadas” entre “1968” e “1989”, destróçou a União Soviética e o Estado de Bem-Estar, dando início à transição para o “comunismo”.¹⁹

Decisiva, para essa transição, foi a “recusa” por parte dos operários do modelo fordista de produção e do modelo keynesiano de consumo. 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.²⁰ Teria sido para se adaptar a essa “recusa ao trabalho” que os capitalistas, nas últimas décadas, adotaram as novas técnicas de gerência e as novas tecnologias com um único objetivo: 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 traba-

¹⁶ Antonio Negri. *El poder constituyente*. Op. cit., p. 370.

¹⁷ Antonio Negri. *Marx beyond Marx*. Op. cit. p. XXXVIII.

¹⁸ Antonio Negri. *El poder constituyente*. Op. cit., p. 369-70, 372-3, 392, 407-8.

¹⁹ Idem, p. 408.

²⁰ Antonio Negri. *Marx beyond Marx*. Op. cit. p. XXV-XVIII, 34, 149, 167; Michael Hardt, e Antonio Negri. *Labor of Dionysus*. Op. cit. p. 267-268, 274, 282; Antonio Negri. La première crise du postfordisme”. Op. cit. p. 11-15.

lho taylorizados/fordistas, teriam forçado os burgueses a buscarem as novas tecnologias e formas gerenciais.

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. Em definitivo, os teóricos do “trabalho imaterial” vivem em um mundo muito diferente do nosso.

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 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”²¹ que, sem qualquer “barricada” e num processo sem qualquer dramaticidade, substitui, na vida cotidiana, um “estilo de vida” capitalista por outro: 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”²², 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 outro absurdo – a imaterialidade do trabalho. Em poucas palavras, o conceito de “trabalho imaterial” serve também como fundamento para uma proposta de um “comunismo” compatível com o capitalismo.

²¹ Maurizio Lazzarato, e Antonio Negri *Travail immatériel et subjectivité. Future Antérieure*, Paris, n. 6, 1991, p. 277.

²² Giuseppe Cocco. *Trabalho e cidadania. Op. cit.* p. 160.

■ ■ ■ *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 tecido social. Denominam esta difusão de “desterritorialização”.²³ 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 *locus* de poder (a burguesia e o proletariado, por exemplo), agora 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.²⁴

Este é o cerne do “trabalho imaterial”. A identidade absoluta capital/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, superar-se-ia 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.²⁵

A “Terceira Itália” é um caso ao qual recorrem com frequência para exemplificarem 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 produ-

²³ Idem. p. 86.

²⁴ Maurizio Lazzarato Le ‘cycle’ de la production immatérielle. *Op. cit.*, p. 193.

²⁵ 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”.

ção” ao “trabalhador social”.²⁶ 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”²⁷ ao conferir-lhe “um sentido ordenado, coeso e completo”.²⁸ 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 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*²⁹ 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”.³⁰

²⁶ Michael Hardt, e Antonio Negri. *Labor of Dionysus*. *Op. cit.*, p. 28,278.

²⁷ Antonio Negri. O empresário político. *Op. cit.* p.61.

²⁸ Giuseppe Cocco. *Trabalho e cidadania*. *Op. cit.* p.21.

²⁹ Esta formulação nos foi sugerida por Duarte Pereira.

³⁰ Antonio Negri. *Marx beyond Marx*. *Op. cit.* 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, pois integradas a um circuito de valorização do capital historicamente distinto daquele do século XVII ou XVIII. 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 instrumentos com os quais os operários, no passado, se protegiam 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 por afirmar que o trabalho imaterial inclui “a produção e reprodução da comunicação e, portanto, seu conteúdo mais importante: a subjetividade.” Daqui que a atividade estética deveria ser a referência para o “trabalho imaterial”.³¹

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:

1) “O trabalho imaterial se constitui sob formas imediatamente coletivas e não existe por assim dizer senão sob a forma de rede e fluxo”.³² Isto significa que a singularidade dos atos de trabalho concreto³³ se dissolve na “rede” que articula as “formas coletivas” que apenas existem enquanto “fluxo”.

³¹ Maurizio Lazzarato Le ‘cycle’ de la production immatérielle. *Op. cit.* pp.111,116-7.

³² Idem, p.117.

³³ Lembrar que o antônimo de trabalho abstrato (isto é, o trabalho explorado pelo capital) é o trabalho *emancipado*. O trabalho concreto se refere 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 se mantém mesmo sob o trabalho abstrato mais reificado, etc.

2) “O ‘produto ideológico’ torna-se para todos os efeitos uma mercadoria”.³⁴ “As novas formas de ver, de sentir, demandam novas tecnologias e novas tecnologias demandam novas formas de sentir e ver.”³⁵ 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 se alonga 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. Enquanto categorias econômicas, elas se realizariam no mercado, um espaço “democrático” porque opera a troca de equivalentes.³⁶ A troca de equivalentes, para nossos autores, seria uma relação democrática porque equitativa! Mercado e exploração são, desse modo, dissociados. 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, enquanto 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 partidos comunistas 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”

³⁴ 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.” Jean-François Lyotard. *The post-modern condition*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984, p. 5”.

³⁵ Maurizio Lazzarato. Le ‘cycle’ de la production immatérielle. *Op. cit.* p. 118.

³⁶ Antonio Negri. *Marx beyond Marx*. *Op. cit.*, p. XXVIII-XXIX.

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

3) Já que todas as mercadorias são, agora, ideológicas, “o público tem” uma dupla função produtiva: a) “enquanto àquele a quem o produto ideológico se destina e, portanto é um elemento constitutivo da ‘obra’” e, b) enquanto receptor da mercadoria. “A recepção é, então, (...) um ato criativo e é parte integrante do produto”.³⁷ A aquisição e o consumo são, assim, igualados ao ato de produção.³⁸

4) 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”,³⁹ os indivíduos são agora “indivíduos sociais” que integram, com o ato da “recepção”, a esfera produtiva. Esta integração se daria nos novos territórios produtivos, na sociedade-fábrica. Nessa sociedade-fábrica, os “processos abertos de criação” substituem os processos “fechados” do antigo modo de produção capitalista. “Organizados pela comunicação”,⁴⁰ tais “processos abertos” são portadores dos “valores e [da] genealogia da inovação”, as quais seriam gestadas no próprio desenvolvimento dos indivíduos agora tornados “sociais”. Em poucas palavras, produção e fruição são agora idênti-

³⁷ Maurizio Lazzarato. Le ‘cycle’ de la production immatérielle. *Op. cit.*, p. 118.

³⁸ 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 *locus* radicalmente apartados com funções epidermicamente muito distintas: se a “recepção” é “parte integrante do produto”, porque o *locus* da produção e da recepção não seria exatamente o mesmo?

³⁹ Antonio Negri. *Marx beyond Marx*. *Op. cit.*, p. XVI.

⁴⁰ Maurizio Lazzarato. Le ‘cycle’ de la production immatérielle. *Op. cit.*, p. 118.

cas porque a recepção e a produção estariam integradas nos “processos abertos de criação” que caracterizam o “trabalho imaterial”.

Com isto, Lazzarato pretende ter demonstrado a “hipótese de que aquilo que é ‘produtivo’ é o conjunto das relações sociais (aqui representado pela relação autor-obra-público)”.⁴¹ Nada, portanto, da distinção entre trabalho e capital, entre burgueses e operários. Todos seriam agora “sociais”: “trabalhador social”, “capital social”, indivíduo “social”. No “novo modo de produção”, “os trabalhadores não mais são indivíduos comprados pelo capitalista. São antes sujeitos ativos no comando do amálgama produção/circulação/consumo.”⁴² Nenhum espaço na produção, portanto, para a velha luta de classes e os conflitos antagônicos entre 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”.⁴³ “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.⁴⁴

O único argumento com alguma substância deste texto de Lazzarato 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 pode se 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

⁴¹ Idem, p. 119.

⁴² Michael Hardt, e Antonio Negri. *Labor of Dionysus*. Op. cit., p. 273-4. Vale lembrar que, diferente do escravo, o trabalhador nunca foi “comprado” pelo capitalista, apenas a sua força de trabalho. Detalhes como esse, contudo, não parecem atrapalhar nossos autores.

⁴³ Maurizio Lazzarato. Le ‘cycle’ de la production immatérielle. Op. cit., p. 119.

⁴⁴ Idem, p. 60.

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 nos obriga, ainda, a uma rápida referência a uma questão metodológica da maior relevância: a do seu, digamos, exemplar “estilo de definição” ao explicar o que viria a ser o “trabalho imaterial”. Ao se afastarem do “objetivismo” de Marx, pretendem tais autores terem também se afastado do racionalismo e precisão (que denominam de rigidez e estreiteza) de suas definições. Nos apresentam, assim, um novo “estilo” de definição: nos 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 todos um e a mesma coisa pela mediação dos “processos abertos” “organizados pela comunicação”. Somos informados *como ele funciona*, mas não somos ditos *o que ele é*. No dizer de um comentador, ao recusarem o “objetivismo” racionalista de Marx, eles não mais definem seus conceitos, apenas “divagam” sobre os mesmos.⁴⁵ Não iremos tão longe. Diremos que eles comentam, mas não definem, seus conceitos. Mesmo quando se trata de uma categoria tão decisiva como a do “trabalho imaterial”, eles sugerem, indicam, comentam, de tal modo que, ao final do texto, fica-se com uma vaga idéia ao que eles se referem. Como essa é uma opção metodológica consciente, as consequências 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.⁴⁶

⁴⁵ Antonio Negri. *Marx beyond Marx*. Op. cit., p. XXXI.

⁴⁶ A. Sokal, e J. Bricmont. *Fashionable nonsense – postmodern intellectuals’ abuse of science*. Londres: Profile, 1998. Publicado no Brasil com o título de *Imposturas Intelectuais*, ao invés da tradução mais literal como *Bobagens que estão na moda*, nos oferece um quadro estarrecedor das consequências desse tipo de manipulação dos conceitos científicos. Nos casos que analisa (de Lacan a Latour, de Deleuze e Guattari a Julia Kristeva) são inimagináveis os absurdos a que chegam ao retirarem consequências filosóficas de proposições científicas que não dominam e com uma metodologia que nada tem de científica.

Para passarmos, finalmente, à questão da *imaterialidade* do trabalho, resumiremos nosso percurso. O trabalho teria se convertido em “trabalho imaterial”:

1) 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;

2) porque não haveria, hoje, 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 que exerce força material na reprodução social.

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). A fonte de algumas das maiores dificuldades para apreender teoricamente o trabalho reside precisamente nessa sua característica, a de ser, digamos assim, “fronteiriço” entre a natureza e os homens. A esta altura do texto, não nos resta outra opção senão tentar sumariar esse problema, antecipadamente solicitando a boa von-

tade do leitor para as inevitáveis lacunas em um tratamento tão resumido de um tema tão complexo.⁴⁷

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, 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, os 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.).⁴⁸ Esta é a materialidade natural.

Ao incluirmos o mundo dos homens, as coisas se alteram e se complexificam.

⁴⁷ Aos interessados em um tratamento mais circunstanciado, cf. G. Lukács. *O trabalho, mimeo* (Trad. Ivo Tonet), capítulo do v. II/I de *Per una Ontologia dell'Essere Sociale*. Roma: Riuniti, 1976. S. Lessa. *Mundo dos homens. Trabalho e ser social*. São Paulo: Boitempo, 2002 e A centralidade do trabalho em Lukács. *Serviço Social e Sociedade*, n. 56, 1996.

⁴⁸ Há, aqui, um importante detalhe que apenas mencionaremos: esta 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, cf. G. Lukács. *Os princípios ontológicos fundamentais de Marx*. São Paulo: Ciências Humanas, 1979, p. 49 e ss., que contém várias remissões aos textos de Marx.

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 enquanto 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, em suma, é 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,⁴⁹ 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, já que o trabalho pertence ao ser social, a própria concepção da *imaterialidade* do trabalho é insustentável. O trabalho tem por seu nódulo mais decisivo a transformação do real, não há nenhum ato de trabalho que não transforme o real. Nem mesmo na concepção de Hardt, Lazzarato e Negri: também para eles o trabalho (mesmo o “imaterial”) produziria entificações trocadas enquanto valores de uso no mercado.⁵⁰ Ora, se o “trabalho imaterial” produziu algo e se essa produção possui um valor de uso e é

⁴⁹ No sentido de *Entfremdung*.

⁵⁰ “A troca de dinheiro entre proletários é valor de uso” (Antonio Negri. *Marx beyond Marx*. *Op. cit.* 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” (*Op. cit.*, p. XXVIII-XIX) a troca de equivalentes no mercado, não é surpreendente que não se dêem conta de absurdos como esse.

trocada, tem necessariamente que 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 – é inegável que esse objeto possui uma materialidade portadora de utilidade, uma materialidade que expressa (na acepção de nossos autores) as necessidades de quem as produziu. Portanto, *mesmo no interior do referencial* de Negri, Lazzarato e Hardt, a qualificação de imaterial que conferem ao trabalho é extremamente questionável.

Se abandonarmos o referencial dos teóricos do trabalho imaterial, contudo, esse absurdo torna-se ainda mais manifesto. Se o trabalho deve ser imaterial, das duas uma. Ou ele não se realiza na matéria ou, segunda alternativa, 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 e nem são energia (como a luz, a gravidade, etc.), seriam “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. É por isso que, ao afirmarem que as “mercadorias” se converteram em “produtos ideológicos”, são levados a caracterizar a produção contemporânea como “trabalho imaterial”.

A crítica radical que tais autores pretendem ter feito ao marxismo vulgar não passa de *flatus vocis*. 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 reconhecerem 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, diferente desses autores, cultivava a precisão conceitual, o racionalismo, era metodologicamente aferrado à categoria da totalidade. E tinha, acima de tudo, uma enorme sede de 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 seqüência histórica (a máquina a vapor como o coroamento, e não o início da Revolução Industrial; as cidades fabris antes das fábricas, etc.), Negri, Hart 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 seria 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”. E, no mesmo diapasão, substituem a acumulação primitiva pelo “amor para o tempo” como força motriz da história moderna.

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*”⁵¹. 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”, po-

⁵¹ K. Marx. *La sagrada familia*. Op. cit. p.77-8.

dem 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*!

É, em suma, por um movimento de substituição da história por seus conceitos imaginários que nossos autores chegam ao “trabalho imaterial”.

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” enquanto fundado no “estilo de vida” “comunista” pelo qual o trabalhador optaria ao recusar o trabalho fordista.

Tal falsificação do real cumpre, hoje, uma função ideológica de não pequena monta: “demonstra” a impossibilidade da revolução e declara, 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”.⁵²

Fantasias existem porque há pessoas dispostas a nelas acreditar. 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, Lazzarato e Hardt (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 categoria da esperança é por vezes revestida, numa lista que poderia ser muito maior) talvez possam ter um fundamento último comum: fornecem o consolo afetivo de que as dores de uma revolução não seriam mais hoje necessárias porque a mera

⁵² Meu artigo publicado pela *Crítica Marxista*, mencionado na nota 1, foi taxado de “infame” por afirmar que a publicação de um dos livros dos teóricos do trabalho imaterial foi, no Brasil, “financiada pelo grande capital”. O que poderia parecer como uma dedução de nossa parte, não passa de mera constatação de um fato. O livro *Empresários e empregos nos novos territórios produtivos*, *Op. cit.*, tem como co-editor o Consórcio do Plano Estratégico da Cidade do Rio de Janeiro, que conta entre seus membros a Bolsa de Valores do Rio de Janeiro, Bradesco, O Dia, Grupo Bozano, Simonsen, IBM, O Globo, Unisys, Siemens, Universidade Estácio de Sá, entre outros.

opção por um “estilo de vida” “alternativo” seria suficiente para o fim de todas as nossas misérias e infelicidades.⁵³

Se ninguém acreditasse nas fantasias, repetimos, elas sequer existiriam. Contudo, não devemos nos iludir: fantasias e falsas esperanças não podem nos 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”.

⁵³ Antonio Negri. *El poder constituyente*. Op. Cit., p.XVI.